

ЖИВАЯ СТАРИНА



- В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах?
- Испуг в традиционных представлениях крестьян Тамбовской области
- «Чемер» в мифологических представлениях и медицинской практике тамбовских крестьян
- Дуб в поверьях, приметах, обрядах, представлениях тамбовских крестьян

ЭКСПЕДИЦИИ

- Названия ветров в русских селах Бурятии
- Традиционное ткачество в Малоритском районе Брестской области



Старобрядческая
лестовка (Поволжье)



На 1-й странице обложки: Композиция «Старообрядческие ритуальные предметы для коллективных молений»: мешочек для переноски индивидуальной посуды. Лестовка (деталь).



Композиция «Нижегородская ярмарка». Праздничные костюмы молодых парней и повседневный женский костюм; фрагменты домовой резьбы



Сцена «Крестинный обед». Праздничный костюм бабки-повитухи; на столе горшок с «бабиной кашей», ложка, солонка, специальный пирог (муляж)



Композиция «Свадьба самокруткой». Атрибуты: девичьи кольцо и лента из косы, гребень и женский головной убор повойник

На первой, второй и четвертой страницах обложки этого выпуска журнала мы размещаем фотографии, сделанные на выставке «В лесах и на горах: быт старообрядцев Поволжья» (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, март — ноябрь 2020 г.). Фото О. И. Ганичевой



Сцена «Сборы девичьего приданого». Сундуки с приданым; мужской и девичий праздничные костюмы; свадебная лестовка; фрагменты домовой резьбы

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

СНЫ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- А. А. Лазарева. В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах? 2
- В. А. Кишкина, О. В. Мецзякова, Е. А. Краснова. Материалы для сюжетно-мотивного указателя рассказов о снах 5
- О. В. Мецзякова. «Этот мужчина стал превращаться в чёрта»: образы сновидений, предвещающие опасность 6
- Е. А. Краснова. «Будто кусты малины её голосом говорят»: образы умерших в фольклорных рассказах о снах 9
- С. С. Ковалевская. Обряд «крещения за умерших» у членов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней и связанные с ним сновидения 10

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ТАМБОВСКАЯ ОБЛАСТЬ

- Г. С. Махрачев, Т. В. Махрачева. «На Николу сеют просу...»: дни Николая Угодника в народном календаре Тамбовской области 12
- Т. В. Махрачева, М. А. Шлыкова. Иван Купала в Тамбовской области 16
- Е. Ю. Блинова, Д. Н. Лоскутова. «Чемер» в мифологических представлениях и медицинской практике тамбовских крестьян 19
- К. С. Беляева, Я. В. Манака. Дуб в поверьях, приметах, обрядах, представлениях тамбовских крестьян 23
- Д. Н. Лоскутова. Испуг в традиционных представлениях крестьян Тамбовской области 27

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: ЦЕНТР УСТНОЙ ИСТОРИИ И ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОЛОЦКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

- В. А. Лобач. Этнографические исследования в Полоцком государственном университете: опыт, итоги, перспективы 32
- А. И. Корсак. События Великой Отечественной войны в устной истории Белорусского Подвинья 34
- В. Е. Овсейчик. Этнические группы северной Беларуси в представлениях белорусского населения 37
- Е. В. Сумко. Культура жизнеобеспечения послевоенной белорусской деревни (по материалам устной истории Витебщины) 41

ВЫСТАВКИ

- Е. Л. Мадлевская, А. Б. Островский. Выставка Российского этнографического музея «В лесах и на горах: быт старообрядцев Поволжья» 45

ЭКСПЕДИЦИИ

- К. А. Федосова. Названия ветров в русских селах Бурятии 50
- Г. П. Пилипенко, М. В. Ясинская. Традиционное ткачество в Малоритском районе Брестской области 53

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Т. Г. Иванова. Джеймс Бейли (1929–2020) 57

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- С. М. Толстая. Свод материалов по полесской народной демонологии 58
- Е. Бальзамо. Энциклопедия этиологических сюжетов восточнославянского фольклора 60
- М. В. Строганов. Фольклор в рукописях первой трети XX в. 61
- О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 64

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- А. А. Лазарева. Конференция «Антропология сновидений» 65
- О. Б. Христофорова. О демонах старых и новых: конференция «Демонология как семиотическая система» 67
- М. В. Ясинская. Содержание журнала «Живая старина» за 2020 г. 71

Издание осуществлено при поддержке
Министерства культуры Российской
Федерации

Проект реализован при финансовой
поддержке ООГО «Российский фонд
культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алпатов, доктор филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

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

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

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

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

Анна Андреевна Лазарева,
канд., филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

В ПОИСКАХ ФОРМУЛЫ НЕУЛОВИМОГО: КАК СИСТЕМАТИЗИРОВАТЬ РАССКАЗЫ О СНАХ?

В марте 2020 г. была начата моя работа над проектом «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», который реализуется совместно со студентами Центра социальной антропологии РГГУ при финансовой поддержке университета (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»). Актуальность создания указателя фольклорных рассказов о снах¹ обусловлена накоплением огромного массива записей этих текстов. Так, за последние пять лет вышли две монографии, включающие большие подборки нарративов о сновидениях [15; 19], были защищены диссертации, написанные в рамках фольклористики, в которых также приводится значительное число полевых записей, сделанных авторами [1; 7; 16].

Попытки систематизировать и инвентаризировать рассказы о снах предпринимаются исследователями довольно давно. Указатель фольклорных сюжетов снов приводится в диссертации Е. Ю. Живицы [5. С. 57–61]. При этом, рассматривая рассказы о сновидениях как разновидность быличек [5. С. 35–46], исследовательница создает его по образцу указателей сказочной прозы. По аналогии с указателями быличек указатель Е. Ю. Живицы членится на разделы в соответствии с персонажами, в качестве которых выбраны «реальный персонаж» (сновидец и знакомые ему люди), «символические персонажи» (среди которых «женщина, баба», «покойник») и «животные». Внутри каждого раздела даны списки действий (характеристик) этих персонажей. Например, «бабы машут платками», «покойник уводит с собой», «корова отелилась двумя телятами», «реальный персонаж голый». В итоге мотивы вещей снов искусственно подгоняются под схему «персонаж + действие/свойство», что приводит к весьма натянутым конструкциям (ср., например, мотив «животное бездействует» [5. С. 60], вычлененный из рассказов, в которых значимы не «действия» животного, а другие детали сюжета).

Важно, что персонажи быличек обладают устойчивым набором характеристик и функций (это позволяет сгруппировать сюжеты быличек по персонажам), тогда как персонажи снов чрезвычайно разнообразны. По-

мимо общих категорий — например, люди, животные, мифические существа (в данном случае я привела классификацию, сделанную психологами К. Холлом и Р. Ван де Каплом [20. С. 13–15], которая, как мы видим, существенно не отличается от предложенной Е. Ю. Живицей) — невозможно выделить какой-либо круг действующих лиц, отталкиваясь от которого мы могли бы систематизировать все рассказы о пророческих снах. Отсутствие системы персонажей иллюстрируется условностью их выделения в указателе Живицы. Например, в нем есть подраздел «женщина, баба». Однако женские образы вещей сновидений не имеют таких общих черт, которые позволили бы говорить об определенном персонаже — «женщине» (как, например, в случае с ведьмой или русалкой в быличках).

В качестве исключения можно назвать иномирных персонажей снов (покойников, святых и т.д.). Тексты, сюжетообразующим мотивом которых является мотив контакта с представителем инобытия, или иномирные сновидения, как их обозначил Е. В. Сафронов [15. С. 97], очень близки к мифологическим рассказам. Например, сюжеты снов об умерших часто дублируют былички о явлении ходячих покойников, с той лишь разницей, что речь идет о происходящем во сне. Это позволило исследователю выделить такие нарративы в особую группу (как и в случае с быличками — по персонажам) и систематизировать в соответствии принципами описания сказочной прозы: основное внимание при анализе сюжета уделяется взаимодействию иномирного персонажа с героем (сновидцем) [15. С. 97–154]. При этом нарративы о случившихся сновидениях, в которых иномирный персонаж отсутствует, публикуемые в особом разделе, посвященном «собственно вещим» снам [15. С. 478–498], не подвергаются аналогичному анализу и систематизации. Вполне очевидно, что к ним необходим иной подход.

Когда перечень персонажей в указателе Е. Ю. Живицы оказался исчерпан, исследовательница создает раздел «Природные и материальные объекты», где в качестве «мотивов» перечисляет вырванные из контекста образы (например, «вихрь», «холм», «земля», «копны сена», «картошка», «церковь»). Отсутствии единых критериев описания мотивов еще раз наглядно иллюстрирует

невозможность систематизировать все рассказы о снах по выработанной для быличек схеме.

Идея создать что-то вроде предметного указателя к корпусу нарративов о вещих снах прослеживается в работах и других исследователей. Так, Г. И. Берестнев предлагал разработать «новый корпусный словарь сновидений», который задумывался как некая база нарративов о пророческих снах, включающая указатель символов, фигурирующих в приведенных в ней текстах (таких как «рай», «ребенка иметь», «река», «родители») [3]. Украинские исследовательницы Т. М. Шевчук и Я. В. Ставицкая публикуют в конце своей книги, содержащей обширный корпус архивных записей рассказов о пророческих сновидениях, «указатель знаков-символов (предметов, персонажей, действий)» [19. С. 212–222]. Знаки-символы, подавляющее большинство которых — имена существительные (например, *шмель, колокола, дерево*), приводятся авторами в алфавитном порядке. Подобные указатели, безусловно, позволяют лучше ориентироваться в опубликованных материалах, однако не дают возможности понять, как устроены эти тексты. Вполне очевидно, что рассказ о пророческом сновидении — это в большинстве случаев полноценный, развернутый нарратив, имеющий определенную структуру и внутреннюю логику. Описание и систематизацию таких сюжетов неверно низводить до словника.

Если исходить из постулата, что рассказы о сновидениях справедливо рассматривать как особый жанр [15. С. 67–97], можно заключить, что использование принципов, разработанных для систематизации иных жанровых форм, приводит к неполному представлению текстов, многие из которых не включаются в указатель или загоняются в несвойственные им схемы. Как было отмечено Х. Ясон, для новых жанров необходимо разрабатывать новые схемы описания [23. С. 83].

Но возможно ли создать такой указатель? Ведь потенциально любой сон может быть расценен как «вещий», что говорит об огромном разнообразии их сюжетов. Граница между фольклорными и всеми остальными повествованиями о снах фактически отсутствует [15. С. 63–82; 13. С. 48–50]. Порой кажется, что систематизировать сюжеты сновидений — это все равно что искать формулу чего-то неуловимого, того, что не поддается формализации. Иными словами, при создании указателя рассказов о сновидениях возникают проблемы, которые отсутствуют или стоят менее остро при аналогичной работе с текстами других жанров. Перечислю те трудности, которые, на мой взгляд, являются ключевыми.

Проблема выделения фольклорных мотивов. Как правило, мы имеем дело

с личными нарративами о снах, находящимися в процессе фольклоризации. Соответственно наряду с фольклорными мотивами они содержат индивидуальные детали сюжета, которые сократятся, отшлифуются, если история о сбывшемся сне будет в дальнейшем пересказываться или передаваться из уст в уста. Как же тогда выделить именно фольклорные мотивы? На первый взгляд, если мы имеем подборку рассказов о снах, в сюжете которых присутствует определенный мотив, значит, этот мотив является фольклорным. Однако повторяющиеся сюжеты и мотивы снов изучают не только фольклористы, но и психологи, обозначая их термином *typical dreams*. Психологи определяют *typical dreams* как сюжеты снов, повторяющиеся в тождественной форме у многих людей: «...ни одно сновидение не дублирует другое в точности, однако в случае с типичными сновидениями сходство сюжетов, как правило, превалирует над их различиями, за счет чего возникает впечатление, что сны одинаковы» [22. С. 1173–1174]. Сюжеты «типичных снов» фиксируются среди представителей разных культур [22. С. 1176], другими словами, их повторяемость не связана с культурными моделями осмысления и описания снов.

Здесь важно сразу оговорить, что «типичные сны» могут иметь фольклорные интерпретации. Так, мотив выпадения зуба во сне, входящий в перечень *typical dreams* («your teeth falling out / losing your teeth» [26. С. 488, № 18]), характерен как для устных снотолкований («зубы во сне выпадают к смерти»), так и для рассказов о вещих сновидениях [8. С. 163–164]. «Типичный сон» о видении умерших людей живыми («a person now dead being alive» [26. С. 488, № 35]) связан с огромным количеством фольклорных текстов, в которых отражены представления о посмертном существовании души [15. С. 240–455]. Однако очевидно, что не все перечисленные в работах психологов «типичные сны» получают какое-либо толкование в традиции, а фольклорные сюжеты и мотивы снов (*culture pattern dreams*, как их определял Дж. С. Линкольн [24]) далеко не всегда универсальны. Именно интерпретация (осмысление приснившихся образов в соответствии с мифологическими представлениями и фольклорными толкованиями снов) делает рассказ о сновидении частью фольклора (что не раз отмечалось исследователями [10. С. 86; 15. С. 41–43]). Так, сюжет сна о хождении голым среди людей, описывавшийся начиная с работ З. Фрейда [18. С. 225–226; 25], является примером «типичного сна». При этом сон о хождении голым в церкви, осмысленный как предвестник вызова на допрос (житомир.) [19. С. 107], вполне можно назвать фольклорным текстом (ср. со

снотолкованиями «голым быть — позор, оговор», «церковь — арест, “казённый дом”»).

Другими словами, при создании указателя мотивов рассказов о пророческих снах важно учитывать не только сюжет сновидения, как это сделано в указателе Е. Ю. Живицы (например, «пчела больно ужалила», «ястреб поймал курицу» и т.д. [5. С. 59]), но и «предсказанные» события, с которыми рассказчик соотносит приснившееся. Так, правильнее было бы обозначить мотив не как «животное нападает на человека» [5. С. 59], а как «животное нападает на сновидца — после чего в реальности некто проявляет к нему агрессию (ругает, критикует, обвиняет, угрожает)», или «животное нападает на человека — в реальности он заболевает / получает травму», или «животное нападает на сновидицу — у нее появляется брачный партнер (некто сватается либо происходит знакомство с будущим женихом)». Если принять во внимание такое свойство мотива, как семантическая целостность (устойчивая, повторяющаяся не только форма, но и содержание), то истолковывающийся в соответствии с разной логикой фрагмент сюжета сна не является «мотивом». Получается, мотив пророческого сновидения имеет смысл описывать по принципу «деталь сюжета сна — реальное событие», что порождает новые теоретические сложности.

Вопрос об отличии указателя рассказов о вещих снах от сонников. Сюжеты вещих снов перекликаются с традиционными снотолкованиями: например, если существует формула «ловить руками рыбу — к рождению ребенка», то и рассказы о сбывшихся снах, включающие этот мотив, периодически встречаются. Будет ли в таком случае указатель мотивов пророческих сновидений отличаться от «устных» и книжных сонников? Многие исследователи исходили из предположения, что рассказ о сне — это обросшее деталями снотолкование («развернутая текстовая форма сновидческой приметы») [14. С. 314–328; 4. С. 109]. Составляя указатель в соответствии с принципом «онирический мотив — его символика», я исхожу из предпосылки, что между практикой толкования снов (выражающейся в рассказах о пророческих снах) и формульными снотолкованиями (если снится X — будет Y) нельзя поставить знак равенства. Соответственно указатель мотивов вещих снов не будет идентичен сонникам, несмотря на ряд совпадений с ними.

Чем же указатель будет отличаться от сонника? В соннике представлены прежде всего отдельные образы сна (например, «доски — к покойнику», «виши — к деньгам», «гора — к горю»),

тогда как в указателе выведены инвариантные структуры, обнаруживаемые в рассказах о вещих сновидениях.

Приведу один из наиболее ярких примеров инвариантной структуры рассказов о вещих снах, который уже многократно рассматривался мною ранее в статьях и диссертации [7. С. 145–166; 8]. При анализе группы рассказов о вещих снах выявляется закономерность, которую можно сформулировать так: «заметная часть отделяется от целого объекта — некто “отделяется” от коллектива». Под эту формулу подпадают как соответствующие традиционным снотолкованиям, так и оригинальные мотивы. Представим их описание в сжатом, унифицированном виде: в левой части — сюжет сна, в правой — его интерпретация, после каждого описания даны ссылки на полные тексты: «у сновидца выпадает зуб — умирает его родственник» [7. С. 146–151]; «у сновидицы отрезают палец — умирает ее мать» (ульянов.) [17. С. 147–148]; «у сновидицы отваливается нога — умирает ее отец» (ульянов.) [15. С. 490–491]; «от ботинка сновидицы отваливается подошва — умирает ее ребенок» (житомир.) [19. С. 121]; «в доме сновидца разрушается стена или угол — умирает член его семьи» [7. С. 80–84]; «от стен дома сновидицы отваливается глина — погибает ее племянница» (ульянов.) [15. С. 487]; «сновидица срывает плод с яблони в своем саду — умирает ее дочь» (житомир.) [19. С. 130–131]; «на яблоне (в саду у родственников) созрели плоды (которые вот-вот сорвутся, упадут) — умирают родственники сновидицы» [7. С. 96–97]. Варьируют не только образы сна (объект и его часть, способ отделения части от объекта и т.д.), но и их толкование — родственник сновидца не всегда умирает (классическая реализация этой схемы), речь может идти о расставании с близким человеком, обусловленным разными ситуациями: «у сновидицы выпадает зуб — ее близкого человека забирают в солдаты» (житомир.) [19. С. 112], «в доме сновидицы разрушилась крыша — ее сын попал в тюрьму» (твер.) [9. № 25], «у сновидицы отсутствует нижняя половина тела — она разводится с мужем» [12. С. 391]; «сновидица отрезает руку своей дочери — дочь сновидицы выходит замуж и покидает родительский дом» (полтав.) [7. С. 160]. Именно в контексте общего инварианта будет высветиваться типичность и «фольклорность» на первый взгляд совершенно разных сюжетов.

Приведу еще несколько выразительных примеров инвариантных структур, по-разному реализующихся в сюжетах снов. В ряде текстов присутствует следующий мотив: «во сне реальный человек выглядит меньше по размеру (росту), чем он есть в действительности, — наяву

у этого человека происходит что-то плохое». При этом в одних сюжетах речь идет о видении реального человека карликом, в других он «уменьшается» за счет перспективы (виден издалека — «маленьким»³), в третьих речь идет о видении взрослого человека в детском возрасте (маленьким ребенком). Прогнозы таких снов также варьируют (смерть, болезнь, проблемы: неудачи, потеря работы), при этом логика связи между сюжетом сна и событиями жизни всегда сохраняется. Показательно, что Е. М. Белецкая, приводя рассказ о сне с таким толкованием (видение взрослого сына «маленьким» мать интерпретирует как предвестие его неудач), ошибочно относит его к числу индивидуальных примет [2. С. 127]. Это снова указывает на необходимость создания указателя, который поможет исследователям легко находить параллели к своим записям.

Большое количество вариаций имеет мотив ухода реального человека: некто знакомый говорит сновидцу «прощай!», машет рукой, просит прощения, собирает свои вещи в узелок или чемодан, одевается «на выход», надевает сапоги, сообщает о покупке нового дома («длинного», «пустого», «без окон и дверей»), отъезде в другую страну, едет в телеге, трамвае, машине, плывет на лодке, улетает на деревянном самолете, идет в сопровождении кого-то из умерших (или любого иномирного персонажа⁴), удаляется от сновидца, пропадает, не отвечая на его зов, и т. д. Всё это обычно трактуется как предвестие смерти, отбытия на тот свет приснившегося человека (реже — болезни). При этом в некоторых текстах подобные мотивы связываются с расставанием сновидца с тем, кто приснился «уходящим» (Ленинград, полтав.) [9. № 33; 6. С. 152].

Иными словами, под мотивом мною будет пониматься повторяющаяся в разных текстах инвариантная структура, обладающая устойчивой семантикой. В основе онирического мотива чаще всего лежит описание метаморфозы чего-то реального: добавление к привычному образу действительности новых свойств (например, знакомый человек «маленький», «удаленный», «размытый», реальный предмет расколот на части), символов (появление насекомых, ям, новых построек в домашнем локусе), осмысление действий реальных людей (родственник прощается со сновидцем, уезжает на трамвае, собирает вещи) или действий, совершенных в отношении реальных людей или объектов (дом сновидца разрушают, некто собирается отрезать сновидце палец). Это и неудивительно, ведь в большинстве случаев человек видит во сне знакомую обстановку, людей, объекты, а определенные искажения «реальности» — нечто необычное, парадоксальное (а не символы, взятые сами

по себе) часто становятся объектом интерпретации. Именно от этой особенности текстов (а не от персонажей и образов, встречающихся в рассказах о снах) я отталкиваюсь при составлении указателя.

Разработка указателя предполагает выявление инвариантов (подобных описанным выше), лежащих в основе рассказов о вещих снах, и их типологизацию. Выделенные и представленные в указателе инвариантные формы мотивов (по А. Дандесу — мотивемы [21. С. 101–102]) можно рассматривать как интерпретационные модели, поскольку они также выступают и в качестве образцов для описания и толкования других снов. Таким образом, выявляя и описывая мотивы вещих снов, мы, с одной стороны, систематизируем эти тексты, разрабатываем инструментарий, позволяющий легко ориентироваться в собранном массиве записей (что позволит создавать сборники и электронные базы данных, проводить кросс-культурные исследования фольклорных рассказов о снах, выявлять локально специфичные мотивы, находить параллели между образностью и сюжетикой других жанров и фольклорными рассказами о снах и т. д.). С другой стороны, зная эти модели, мы способны сами конструировать рассказы о вещих снах, которые будут соответствовать традиционной логике осмысления сновидений. Например, сделаем инверсию описанной ранее модели («от объекта отделяется заметная часть — некто “отделяется” от коллектива»), получится: «приращение заметной части к объекту — увеличение (воссоединение) коллектива». Соответственно если утрата части тела обычно соотносится со смертью близкого, то явление новой может ассоциироваться с рождением родственника (и такие тексты встречаются: см. рассказ, в котором выросший у сновидицы зуб осмысливается как предвестие рождения родственника [11. С. 300]). Иными словами, указатель позволит выявить и наглядно представить, как эти тексты генерируются, как устроена «грамматика» языка пророческих снов.

Примечания

¹ Говоря о них, я в первую очередь буду иметь в виду рассказы о снах, в индикаторной форме «предсказывающих» будущие события.

² Ср. название параграфа в [14. С. 276].

³ В последнем случае можно говорить о валентности мотива «уменьшения» и мотива ухода на тот свет (о нем будет сказано ниже), который также связан с удаленностью, исчезновением вдалеке («как в тумане») реального человека. Ср. с рассказами о метаморфозах внешнего вида недавно умершего человека во сне, опубликованных в этом же номере журнала Е. А. Красновой (текст № 1).

⁴ См. рассказы об иномирных сновидениях с подобным сюжетом [15. С. 287–306].

Литература

1. Анцибор Д. В. Парадигма ониричного фольклору: Дис. ... канд. филол. наук / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2015.
2. Белецкая Е. М. Сны в словесной картине мира // Русская антропологическая школа: Труды. Вып. 5. М., 2008. С. 124–144.
3. Берестнев Г. И. О новом корпусном словаре сновидений // Слово.ру: балтийский акцент. 2013. № 2. С. 35–43.
4. Гура А. В. Сонник: [Из словаря «Славянские древности»] // Славяноведение. 2007. № 6. С. 108–114.
5. Живица Е. Ю. Устная народная снотолковательная традиция (на материале рассказов о снах): Дис. ... канд. филол. наук / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2004.
6. Лазарева А. А. Символика дерева в сновидениях // Традиционная культура. 2017. № 4 (68). С. 145–158.
7. Лазарева А. А. Символика сновидений в народной культуре: фольклорные модели и личные нарративы: Дис. ... канд. филол. наук / ИМЛИ РАН. М., 2018.
8. Лазарева А. А. Соотношение уникального и типичного в рассказах о вещих сновидениях // Уникальное и типичное в славянском фольклоре / Сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, О. В. Белова. М., 2019. С. 158–178.
9. Лурье М. Л., Черешня А. В. Крестьянские рассказы о сбывающихся снах // Традиция в фольклоре и литературе: статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии СПбГУ / Ред.-сост. М. Л. Лурье. СПб., 2000. С. 275–310.
10. Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М., 2001.
11. Разумова И. А. Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 290–309.
12. Разумова И. А. Мифологические рассказы о вещих снах в контексте семейного опыта // Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 382–393.
13. Рабинович Е. И. Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург, 2013.
14. Садова Т. С. Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста: Дис. ... д-ра филол. наук / СПбГУ. СПб., 2004.
15. Сафронов Е. В. Сновидения в традиционной культуре: Исследование и тексты. М., 2016.
16. Ставицька Я. В. Усний снотлумачний наратив: контекстно-функціональний аспект: Дис. ... канд. филол. наук / Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Київ, 2018.
17. Трушкина Н. Ю. Рассказы о снах // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 143–170.
18. Фрейд З. Толкование сновидений. СПб., 2012.

19. Шевчук Т. М., Ставицька Я. В. Українська усна снотлумачна традиція початку XX ст. (Розвідки і тексти). Київ, 2017.
20. Domhoff G. W. The Hall/Van de Castle system of content analysis // Domhoff G. W. Finding meaning in dreams: A quantitative approach. New York, 1996. P. 9–37.
21. Dundes A. From etic to emic units in the structural study of folktales // The Journal of American Folklore. Vol. 75. № 296. 1962. P. 95–105.
22. Griffith R. M., Miyagi O., Tago A. The universality of typical dreams: Japanese vs. Ame-

- ricans // American Anthropologist. Vol. 60. № 6. 1958. P. 1173–1174.
23. Jason H. Motif, type and genre: A manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki, 2000. (FF Communications; 273).
24. Lincoln J. S. The dream in primitive cultures. London, 1935.
25. Saul L. J. Embarrassment dreams of nakedness // International Journal of Psychoanalysis. Vol. 47. 1966. P. 552–558.

26. Schredl M., Ciric P., Gotz S., Wittmann L. Typical dreams: Stability and gender differences // The Journal of Psychology. Vol. 138. № 6. 2004. P. 488, № 18.

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», поддержанного грантом РГГУ (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Владислава Алексеевна Кишкина,
Ольга Васильевна Мещерякова,
Екатерина Александровна Краснова,
студентки Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ СЮЖЕТНО-МОТИВНОГО УКАЗАТЕЛЯ РАССКАЗОВ О СНАХ

РАССКАЗЫ О ВЕЩИХ СНАХ

Почти никогда не помню свой сон, поэтому никогда особо не задумывалась над их смыслом. Но когда-то давным-давно, в мою первую беременность, мне приснился вот какой сон. Так как в свою первую беременность я сильно переживала, как она пройдет, всё ли будет в порядке с ребёнком. Из-за проблем со здоровьем долго не получалось забеременеть, лежала на сохранении. Как раз в больнице встретилась со своей знакомой, она и не знала о моей беременности. И вот в ту же ночь снится мне сон, что у меня сильно болит живот и начинаются как будто схватки, я говорю сама себе: «Ничего плохого не случится, не случится». А рядом сидит эта знакомая и проговаривает: «Случится-случится». Тут во сне происходит выкидыш, и я в крике просыпаюсь. Через несколько дней узнаю, что у меня замершая беременность. [И вы это связали со сном?] Ну да. Даже поверила во всякие вещие сны. Такое неприятное чувство после всего этого, что вроде как предупреждение было, а я не обратила внимание. Не знаю, может, как-то интуиция во время беременности обостряется... Теперь уже и боюсь, вдруг снова какая-то гадость приснится... [2].

Я беременна, и, как только узнала об этом, мне снилась дочь. То в годик, то в три годика. Я думала, что снится просто желаемое, причем все говорили мне, мол, если снится ребенок, пол будет противоположным, но недавно на УЗИ выяснилось, что действительно у меня будет дочь. Думаю, это были вещие сны.

[А что вы чувствовали во сне? Это был радостный сон?] Это были бытовые сны, я либо гуляла, либо варила дочке суп. И чувствовалось... Что всё как нужно. Что всё так, как и должно быть. Как будто кадры из будущей жизни. [Ясно, спасибо вам боль-

шое. А вы верили, когда вам говорили, что это мальчик? Или все же были уверены, что девочка?] Ну, сначала была уверена в своих снах, потом начала сомневаться уже, а когда врач сказала: «О, вижу пирожок», — прям облегчение такое было. Но надеялась до последнего [3].

Как-то раз мне приснилось, что я гуляю по парку со своей подружкой. Идем мы, болтаем о том о сем, и в какой-то момент я понимаю, что вижу свой беременный живот. И я вроде бы удивилась, но быстро об этом забыла, и мы продолжили прогулку с подружкой. А на следующий день мне мой друг признается в любви, вот так вот. [И ты решила, что это был вещий сон?] Ага, я после этого еще в Интернете поискала значение, и вот на каком-то форуме, уже не вспомню, на каком именно, это как раз примерно так и толковалось и несколько девушек написало свои такие случаи [9].

Помнишь одну женщину из нашего дома? <...> Мне приснилось, что мы с ней прятались от какого-то чудовища типа медведя в люке на нашей детской площадке, но её он вытащил и сожрал, и она через несколько дней из окна выпала. Мне потом долго не по себе было. Вот как так, не знаю, мы с ней уже тогда и не общались [6].

Я этот сон никогда не забуду... Вот, слушай-ка, когда я училась в девятом десятом классе, я дружила с одним мальчишкой. И потом его, значит, взяли в армию, он попал в морфлот, потом там он кончил училище, потом академию, потом он стал капитаном подводной лодки. И вот мне приснился сон. Мне приснился он — я вот уже здесь, в Канаше, жила, уже много лет прошло — [приснилось] как будто он утонул! Я даже и не знала, что он на подводной лодке или где ли... я не знала. Мы же рас-

стались, ну, в смысле, школа кончилась, разлетелись, и я даже и не знала, где, чего он. И вот мне приснился сон, что он утонул в канализационном колодце! А я сняла рубашку ночную свою, разорвала, сделала из неё верёвку и ему туда подала — и вытащила я его оттуда. Вот это я никогда не забуду. А он мне говорит: «Ты зачем меня вытащила?! Ты ж, — говорит, — меня бросила сама». И всё. На этом сон мой кончился. И через какое-то время я приезжаю домой, в деревню туда, в Долгоруково, и встречаюсь с его одноклассником. Мы в годах уже. И он мне начал рассказывать про него: «Вот, — говорит, — с которым ты дружила парнем... Вот чё с ним случилось... На их лодку кто-то там напал, может, около какой-то границы и чуть-чуть они, — говорит, — не погибли». И у меня этот сон в голову сразу! Я ему говорю: я ведь какой сон про него видела — что он утонул, а я его вытащила! «Во-от, — говорит он мне, смеётся, — во-о-от как это получается!» Я говорю: «Надо [же]...» Я этот сон, Катенька, никогда не забуду. «Это, — говорит [его одноклассник], — ты его теперь спасла, вытащила» [10].

Снится инвалидная коляска перед экзаменами, вроде как это к успеху [ответ в онлайн-анкете на вопрос: «Опишите, пожалуйста, сюжет самого запомнившегося сна, который вы соотнесли с реальными событиями»].

[Вы писали, что вам снилась инвалидная коляска и это к успеху, вы это толкование из Интернета узнали или кто-то рассказывал?] Да, я читала в онлайн-соннике, что вставать с инвалидной коляски во сне — к успеху. В реальной жизни я не имею трудностей с передвижением и не использую коляску. [А экзамен после этого сна успешно сдали?] Да. [То есть вы во сне вставали с инвалидной коляски?] Да, немного поехала, потом встала.

[А можете этот сон подробнее пересказать?] Есть в нашем городе подземный переход на железнодорожную платформу. Темный, сырой, с неудобными лестницами даже для ходящего человека. С ассистивными технологиями туго, пандусы есть не везде, а если есть, то в большинстве своем похожи на американские горки. Я думаю, оказаться на коляске в таком переходе было бы очень дискомфортно, но я передвигалась во сне на коляске и чувствовала себя асом в подобного рода перемещениях.

Насилу преодолев спуск с платформы, в темном сыром переходе я поняла, что обратно не поднимусь (вероятно, мне так показалось во сне) и что мне надоело так передвигаться, так что я встала и проснулась [1].

В 70-е годы, время дефицита, мне приснился такой сон, что я сплю, сплю и, это самое, вдруг слышу голос: «Просыпайся, в соседней галантерее дают дефицитную косметику». И я после этого проснулась. Проснулась, думаю: ой, кто это мне сказал? Никого дома нет. Думаю, ну ладно, раз уж я такое с... случайно мне приснилось, пойду-зайду проверю. Зашла, там правда дают дефицитную косметику. [Продают?] Продают. Но раньше говорили «дают». Где дают? Чего дают? Вот, ну конечно, естественно, продают. Да-а-а. И я... Совпадение такое вот получилось [5].

СЕМЕЙНЫЕ ПРИМЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СНАМИ

Я отношусь к небольшой нации финно-угорской группы. И толкование снов довольно своеобразное. К примеру, если снится ловля рыбы (именно ловля, не просто рыба), то такой сон к деньгам, к прибыли. Сама наблюдала много раз. Про зубы, если снится, что зуб выпал, то жди смерти родственника. Причем если передние, то близкий родственник. Если задний зуб, то соответственно дальний [7].

Если увидеть кого из мертвых (родственников — точно), то нужно остерегаться опасностей. Сон как предупреждение.

Если снится старый дом или, возможно, место какое-то, то произойдет что-то хорошее.

Если снится, что получаешь много денег, то надо от них избавиться, иначе сами уйдут, или как-то так.

Снятся мертвые дети (свои) или умирающие — значит, дети заболеют.

Когда падаешь во сне, то дела пойдут в гору.

Если убежать от кого-то, то ждать подлянки от недоброжелателей [4].

Ну, я обычно всем говорю: покойники снятся — значит, погода меняется. Одна знакомая вчера вот говорила: когда ей снится, что она теряет золото, — значит, у неё мама заболела. И она просыпается, звонит маме — и точно! И вот символический сон прям, получается. То есть это не один раз, это постоянно.

Рыба живая снится — к беременности. Очень многие об этом говорят. Вот Л. снилась рыба — и она забеременела, и я видела во сне рыбу — и оказалась беременной. То есть я была беременной, но не знала ещё об этом. Мне приснилась рыба, и я узнала через несколько недель, что у меня будет ребёнок.

Мясо сырое снится — к болезни [8].

Список информантов

1. Александра Алексеевна, 21 год, род. в с. Казаковка, живет в г. Кузнецке Пензенской обл., обр. ср. спец., неоконченное высш., зап. О. В. Мещерякова, 2020 г. Интервью проведено дистанционно (письменные сообщения в социальной сети «ВКонтакте»), орфография и пунктуация исправлены.

2. Валентина, 48 лет, род. в Ярославской обл., живет в Московской обл., зап. В. А. Кишкина в Москве, 2020 г.

3. Жен., 25 лет, Кострома, зап. О. В. Мещерякова, 2020 г. Интервью проведено дистанционно (письменные сообщения в социальной сети «ВКонтакте»), орфография и пунктуация исправлены.

4. Жен., 2000 г.р., род. в Ижевске, живет в Москве, обр. неоконченное высш., зап. В. А. Кишкина, 2020 г. Интервью проведено дистанционно (письменные сообщения в социальной сети «ВКонтакте»), орфография и пунктуация исправлены.

5. Жен., 67 лет, Москва, обр. высш. техническое, православная, зап. О. В. Мещерякова, 2020 г.

6. Наталья, 40 лет, Московская обл., зап. В. А. Кишкина в Москве, 2020 г.

7. Оксана, 1984 г.р., Башкортостан, обр. ср. спец., зап. В. А. Кишкина, 2020 г. Интервью проведено дистанционно (письменные сообщения в социальной сети «ВКонтакте»), орфография и пунктуация исправлены.

8. Оксана Львовна, 50 лет, обр. ср. техническое, зап. Е. А. Краснова в Москве, 2020 г.

9. Татьяна, 21 год, Московская обл., зап. В. А. Кишкина, 2020 г. Интервью проведено дистанционно (письменные сообщения в социальной сети «ВКонтакте»), орфография и пунктуация исправлены.

10. Трифонова Валентина Сергеевна, 81 год, обр. ср. техническое, зап. Е. А. Краснова, 2020 г. Интервью проведено по телефону.

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», подверженного грантом РГГУ (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Ольга Васильевна Мещерякова,
студентка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

«ЭТОТ МУЖЧИНА СТАЛ ПРЕВРАЩАТЬСЯ В ЧЁРТА»: ОБРАЗЫ СНОВИДЕНИЙ, ПРЕДВЕЩАЮЩИЕ ОПАСНОСТЬ

Публикуемое интервью было записано в рамках научного проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)» в марте — апреле 2020 г. В связи с самоизоляцией из-за угрозы распространения COVID-19 весной 2020 г., когда были запрещены массовые мероприятия и Минздрав рекомендовал соблюдать социальную дистанцию и сократить до минимума контакты между людьми, возможности проводить полевые исследования не было, поэтому я опубликовала пост с просьбой рассказать о своих

вещих снах и/или заполнить анкету, составленную нашей научной группой, в нескольких сообществах соцсети «ВКонтакте», в том числе в группе «Lenorman» (https://vk.com/lenorman_club). В группе есть несколько рубрик, где можно задать вопрос или попросить о помощи; в одной из рубрик я встретила опросы по другим темам, поэтому решила выложить и наш опросник. Респондентка (член этого сообщества) сама написала мне сообщение и сказала, что хочет рассказать о своих снах. Женщине 35 лет, она родилась в Оренбурге, сейчас живет в Мытищах, окончила университет по гуманитарной специ-

альности, считает себя агностиком. Она очень подробно описала свои сны, предвещающие несчастливые отношения. Возможно, откровенность, с которой она рассказала о насилии, которому подверглась, связана с феминистской направленностью группы: большинство членов сообщества — женщины, в группе осуждаются домашнее насилие и виктимблейминг (от англ. *victim blaming* 'обвинение жертвы': перекладывание ответственности или ее части на жертву преступления, насилия или несчастного случая). Женщин, которые отважились рассказать о насилии в отношении себя, всячески поддерживают.

Представленный текст — транскрипт аудиосообщений в соцсети. В течение дня (26 марта 2020 г.) респондентка рассказала свою историю и еще через несколько дней ответила на мои вопросы. Свои рассказы о снах она записывала с помощью аудиосообщений; наводящие вопросы я не задавала, потому что она сама всё подробно описала.

[Аудиосообщение.] В моей жизни сейчас уже нет вещей снов, и не знаю, будут ли

они когда-то ещё. Вот. У меня к ним неоднозначное отношение. Но они у меня были прежде. И начались эти вещие сны где-то в подростковом возрасте («...») Значит, первые вещие сны такие яркие, которые я запомнила, мне снились в подростковом возрасте. Я сама из города Оренбурга и жила там до двадцати семи — двадцати восьми лет, потом переехала в Подмоскovie, в Мытищи. Вот. И пока я там проживала, мне начали сниться очень красивые сны, про природу, про какие-то горы вот, путешествия там в горах, на природе. Это были не вещие сны, просто они были яркие и запоминающиеся. И где-то, наверно, в возрасте, не знаю, лет тринадцать, может быть, двенадцать, я сейчас точно не скажу, мне приснился такой сон, как будто бы я одна на лесной поляне. Почему я сделала ещё оговорку по поводу того, где я жила раньше — город Оренбург, потому что там нету никаких... никакого леса, там только степи такие, поля, то есть густого такого леса, как, например, в Московской области, или гор каких-то нету. Там холмы, Уральский хребет. Достаточно всё пустынно. Вот... Но мне снился именно вот такой лес, красивая поляна, сосны-великаны, какие-то там деревья такие, кленовые, огромные. Вот... И эта красивая поляна. Я по ней гуляю, и всё очень такое красочное, знаете, вот, там в десять раз усиленное по сравнению с реальной жизнью. Там очень-очень зелёные листья такие, изумрудные. Какая-то невероятная роса. И звуки, которые я слышу вот в самом лесу, они такие вот естественные, настоящие. Я слышу там, как птички поют, как ручеек бежит где-то, как листва шевелится. Я гуляю. Ну, у меня такое, достаточно хорошее настроение. То есть вот по сну я вспоминаю, что всё хорошо. И потом вдруг эти яркие краски, они начинают тускнеть, и всё становится в таком не сказать что в чёрно-белом, такой цвет сепии, знаете, как будто бы это какая-то как кинолента, которая, ну, из цветного превратилась в нецветное. И такая тревога у меня появляется. И спустя там какое-то время я путешествую ещё по этому лесу, и я чувствую, что на меня падают капли, ну... мне там на плечи, на лицо. Я беру ну как бы вот попробовать, что это такое упало мне на плечи, и на пальцах вижу какую-то тёмную жидкость. Но поскольку опять же мои глаза не воспринимают уже никакой цвет, я просто вижу, что она тёмная, вот... Поднимаю голову вверх и вместо этих деревьев, которые, ну, такие были, цветные, и там были листочки, цветочки и всё такое... Вместо этих деревьев там появляется... там всё пусто, никаких листьев нету, ничего нету. И там висят огромные такие, знаете, как из старых русских там народных сказаний или мифов там, как правильно сказать... Такие женщины-Сирины, видели, наверно, картину, там птица счастья, птица печали... Такие вот птицы с головами женщин, вот. И они огромные такие, в человеческий рост, у них закрыты глаза, и они плачут.

Вот они, как я уже понимаю во сне, что они плачут кровью. И вот эта тёмная жидкость, которая капает с них, у них по перьям стекает, значит, по их вот этим когтистым лапам, которыми они держатся за стволы, вот, что это вот у них из глаз течёт кровь. У меня нету страха никакого. Я просто на них смотрю и чувствую вот во сне огромную щемящую печаль такую, просто вот... Я оглядываюсь по этому лесу, вижу этот... эту поляну красивую, которая превратилась непонятно во что. И вот такое чувство какого-то глубокого там, не знаю, как сказать, разочарования или печали какой-то, потери, очень-очень тоскливо, одиноко. Я просыпаюсь. Вот... Спустя какое-то время мне приснился сон. Мне снилась женщина, такая... очень толстая тётенька, которая крутила, знаете, прикреплённый к стене барабан, как у Якубовича есть вот на этом... в «Поле чудес». Она его крутила и, значит, там спускалось, выпадало что-то, вот сектор «Приз», сектор «Вы выиграли автомобиль» или ещё какие-то вот эти вещи. А это как будто бы там её выигрыш, а знаете, как будто бы, как сказать, она гадалка или какая-то цыган... ну, она не цыганка там, обычная русская женщина. Но она как будто бы вот предсказательница. Мне во сне так показалось, такое снилось. И, значит, мне выпадает там какой-то сектор, и она мне говорит: «Вот, девка, ждёт тебя, значит, жених. Будет он тебя шибко любить и сильно бить. Вон посмотри». Я выглядываю в окошко, а мы на каком-то на втором или на третьем этаже в здании находимся. Я вижу, внизу сидит мужчина за рулём какой-то там, не знаю, «Лады»... или такой там... «девятка», знаете, вот такие машины, старые такие машинки вот. И, значит, что-то он там сидит, что-то улыбается, и она на него показывает пальцем, вроде как вот он, он. И это всё, вот эти два сна я вам рассказываю, это всё мне приснилось, когда я была подростком. Я их запомнила, потом, естественно, забыла про это, помнить как бы постоянно невозможно. И вспомнила я про эти сны уже постфактум, когда в моей жизни случилась ситуация и я уехала за своим любимым человеком в Москву. Мы поселились с ним в районе «Войковской». Здесь есть такой Тимирязевский лес. И прям вот в первый же вечер, как мы приехали, он меня в этот лес повёл попить вина, поесть там шашлыка, знаете, погулять. Как только мы зашли в этот лес, я уже знала, как это будет выглядеть, и я прям вот тут же вспомнила свой сон про этих птиц, про вот это вот всё. Я знала, что там вот за кустиком будет лавочка стоять, за лавочкой будет стоять там дерево, что вот здесь будет пригорок. То есть мне эта местность показалась не просто знакомой, а я прям вспомнила, что я её видела во сне. Я вспомнила этот сон с птицами, и я была очень удивлена. Меня это и обрадовало, и взбудоражило вот. А через месяц я от этого человека сбежала из Москвы. Сбежала, потому что он начал меня бить. И тогда я вспомнила ещё и вто-

рой сон про эту женщину, которая прям прямым текстом мне вот это говорила вот. И во сне я, разумеется, не видела лица человека, который был там в автомобиле. Но то, что вот эти два сна, они у меня вот именно в подростковом возрасте приснились, а события, которые со мной произошли в Москве, это мне было уже где-то двадцать четыре — двадцать пять лет. То есть спустя почти десять там, тринадцать лет... То есть со мной это произошло. Мне именно вот приснился этот сон, который я вспомнила. Мне приснилась эта местность, приснилась эта поляна. И вот ситуация, связанная с мужчиной, который распускал на меня руки... Она прям получилась точь-в-точь.

Аудиосообщение внезапно прерывается, через четыре часа респондентка отвечает текстовыми сообщениями, говорит, что эта история закончилась в 2010 г. Через несколько минут отправляет следующее голосовое сообщение.

[Соб.: Вы еще про какую-то оговорку говорили? (Вопрос задан с помощью письменного сообщения «ВКонтакте».)]

[Аудиосообщение.] Я не договорила по поводу этих двух снов, хотела бы дополнить. Значит, вот эта женщина, которая мне снилась, толстая женщина, да... я тоже когда этот сон вспоминала, потом сравнивала с реальными и очень сильно удивлялась. Дело в том, что когда я приехала в Москву, я жила тогда в Москве, не в Мытищах, вот... И когда я приехала в Москву, мы поселились с этим мужчиной у женщины, которая сдавала комнату в своей квартире. У неё была квартира, из коммуналки переделанная, вот... Эта женщина, она вот прям... вот абсолютно карикатурная такая дама была. Вот она такая толстая, она тоже занималась каким-то гаданием. Правда, я не помню, мне она, по-моему, не гадала вот за этот месяц, пока я у неё жила на квартире вместе с этим парнем... с этим мужчиной. Ну, она занималась гаданием, она была... страдала алкоголизмом, периодически у неё случались запои, но она, вот... это было её фирменное выражение. Она ко мне обращалась периодически вот так вот: «Ой, девка, ты там чего, того...» Вот у неё такое было, какое-то простонаречье там, я не знаю, как правильно сказать. То есть такое панибратское слегка, может быть, с позиции сверху ко мне обращение, потому что я была там молодой совсем, двадцать четыре года, а она уже такая тётенька на пенсии. Тётенька с очень интересной судьбой, вот. И я вспомнила и про то, что вот, мне приснилась вот эта толстая тётка, которая нагадала мне жениха, который будет меня бить. И сравнила её с вот этой женщиной, у которой мы жили. И это было прям вот очень похоже. А сон, который был с этими птицами и с вот этим прекрасным лесом, да, который я потом в итоге увидела здесь, в реальности, в Москве такой лес,

вот. Я его как бы для себя растолковала ещё тогда, и сейчас в принципе я как бы придерживаюсь этого мнения, что, видимо, это было такое как предупреждение, да, вот... заранее... Что вот это красота, которой я буду очарована, красота там самой Москвы, красота леса, в который я попаду, и красота ситуации, в которой я буду находиться, да... Какое-то очарование ситуацией... Что оно сменится вот печалью, сменится слезами такими горькими, можно даже сказать кровавыми. Так оно и вышло. Для меня на самом деле тогда история не закончилась, то есть я через месяц уехала от этого человека, но на этом наша история не закончилась. Там ещё на протяжении почти трёх лет были очень сложные отношения, со всякими страшными ужасами, вот. Кое-как я покинула эти отношения, отползла оттуда. Но я думаю, что вот эти птицы Сирина, ну как по мне, да, что они скорее были как раз предвестником этой долгой печали, долгого уныния, в которое я попала именно вот в отношениях с этим человеком. И я вот этот сон растолковываю так вот. Меня больше всего поразило именно, во-первых, точность местности, в которой я оказалась, то есть такая прям как бы... воссоздание этой местности во сне задолго до того, как я попала в принципе в этот лес. С точки зрения эмоциональной, да, то, что там появились вот эти птицы, меня тоже это поразило, что эти грустные птицы, моё настроение во сне, оно поменялось, когда я их увидела, вот... Такое вот состояние печали, разочарования. Так оно в жизни и получилось. И точность, вот прям точность, связанная с этим сном про женщину-Якубовича, которая мне это... Тётя, которая мне нагадала вот этого бьющего жениха. То есть я и реально с этой женщиной пересеклась, и действительно этот мужчина, с которым я жила и пыталась строить отношения, он бил меня, да, там было всё ужасно. Поэтому вот эти два сна, они, ну, как бы я их так вот растолковала для себя.

[Аудиосообщение приходит через 20 минут после предыдущего.] Помимо снов, которые можно назвать вещими, которые снились задолго до событий, потом они как бы повторились, можно сказать, да, в реальности, помимо этого была такая категория снов, точнее, я их отношу к такой категории снов, это сны, которые предупреждали о чём-то. То есть сложно их назвать вещими именно в плане того, что там повторились какие-то ситуации, или местность похожая, или люди похожие. Но там, скорее всего, эмоциональная такая история. Мне, например, накануне вот как раз отъезда в Москву из Оренбурга, когда я ехала к этому мужчине, к этому кухонному боксёру, и ещё не знала, конечно, что он кухонный боксёр, вот, мне снились два предупреждающих сна, я их проигнорировала и тоже вспомнила там уже потом. Анализировала их опосля. Один сон мне снился, как будто бы я при-

ехала в какой-то небоскрёб на встречу с неким неизвестным господином, поднялась на самый высокий этаж, где он меня ждал, вот, оказалась уже с ним там... какие-то апартаменты, даже вот не номер гостиничный, а просто вот какой-то... бизнес-апартаменты какие-то, вот, и этот человек у меня на глазах... Этот мужчина стал превращаться в чёрта. И мне стало так страшно... То есть у него появились рога, хвост, поменялся голос, он такой стал, ну, ужасный, страшный... Страшный голос, вот он что-то такое навязчивое, вот как будто бы пластинка заевшая... Одно и то же вот мне говорил там по типу, знаете, страдания, боль, кладбище, смерть, вот из этой серии вот. И я проснулась в таком ощущении, что вот это был ночной кошмар, такое очень неприятное чувство у меня осталось, а через пару дней мне приснился ещё один сон. Тоже это вот всё ещё до отъезда, то есть прям вот накануне отъезда, наверное, последние недели перед отъездом, мне приснился сон, что я некая средневековая дама, которая едет в карете, и рядом со мной ну как бы мои попутчики ещё, которые не в карете едут, а люди на лошадях скачут рядом. Кто-то меня там сопровождает вот... И среди вот этих сопровождающих есть женщина, которая там она компаньонка моя, то ли ещё кто-то там вот... И я тоже знаю, что это не совсем женщина, хотя она не превращается ни в кого, она в шляпе с чёрной вуалью такой закрытой, вся закрытая, то есть у неё там не видно вообще ни сантиметра её тела, у неё там руки в перчатках, длинные рукава там, ноги скрыты платьем. И она скачет прям вот около меня. И я понимаю, что это не женщина, вот как и в предыдущем сне. Только там происходило превращение, что я как бы поняла, что этот человек — это не человек, а какое-то зло, да... Вот он в чёрта превращается. А это мне вот просто... Я еду в этой карете, выглядываю в окошко, вижу эту женщину, которая прям, знаете, такая, ноздря в ноздрию следует, прям параллельно с этой каретой, смотрит на меня, я не вижу её лица, но чувствую, что она смотрит на меня, и я понимаю, что это не совсем женщина. Точнее, совсем не женщина, что это какое-то зло там, исчадь ада, знаете. И что это меня преследует. Мне становится не по себе, я снова там как бы прячусь в этой карете, закрываю там шторку. Но я чувствую, что она вот преследует меня. И это нечто как бы меня преследует. И тоже после этого, ну, после пробуждения, вот это ощущение такого чего-то неприятного, как будто бы мне приснился кошмар, хоть я вроде там ни маньяков, ни каких-то монстров, даже вот как во сне с этим чёртом, там не было вот. А потом уехала в Москву, и там уже стало всё происходить... Всё вот это вот закрутилось, завертелось. И у меня были ужасные отношения с этим человеком, он стал меня бить. И я предполагаю, поскольку это я говорю, повторяю, что затянuloся на целых три года... Я предполагаю, что вообще вот

все эти сны, и вот эти два накануне отъезда, и те два, которые мне снились задолго до самих событий, это вот как бы было, да, такое предупреждение, обманка. Я ещё вот почему на это так акцентирую внимание... Дело в том, что... Я имею в виду на свою историю с этим мужчиной... Потому что чтобы не было ощущения, ну как сказать, несоразмерности. То есть вот этот человек, с которым я жила, этот мужчина, с которым я была на протяжении трёх лет, он реально представлял мне опасность. На самом деле я из этих отношений вылезла просто укатанная в асфальт. У меня на память от этих отношений остались два шрама на лице. Они не очень заметны сейчас уже и заметны только при близком расстоянии... рассматривании, да, меня. Но они есть. Один там в районе лба, второй шрам у меня над губой. Он более заметен, его почти все всегда замечают. У меня сколоты зубы передние, которые мне пришлось наращивать. У меня... Ну, то есть вот уже я только подсчитываю и как бы озвучиваю физические увечья, да... Понятно, что в психологическом плане там было ещё гораздо хуже. То, что невозможно продемонстрировать, невозможно показать эти раны психологические. То есть вот то, что мне снилось вот эти там страшные какие-то образы этих птиц Сирина, огромная такая давящая печаль... Вот после этого сна, да. И в самом этом сне. То, что мне снился чёрт, то, что мне снилась эта женщина, которая не женщина, а какое-то нечто, меня преследующее. Оно реально для меня оказалось соразмерным. Я, в эти отношения попав, попала в настоящую мясорубку. То есть вот эти все, не знаю, как истрактовать, эти символы все, которые во сне мне явились... Но они для меня были предупреждением чего-то такого трагического. И даже, я бы сказала, фатального. То есть я просто по чистой случайности, я так считаю, вырвалась от этого человека, потому что к моменту, когда я от него уже уходила, всё как бы, ну, всё катилось в одну сторону. Вот реально в сторону кладбища. То есть там было всё очень страшно и печально, вот... Вот такие два сна ещё мне приснились накануне отъезда. И вот это так было.

Далее происходит обмен письменными сообщениями «ВКонтакте».

[А вы самостоятельно истолковали? Или где-то смотрели сонники и т.п.?] Самостоятельно. Я ориентировалась на свои ощущения. Очень интересно поделиться своими историями. В вещи сны верю, хотелось бы, чтобы они были предвестниками чего-то хорошего.

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянской материале XX–XXI вв.)», поддержанного грантом РГГУ (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Екатерина Александровна Краснова,
студентка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

«БУДТО КУСТЫ МАЛИНЫ ЕЁ ГОЛОСОМ ГОВОРЯТ»: ОБРАЗЫ УМЕРШИХ В РАССКАЗАХ О СНАХ

В марте — апреле 2020 г. я провела ряд интервью с проживающими в городах женщинами, средний возраст которых 40–46 лет. Некоторые записи были сделаны с помощью дистанционных средств связи — телефона, текстовых и голосовых сообщений в социальных сетях. В письменных текстах исправлены орфография и пунктуация. Многие респонденты описывали сны об умерших родственниках, которые осмыслили в соответствии с существующими представлениями об инобытии. Данные типы рассказов о снах (иномирные сны) были подробно описаны в книге Е. В. Сафронова¹. Автор классифицировал эти сюжеты в зависимости от центральной акции (специфического действия, вокруг которого построен сюжет) иномирного персонажа. Собранные мною тексты, которые приведены ниже, вписываются в эту классификацию. В первых двух рассказах прослеживается единый сюжетообразующий блок ухода в иной мир (в первом — прощание и сообщение о своем «уходе», во втором — сама акция ухода в иной мир). В третьем сне эта линия несколько видоизменена и показано, как умерший человек уводит за собою ныне живущих (и впоследствии умерших). Также в некоторых снах прослеживается отклик персонажа на происходящее с информантом в настоящем (в виде указания на нарушение, предзнаменования, благословения и т.д.). Помимо умерших, которые чаще всего выступали в качестве иномирных персонажей, в одном из рассказов упоминались инопланетные существа, которые забрали человека с собой, и впоследствии оказалось, что этот человек умер. То есть уход в иной мир, образ смерти в данном сне — это перемещение, судя по всему, на другую планету или, быть может, в некую реальность, отличную от нашей, но сосуществующую с ней (так как инопланетяне говорили о том, что человек будет жить, но обратно он не вернется).

Особый интерес вызывает описание внешнего вида умерших, необычность которого может иметь символическое значение, соответствовать представлениям о жизни на том свете. Некоторые информанты видели умерших родственников счастливыми, предполагая, что на том свете им хорошо: «Попала под хорошее покровительство» (№ 1). Это прояслялось прежде всего во внешнем виде, в эмоциональном фоне: «Пришла ко мне такая довольная, улыбается» (№ 1). Или,

напротив, внешний вид говорил о том, что «там» умершему чего-то не хватает, что он пришел с просьбой: «Оксана, я так замерзаю здесь, одень меня, пожалуйста» (№ 4). Во многих рассказах умершие родственники информантов предстают не в собственном облике, а принимают иной образ, частично или полностью отличный от настоящего. Например, умерший человек предстает во сне ребенком, принимает образ лошади, растения (кусты малины). Образ ребенка, подростка возникает в двух представленных мною текстах; в одном рассказе образ персонажа изменяется в течение нескольких снов: «...приходила ко мне: сначала в возрасте тринадцати лет, потом возраст становился всё меньше, меньше, меньше...» (№ 1); в другом рассказе умерший предстает во сне значительно моложе себя: «Приснилась мать, но прям о-очень молодая, как девочка, будто бы я её старше, и я её вела за руку» (№ 5). А в одном из текстов умершая мать, являющаяся сновидице в течение 40 дней после смерти, проходит некое внешнее преобразование, что, судя по всему, говорит либо о ее преобразении в ином мире, либо о процессе перехода в иной мир: «Первые несколько снов после смерти она виделась во снах в каких-то отрепьях. С каждым последующим сном одежда ее становилась всё лучше, лицо прояснялось...» (№ 2).

1. Я этот сон видела в 20 лет. И сегодня мне 50 — и я его помню. Когда мне было 19, у меня умерла сестра. Ей было на тот момент 15 лет. Потом, после её смерти, я начала видеть сны... Она приходила ко мне: сначала в возрасте 13 лет, потом возраст становился всё меньше, меньше, меньше, где-то лет до трёх. И потом какое-то время был перерыв, и вдруг однажды она приходит ко мне во сне, но ей на тот момент, во сне я уже вижу, как будто лет 15. Это она уже взрослая, сформировавшаяся. Пришла ко мне такая довольная, улыбается. И пришла не одна, а с молодым человеком. И как бы говорит мне: вот, я выхожу замуж — и я ухожу. И этот молодой человек — это как бы брат жениха, я не знаю, мужа... И она пришла сюда с ним, и не то что они её держат и не отпускают, а вот, наоборот, такое хорошее покровительство. Попала она под хорошее покровительство. И теперь она собралась и ушла. В принципе с тех пор я её больше не видела.

[То есть ты её видела счастливую во сне?] Да, я её видела счастливую. Она ушла от нас. Счастливая. У неё теперь как бы другая жизнь... она ушла. Всё [СЛВ].

2. Умершие мне практически никогда не снятся. Исключение составляла мама, которая очень часто снилась в течение сорока дней после своей смерти. Затем всё меньше, до девяти месяцев после смерти. Потом [снова приснилась] незадолго до годовщины. И всё. Каждый раз, когда она мне снилась, я сильно заболела. Мама страдала деменцией. Первые несколько снов после смерти она виделась во снах в каких-то отрепьях. С каждым последующим сном одежда ее становилась всё лучше, лицо прояснялось, становилось более осознанным, возвращалась речь. То есть произошло как бы процесс её психической и физической регенерации в «послесмертии».

В конце всё было, как в кино показывают. Огромная широкая мутная река. Мама стоит по бедра в ней и тянет меня за руку: пойдём со мной. Я вырываюсь и говорю, что нет, не пойду. И говорю ей — вон лучше посмотри: твоя мать уплывает, лучше позаботься о ней. Она оглядывается, и далеко по реке уплывает её мать, моя бабушка. Мама отправляется вслед за ней. После этого эпизода она снилась мне один или два раза, уже, кажется, без серьёзных последствий для моего здоровья [ИЛ].

3. У меня умер отец. Мы его похоронили, а я была беременная. И вот после похорон у меня начались схватки, и я поехала рожать. Через два месяца моей дочери поставили порок сердца. И мне очень часто начал сниться отец: мол, дай я с ребёнком понаблюдаю. Я ему говорила: «Нет, нет, пап». И вот однажды мне снится сон с лошадью. Папа мой на телеге приезжает, и на этот раз я ему разрешила с Надеей понаблюдаться. Он посадил её, и она прямо едет, ножками болтает. Он оглядывается и уезжает вдаль. А я ему кричу вслед: «Пап, пап! Надя-то...» — и всё... Он поехал и забрал её. И спустя несколько дней её не стало. Четыре годика ей было.

В этот же день, когда Надя умерла, [накануне смерти] моей сестре приснился сон. Прилетели, говорит, инопланетяне и ей говорят: «Ну, кто больной [у вас]?» Она отвечает: «У меня у сестры дочку вылечите, пожалуйста». Они говорят: «Мы её вылечим, мы её заберём, но обратно не вернём. Но она будет жить». И сестра говорит: «Я утром просыпаюсь, и ты звонишь, что Надя умерла».

И когда мама у меня умирала, мне приснился сон, как будто я дома, зашла и смотрю в окошко: [вижу] лошадь ходит под окном. И я ещё эту лошадь прогоняю, прогоняю. Наверя я пришла к маме и говорю ей: «Мам, мне лошадь приснилась, вокруг нашего дома ходит-ходит, я её прогоняю — она не уходит». А она мне отвечает: «Вот у нас Саша болеет, может, с ним что случится...» И потом через день мама умерла. Оказывается, я потом почитала, лошадь — это как бы папа пришёл за мамой [КСП].

4. У меня свекровь была. Она умерла. И одно время были у нас большие проблемы с мужем, я думала о том, что надо развестись.

И сразу мне приснилась свекровь: как будто она в больнице лежит, на каталке, и вдруг встаёт и мне пальцем грозит. Наверное, был знак, чтобы я не разводилась.

Потом, лет через пять, был у меня такой же порыв развестись с мужем, и опять приснилась свекровь. [И тоже пальцем грозила?] Ну, не пальцем грозила... но тоже было какое-то действие в ту сторону, что «нельзя». [То есть был какой-то знак, жест, которым она показала, что нельзя этого делать.] Да, да. Как бы: «Не оставляй его». Вот и всё, больше каких-то знаковых снов у меня не было.

[А когда ваша свекровь в больнице появилась, она, получается, в коридоре была?] Да, в коридоре. Как будто лежала мёртвая на каталке. И потом она встала и молча, без слов, просто погрозила пальцем.

А, ещё один раз мне приснилась моя мама. Очень хорошо я запомнила этот сон. Мы маму похоронили, была зима, мы ей не сделали надгробие, не сделали могилу, ничего не сделали. И она приснилась, и мне говорит: «Оксана, я так замерзаю здесь, одень меня, пожалуйста». И вот весной я сразу поехала поставила ей памятник, могилу обустроила, и после этого она мне больше вообще не снилась. [А вы не помните, как ваша мама выглядела во сне?] Ну, как замёрзший человек. То есть она там дрожала от холода, ну, выглядела как мёрзнувший человек. На ней было просто платье. Но не то, в котором мы хоронили. Какое-то другое платье. Но выглядела она тоже просто как живой человек [КОЛ].

5. Сны я вижу только с теми родственниками, с которыми была очень крепкая связь. Прабабушка начала сниться буквально в первые дни после смерти, чем очень пугала меня. Мне было-то [всего лишь] одиннадцать лет. Как-то вслух я просила не сниться мне, ходила в церковь... И я перестала видеть вообще с ней сны.

Потом я переехала в другой город, и меня мучили некоторые вопросы, и я буквально просила дать ответы. Снился дом (в котором мы, собственно, жили с прабабушкой), она снилась как ни в чем не бывало, я с ней делилась отметками, как закончила школу... Также она снилась, отвечая на мои вопросы, чтобы я успокои-

лась и смирилась с продажей этого дома, причём [говорила] не явно она, а будто кусты малины её голосом говорят... Теперь этот дом мне почти всегда снится, я как бы в него возвращаюсь, как в детство, правда уже понимая, что он не мой. И прабабушка последний раз снилась счастливая, весёлая, смеющаяся, я как бы понимала, что ей «там» хорошо и спокойно, и мне стало легче. Я отпустила ситуацию.

Что касается родителей и бабушки. Приснилась мать, но прям о-очень молодая, как девочка, будто бы я её старше, и я её вела за руку, крепко держала, буквально тащила силком от дома, а она ворчала и возмущалась, что я её не забрала. А я твердила, как заведённая, что, если бы она не пила, я бы её забрала, мол, завязывай с выпивкой и я заберу (это уже после смерти её было), потом она отбросила мою руку, умчалась обратно, я вроде как пошла за ней и увидела бабушку, сидящую возле дома, и она меня зовет, мол, глянь, как выглядит наша жизнь, я подхожу и вижу экран типа телевизора старого, а в нём хроника нашей жизни (точнее, её), и она говорит, что все свои ошибки можно увидеть, каждый кадр посмотреть — и так всю жизнь. И помню, что держу её за руку и прям ощущаю реальное тепло, даже маникюр [у нее был], как она делала (это с учетом [того], что я её на тот момент лет десять не видела уже). Потом проснулась.

Отца почти не видела, так, мельком если, он, по-моему, больше сестре (моей тётке) снится. Мне приснился отчётливо его голос, когда мы с мужем планировали жениться, он будто позвонил мне, а потом позвонила отдельно мать и они как бы благословили или одобрили [мой] выбор.

Из недавних снов: приснился отец после моего похода в церковь, я там и свечи ставила, и сорокоуст заказывала, и он мне приснился в эту же ночь, и чувство было покоя, счастья, довольства. Хоть мы и не общались, а просто были рядом. То ли на лодке плыли, то ли как...

Вопросы из прошлого ещё, конечно, появляются, но снятся мне родственники не так часто... Но если и снятся, то [возникает] ощущение абсолютного присутствия, вплоть до запаха тела, когда обнимаю, ощущение кожи, голос — всё как было...

Притом что их нет уже больше десяти-пятнадцати лет...

В плане «иномирной жизни» могу сказать только про прабабушку: есть ощущение, что ей там хорошо либо она переродилась.

Про остальных ничего не могу сказать, нет никаких ощущений. Но отец снился через какое-то время тёте (не помню, когда конкретно после смерти) и сказал, что больше на земле находиться не может и его ждет то ли новая жизнь, то ли что-то ещё [РМС].

6. Мы с Саньком начали встречаться. И через пару лет, перед тем как я забеременела, мне приснилась его бабушка. Она мне не просто приснилась, она приснилась именно нарядная: в красивом малахитовом кружевном платье, с причёской, накрашенная. И она стояла с какой-то маленькой, невысокой бабушкой, та была в белом платке, одетая во что-то светлое. И она приснилась и сказала: «Я тебя приняла». Где-то через полгода я забеременела. И мы с парнем поженились [ВВЭ].

Примечания

¹ Сафронов Е. В. Сновидения в традиционной культуре: Исследование и тексты. М., 2016.

Список информантов

ВВЭ — Васильева Виктория Эдуардовна, 29 лет, зап. в Чебоксарах, 2020 г.

ИЛ — Инна Леонидовна, 49 лет, интернет-переписка (информант находился в Екатеринбурге), 2020 г.

КОЛ — Краснова Оксана Львовна, 51 год, обр. ср. спец., зап. в Москве, 2020 г.
КСП — Краснова Светлана Петровна, 55 лет, зап. в Чебоксарах, 2020 г.

РМС — Романова Марина Сергеевна, 27 лет, интернет-переписка (информант находился в Сургуте), 2020 г.

СЛВ — Степанова Лариса Валерьевна, 50 лет, зап. при телефонном разговоре (информант находился в Чебоксарах), 2020 г.

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», поддержанного грантом РГГУ (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Софья Сергеевна Ковалевская,
студентка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

ОБРЯД «КРЕЩЕНИЯ ЗА УМЕРШИХ» У ЧЛЕНОВ ЦЕРКВИ ИИСУСА ХРИСТА СВЯТЫХ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ И СВЯЗАННЫЕ С НИМ СНОВИДЕНИЯ

Церковь Иисуса Христа Свя-
тых последних дней появи-
лась в середине XIX в. в США.
Основатель Церкви, пророк Джозеф

Смит-младший, утверждал, что на-
шел священные писания, спрятанные
ангелом Моронием недалеко от совре-
менного города Нью-Йорка. Согласно

этим писаниям, после распятия Иисус Христос посетил Американский кон-
тиент, который был населен народом,
известным как нефийцы. Нефийцы, по-
томки одного из 12 колен Израилевых,
были вынуждены покинуть Иерусалим,
чтобы спастись. Они переплыли «боль-
шое море» и оказались на территории
Северной Америки. Знаменитая «Книга
Мормона» была продиктована Джозе-
фом Смитом-младшим, утверждавшим,
что это перевод древних летописей
на неизвестном языке. Особое место
в религии занимает вера в то, что Бог
говорит со своими детьми, отвечая на

их молитвы. В Церкви Иисуса Христа Святых последних дней существуют таинство крещения, рукоположение, причащение хлебом и водой и другие храмовые таинства¹.

Через 13 лет после основания Церкви, в 1843 г., Джозеф Смит призвал для служения в миссии в России Джорджа Дж. Адамса и Орсона Хайда. Однако их планам не было суждено сбыться из-за гибели Джозефа Смита. 9 июня 1895 г. были крещены в Неве Иоганн и его жена. Это первые известные новообращенные в России. К 1900 г. в Кёнигсберге (с 1946 г. — Калининград) был сформирован приход. Дальнейшему росту Церкви Иисуса Христа Святых последних дней в России помешала революция. В 1959 г. старейшина Эзра Тафт Бенсон, член Кворума Двенадцати Апостолов, который в то время был министром сельского хозяйства Соединенных Штатов Америки, посетил в Москве Центральную баптистскую церковь и выступил там с проповедью. В 1989 г. миссионеры крестили нескольких граждан СССР в Италии, Венгрии и Финляндии. После распада Советского Союза волонтеры снова прибыли в Санкт-Петербург. Церковь была официально признана в России 28 мая 1991 г. В связи с принятием нового Федерального закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» она была перерегистрирована².

Одной из особенностей Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, отличающих ее от множества других религиозных направлений, является «крещение за умерших» родственников. Это очень важный обряд, так как основные постулаты религии ориентированы на семью и поддержание тесной связи между поколениями, а также между близкими и дальними родственниками. Само по себе крещение, согласно священным писаниям мормонов, является лишь возможностью для людей, ушедших из жизни, не успев принять Евангелие Иисуса Христа, сделать это, так как крещение — это одно из основных таинств. Считается, что дух умершего может принять крещение или нет. Процесс крещения происходит в храме, в купели. Совершает обряд крещения один из носителей священства. Женщина крестится вместо умершей женщины, мужчина — вместо умершего мужчины. Фактически происходит то же самое крещение, но вместо другого человека³.

В 2020 г. я посетила несколько приходов Церкви СПД в Москве (Средний Овчинниковский переулок, 14) и Санкт-Петербурге (Набережная реки Фонтанки, 56). В ходе интервью с верующими мне удалось записать рассказы о сновидениях, в которых отражены их религиозные представления. Особого внимания заслуживают сюжеты снов

об умерших, приснившиеся после описанного выше таинства их крещения.

Приведенные ниже тексты записаны в Москве.

Когда дедушка умер, моей бабушке⁴ приснился сон. Дедушка был мусульманин и не признавал Церковь. Он запрещал креститься бабушке и не хотел сам. После его смерти она сразу крестилась. После крещения ей приснился сон, что он [дедушка] строит храм и в этом храме есть дверь. И он говорит бабушке: «Я не могу туда зайти. Как туда зайти?» А бабушка ответила ему: «Ничего, скоро откроешь». Спустила какое-то время мы сделали таинства за дедушку в храме. Надеюсь, мы помогли ему открыть дверь в храм [1].

В августе 2019 года, когда мы с молодёжью совершали храмовую поездку в Финляндию. Там мы выполняли таинства за наших умерших родственников и других людей. В ночь с 7 по 8 августа мне приснился сон, что я провожу время со своей прабабушкой. И я помню, что примерно за две недели до храмовой поездки мы с моей бабушкой разговаривали об этой прабабушке. Прабабушку, маму моего дедушки, звали Мария. Мария была невероятным человеком, и моя бабушка всегда брала с неё пример. Когда началась Великая Отечественная война, Мария смогла сохранить свой оптимизм и, по сути, спасти семью. Я даже видела её фотографии. Так вот: в этом сне я познакомилась с Марией. Однако в этом сне всё было чёрное, как будто бы пустота и такое чёрное помещение. Сон начинается с того, что я ничего не вижу. И потом она выходит и здороваются со мной. Весь этот сон был похож на реальность: было ощущение того, что я могла спросить её обо всём, что хотела. Тем не менее сон закончился плохо. На следующее утро, когда я вошла в воду, чтобы совершить таинства крещения за родственников, первая карточка была с именем той самой Марии. Я была безумно рада, что смогла креститься за неё и, возможно, спасти [2].

В августе 2019 года мы с молодёжью из России поехали в храм, который находится в Финляндии. Там мы выполняли таинства крещения за умерших. Я сделала крещение и конфирмацию за папину бабушку, мою прабабушку. В эту же ночь моему папе приснилась эта бабушка, за которую я делала эти таинства. Во сне бабушка рассказывала папе о том, как ей было плохо, но потом, в какой-то определённый момент, она резко изменилась: она поменяла свою одежду, она зачем-то переобулась (папа до сих пор не может понять). Она переоделась в белые одежды, надела венки и ушла в небо. Также она, уходя в небо, взялась за руку со своей мамой, за которую были совершены таинства ранее. Папа [отец респондентки — член Церкви] интерпретировал сон как начало очищения грехов и, можно сказать, начало новой жизни в другом мире. Когда я приехала домой,

мы решили собраться семьёй и пригласили папиных родителей. И, когда папа решил рассказать вот этот сон, моя бабушка, папина мама, сказала, что ей приснился такой же сон в точно таких же деталях. Благодаря этому мы поняли, что эти таинства действительно работают, мы получили особое свидетельство: люди действительно могут сделать выбор в ином мире, принять Евангелие или нет, если не успели сделать это в жизни по тем или иным причинам. Я рада, что смогла креститься это за неё, потому что теперь она счастлива и я знаю это! [3].

Так как я с детства в Церкви, у меня было много спорных моментов, когда мне не очень хотелось делать что-то церковное и я часто совершала какие-то ошибки. Однажды ко мне пришло осознание через сон. До этого сна произошли несколько событий, из-за которых я решила, что хочу следовать за Церковью. Сон заключался в том, что Иисус Христос пришёл на землю. Получается, что это всё было правильно [пришествие Христа], а я, осознавая это, неправильно себя вела. Это было тоже своего рода толчком последовать за пророками и принять Евангелие. После моего осознания я заметила, как моя жизнь стала другой, я думаю, что события до сна, сновидения и моё последующее принятие Евангелия взаимосвязаны [4].

Примечания

¹ См.: *Нартов А. Н.* Предпосылки становления Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны) в России постперестроечного периода // Всероссийский фестиваль науки НАУКА 0+: XXI Международный конф. студентов, аспирантов и молодых ученых «Наука и образование» (г. Томск, 17–21 апреля 2017 г.): В 5 т. Т. 4: История. Философия. Культурология. Социальные науки. Томск, 2017. С. 103–109.

² Там же. С. 106–107.

³ Baptisms for the dead // The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. URL: www.churchofjesuschrist.org/topics/baptisms-for-the-dead?lang=eng.

⁴ Бабушка рассказчицы — член Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, 64 года, род. в Омске, образование 9 классов.

Список информантов

1. Жен., 22 года, род. в Омске, неоконченное высшее образование (бухгалтер, 3-й курс).
2. Екатерина, род. в Омске.
3. Елизавета, род. в Омске.
4. Жен., 22 года, род. в Москве, неоконченное высшее образование (клинический психолог, 3-й курс).

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянской материале XX–XXI вв.)», подержанного грантом РГГУ (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Георгий Сергеевич Махрачев,

магистрант Тамбовского гос. ун-та им. Г.Р. Державина

Татьяна Владимировна Махрачева,

канд. филол. наук, Тамбовский гос. ун-т им. Г.Р. Державина

«НА НИКОЛУ СЕЮТ ПРОСУ...»: ДНИ НИКОЛАЯ УГОДНИКА В НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

День святого Николая на территории Тамбовской области отмечается 6/19.XII (память Николая Чудотворца, архиепископа Мир Ликийских) и 9/22.V (перенесение мощей). Каждая дата маркирована специальными названиями, однако есть номинации, которые являются общими для обеих дат и употребляются повсеместно. Среди них хрононим, образованный от имени святого, — *Н(М)икола, Николы* (Знам.)¹ и конструкции, представляющие собой словосочетание «притяж. прил. + *день*» и т.д.: *Н(М)иколов день* и *Николин день*. Последняя получает распространение преимущественно на северо-востоке области (Морд., Морш., Первом.). Наряду с ними периодически встречаются агнонтропонимы *Николай Угодник* (Увар.), варианты *Никола Угодник* (Староюр.) и *Николай Чудотворец* (Первом.). И только номинации, указывающие на сезонную приуроченность, дифференцируются в строгом соответствии с конкретной датой: *Никола Весенний* (Расск., Староюр.), варианты *Никола Вешняя* (Знам., Самп.) — 9/22.V и *Н(М)икола Зимняя* (Морд., Петр., Расск., Сосн., Староюр.), *Никола Осенняя* (Знам.) — 6/19.XII.

Отмечая место этих дней в календарной системе, подчеркивая их статус, жители неизменно указывают на то, что они *годовые*² (Морд.), *коренные* (Морш.), *основные* (Морш.), *в кругу* (Первом.), т.е. находятся в одном ряду с самыми значимыми, великими праздниками, образующими «каркас» празднично-календарной системы в южнорусской (тамбовской) традиции. Нередко к названию праздника добавляют определение *большой* (Морш., Петр., Расск., Староюр.), которое, как правило, используется в тамбовской традиции применительно к двенадцати праздникам и указывает на их значимость. Такое отношение к этим датам во многом формировалось вследствие того, что почитание Николая Угодника в крестьянской среде стоит в одном ряду с почитанием Христа и Богородицы. Отношение к святому, как правило, отражается в эпитетах, которыми обозначают связанные с его почитанием дни: *серьезные* (Инж., Первом.), *строгие* (Староюр., Увар.) и даже

грозные (Увар.). Во многих селах эти дни являются *престольными* праздниками.

Появление таких определений, как *злые* (Петр.) и *сердитые* (Староюр.), в большей степени свидетельствует не об аксиологической характеристике дней, святого или его деяний, а о метеорологических особенностях в эти временные отрезки: зимой это связано с морозами, а весной — с заморозками:

Две Казанские, это я знаю: весенняя [день Казанской иконы Божией Матери (обретение) 8/21.VII] и Казанская зимняя, Никола Весенняя и Зимняя Никола, сердитая, самая морозная. [А почему она сердитая?] А потому что сердитая, морозы — страсть, значит, она сердитая. [А когда бывает этот праздник?] Зимой, а в каком месяце — я не знаю. Видишь, приметы — и вот тут сходится [КМИ-2].

В народной среде обе даты связаны между собой, а приуроченные к ним действия, легенды, поверья в большей степени наделены профанно-прагматическим значением. В этой связи показателен контекст, зафиксированный нами в Сампурском районе. Респондент предпринимает попытку объяснить наличие двух дней св. Николая:

[Какой престольный праздник в вашем селе?] Никола. Девятнадцатого декабря. Раньше была Вешняя Никола вот, она двадцать первого³, значить, этого, мая, бываить, двадцать первого мая, мая Никола Вешняя. Вот. А потом её перменили на декабрь. Раньше вино-то не пили, а землю обрабатывали, и это, как праздник подойдёт вот престольный, они гуляют. А это, весной-то гулять-то, прогуляешь, а када ж сеять, када ж всё делать. И вот перевяли её на декабрь, тады нечего делать-то, они по неделе и гуляют. Они это, ну, гуляют, вот ну пьют-то. <...> Тады работали-то на лошадях, техники-то не было, а они так-то, вот как щас, каждый день пьют-то, а тады-то они в год раз, на праздник. Ну. И уж они возьмуться гулять, то погулять. Они там не напьются, чтоб подрасться, а чтоб песни, повеселиться им. Вот как раньше жили... [РАФ].

Описываемые даты содержат запреты, связанные в первую очередь с повседневными видами деятельности,

такими как стирка, уборка, прядение и ткачество, а также молотьба, починка кровли. По рассказам, наказание за нарушения запретов следовало со стороны святого угодника незамедлительно и чаще всего проявлялось в виде тяжелой болезни и даже смерти нарушителя запрета⁴.

[Что означает выражение «грозный праздник»?] А чтоб ты его почитала, чё ты на него будешь делать, он тебе может наказать всегда. У мене тогда мужик, на Миколу пришла одна женщина вдовая, крыть там у ней сарайчик, чего, соломой. Я говорю: «Не ходи, праздник, грозный праздник. Не надо, после тогда пройдёшь». Нет, она просила, туды-сюды, ну, пошёл. Десять рублей уж заработал. Через два дня его прямо парализовало. Да. Парализовало. Говорю: не ходи, не надо, Господь тебя накажет за это, Николай Угодник, его почитать. Он грозный праздник, ага. Вот это Николин Отец будет завтра, а в этот день будет Микола [ЛПТ].

Запреты распространялись и на половые отношения — считалось, что дети, зачатые в этот день, могут родиться с различными патологиями:

У нас, значить, один, тады ходили на шашашку, мужья-т вот наши куда... заработать, щас вот в Москву е... ехать на подработку, а тада по сёлам ходили, струбья [срубь] рубили, дома отде... отстраивали [нрзб.]. Муж уйдёт, и жана тут, молодья, всё были, оттуда муж, пришли, под праздник, Никола была, Никола, пришли. Искупались он, <...> и жана искупаласи, а ведь чё жа, природа, он иё зовёт, она: «Ой, да щё ж ты, Андрей, это, грех-то, грех». А он говорить, что не могу, не могу. И щё ж, деточка, над ж ей этот день забеременеть. Ну ж они щё ж, наговелись, ну, в охоте-т были, я уж вам не стесняюсь выдавать всё, вот, глупого родили. <...> Нельзя, деточка, у... упрашвайтя, говоритя, говоритя, зараньше предупреждай, давай вперёд иль как-нибудь после, а забеременейшь на этот день, нехороший. А один, одна тож тах-т родила, эт какой-т парлизованай как всё равно, да. <...> Да, прям вот под Николу, пришёл он под Миколу, под праздник, а Николай Угодник, Николай Чудотворец — эт ведь <...> чин большой, большой Бог-то, вот, он сотворяить великии чуды, Николай Чудотворец. Николай Угодник, и вот он сотворил чуду, щёб люди знали, знали, щё грех, эт большой грех, прощенья нету, вот [УГД].

Несмотря на некоторую схожесть в праздновании двух дат, каждая из них имела свой праздничный сценарий.

Так, *Никола Зимний* воспринимался как последний заметный праздничный день годового цикла:

Никола, Никола это девятнадцатого декабря, Никола, вот. С Николы... это Зимний

Никола называется, на Николу уже, считай, там уже за Николой идёт Рожаство, Никола — это уже мороз крепкий, и вот его назвали Николаем, праздник, там морозы уж, это последний... кончаются, потом начинаются снова Рожаство, Новый год. Это уж Новый год начинается, снова начинаются, эти ж праздники идут [ЕРВ].

В большинстве районов он составлял определенное семантическое единство с двумя предшествовавшими ему календарными днями, каждый из которых хотя и имел самостоятельное название в Тамбовской области: *Варвара-мученица* (17.XII) (Знам., Мич., Староюр.) и *Николин Отец*⁵ (18.XII)⁶ (Знам., Первом.), но примыкал к *Николе Зимнему*, который оказывался наиболее заметным среди них, поскольку сохранял запреты, наказания, обрядовые действия. Значимость этого дня была мотивирована его астрономической ориентированностью, поскольку именно с ним ассоциировалось зимнее солнцестояние. Воспринимая день *Никола Зимнего* как сезонный рубеж, тамбовские крестьяне соотносили его с завершением календарного года, межсезонья, установлением определенных этапов санного пути и окончательным наступлением холодов, сопровождающихся сильными морозами. Период зимнего солнцестояния считался идеальным временем для предсказаний и гаданий. В этот день внимательно следили за погодой и особенно за осадками. Так, обильный иней на деревьях или дождь со снегом, получивший на территории области название *чичер*, предвещал богатый урожай хлеба на предстоящий год⁷.

С раннего утра празднично одетые крестьяне посещали церковную службу, а в середине дня накрывали праздничный стол, ожидая родных. Из обрядовых блюд, которые готовили в этот день, нам удалось зафиксировать лишь *лушенцы* (Бонд.) — постное мучное изделие с добавлением лука, и блюда из рыбы, в остальном праздничный стол не отличался от традиционного с характерным набором праздничных блюд. Следует отметить, что и в тех селах, где праздник не был престольным, его проведение нередко растягивалось на два-три дня из-за приезда родственников и долгих разговоров за столом. Нам не удалось зафиксировать ни единого свидетельства, говорящего в пользу бытования знаменитых *мужских братчин, пиришеств*, отмечаемых в севернорусских селах по случаю почитания святого, отличительной чертой которых было пьянство, носившее ритуальный характер [2. С. 349; 1. С. 281, 283 и др.]. Жители области упоминают лишь об умеренном употреблении хмельных напитков.

Ближе к вечеру молодежь организовывала кулачные бои, известные больше как *кулачки*, которые, начинаясь с *Никола Зимнего*, продолжались во время

Рождества, Крещения и заканчивались лишь на Масленицу. Но если на Масленицу кулачные бои носили масштабный характер и могли проходить несколько дней подряд с сохранением разных видов боя, например, на *любца* (один на один), *стенка на стенку* (между жителями одного села или одной возрастной категории), вариант: *край на край / партия на партию* или *село на село* (в этом случае команда составлялась с учетом территориальной принадлежности участников) и др., то на *Николу Зимнего* участники ограничивались непродолжительным по времени боем, как бы пробуя свои силы и примеряясь к будущему противнику.

День *Никола Зимнего* признавался удачным для накоплений и получения прибыли, в этот день было принято производить расчеты с пастухами, поскольку пастбищный сезон считался завершённым, и продавать на ярмарках рыбу и зерно из нового урожая⁸.

Покровительство святого Николая, распространявшееся и на водную сти-

хию, осмысливалось тамбовскими крестьянами на севере области (Морш., Сосн.) как залог удачного улова и предопределяло действия этого дня. Рыбаки отправлялись за уловом, который по возвращении домой делили на две части: одну готовили для себя, а вторую несли продавать на ярмарку.

В период с *Покрова* (1/14.X) до *Михайлова дня* (8/21.XI), когда сельскохозяйственные работы в целом уже прекращались и молодежь получала возможность собираться в избах с повседневными видами работ (прядение, шитье, ткачество), начинали *засиживать вечера*. В этот период большое внимание уделялось выбору партнера, образованию пар. В разных районах сватовство и начало свадебного сезона совпадало с разными датами, в большинстве сел Сосновского района⁹ оно приходилось на день *Никола Зимнего*.

Таким образом, в тамбовском народном календаре день 6/19.XII маркировался и признавался значительным, поскольку соотносился с зимним



Перед домашним иконостасом (с. 1-я Иноковка Кирсановского р-на). 2016 г. Фото А. С. Якушиной

солнцестоянием. Воспринимаемый как сезонный рубеж, он подводил итог разным видам трудовой сельскохозяйственной деятельности и в целом уходящему году, открывая новую страницу календаря.

Зафиксированная нами структура праздничного сценария *Николаи Вешнего* (9/22.V) была типична для русской традиции и начиналась с приготовления к праздничному столу и посещения церкви. В этот день или накануне в Рассказовском районе обязательно резали кур, затем их готовили, делали холодец. Интересны упоминания жителей сел Сосновского района о том, что по изобилию блюд праздничный стол в этот день был таким же, как на Рождество, Крещение и Масленицу, которые традиционно воспринимались как *широкие, обжорные*. После возвращения из церкви родные и близкие собирались за одним столом, однако застолье было недолгим, пахота и сев были насущными делами крестьянина. Это был важный день, знаменующий завершение посевных работ¹⁰. Из зерновых культур на юге (Ржакс.) и юго-востоке (Морд., Никиф.) области в это время преимущественно сеяли яровые (овес, ячмень, просо), а также сажали картофель:

А у нас вот ведь отец-т, он и сеял, бывал, осенью озимые сеют: рожь, озимая пшеница, да. А вясной сеют эта вот, такой урожай: ячмень, потом горох, семечки, это уж вясной, всё вот. А осенью, это яровую, эт озимую пшаницу и эту, рожь. (...) На Николау, эт первый май по старому, сеют просу, первый сев. Второй, мая, пятого мая сеют второй сев, а уж третьего мая, эта, девятого мая — эт Николау, последний сев. Эт уж, бываить, не взойдётся или персева... персевають её, значит, это не закладывая там, чё персевають её, вновь сеют, эт последний сев, вот и всё... [ЗММ].

Урожай зерновых, с которым связывали сытость и достаток, зависел не только от сроков посева, но и от погоды: *Май холодный — год хлебородный*. Крестьяне активно прибегали к превентивным мерам и апотропейным практикам для обеспечения богатого урожая, что выражалось прежде всего в обходе полей и вызывании дождя на протяжении всего летнего периода, в том числе на Николау Вешнего. Обязательным атрибутом таких обходов были большой крест, хоругви и иконы, в том числе образ Николая Чудотворца¹¹. Во время обходов и вызывания дождя чаще всего в молитвах обращались к Богу, Илье Пророку и Николаю Угоднику, веря в силу святого и его близость, *угодность* Богу.

Празднование *Николаи Вешнего* нередко сопровождалось посещением святых источников, особое место среди которых занимал источник, расположенный на границе Тамбовской и Липецкой областей, образовавшийся

в результате явления иконы¹² Николая Чудотворца и носящий его имя¹³.

Двухнедельный период неустойчивой майской погоды, характеризующийся резкими перепадами температуры в дневное время и ночными заморозками вплоть до *Николаи Вешнего*, в народной среде маркировался, получая дополнительное название *овечьи дрожки* (вариант: *овечьи и человечьи дрожки*):

[Как называется холодное время в мае?] Овечьи дрожки, да. [Что значит это выражение?] Ды как вот навроде холодно, овечьи и человечьи дрожки две недели, холодно бываить очень, они называются «овечьи дрожки». В эт время, наверно, Марусь, тут, наверно, овец стригуть, острыгуть их, а потом они мёрзнуть. Эт называется «овечьи дрожки». Да, в мае месяце, да, две недели. Как раз Никола... они када вперёд попадають, када и после. Када и после, но они обязательно холодно бываить в мае месяце... [БРФ].

День *Николаи Вешнего* воспринимался крестьянами как сезонный рубеж, когда визуально становились заметны изменения в растительном и животном мире, нашедшие отражение в приметах и присловьях: *Ягорий с теплом, а Никола с кормом; Никола приходит с кормом и лютой*, т.е. с мошкаррой и насекомыми, характерными для начала летнего сезона:

Никола, значить, приходит к нам и с кормом, и с лютой. Там оводья пойдуть, и всё это. Вот. И трава будеть, хороший корм [А что такое оводья?] Вот лятають вясной. Да, да, после Николаи. Никола, а потом, говорят, вот это праздник прошёл, принёс нам лютой и травы, корм. Да, так. Вот. Да, комари и такие оводья большие, да, после Николаи, они тада прямо наступить, корову не подошь никак. Машешь, машешь, машешь, стоишь, одна рука машеть, одна доить. Вот так вот всё. Всё вроде как от Господа Бога [ЛПТ].

Большую долю корпуса легенд и поверий, записанных нами на протяжении более 25 лет, составляют рассказы о помощи св. Николая, в том числе нарративы о личном опыте. О том, что Николай Угодник — помощник во всех делах, невидимо присутствующий в жизни крестьян и способный превращать обыденную ситуацию в чудо (при условии, что человек оказывается достойным этого чуда)¹⁴, подразумевается в тексте, записанном нами в Сосновском районе. Нарратив представляет собой любопытную контаминацию, сочетающую широко распространенный и за пределами области сюжет о явлении на земле высших сил (по мнению рассказчика, Святой Троицы) в образе скромных путников и сюжет о чуде св. Николая (в нашем случае речь идет о превращении обычного табака в табак высшего сорта).

Знаешь, это вот расскажу, как ко мне пришла Пресвятая Троица. (...) Перебираю, а мне дасть Бог здоровья, перебираю я табак, а Вася пошёл за машиной, а у меня осталось снопов тринадцать добрать. А я шустрая за работу была, вот, а по многу, по семь центнеров табаку сдавали. И вот я работаю, работаю, выхожу, а прямо поздно, вот осталось у мене на двенадцать иль на тринадцать снопов, а ведь перебираю и в первый, и во второй, и в третьей. На три части делю-то. Выходить вот такой вот дядька, а с ним одинаковые вот такие ребята, одинаковые, как из станка. Троя подходить, вот только я, это, тут додумалась, что это Пресвятая Троица мне явилась. (...) Они подходят ко мне и говорят: «Бог в помощь тебе, молодушка». А я: «Спасибо, мои дорогие, спасибо. Да вот спешу». Мужик пошёл за машиной (...) я говорю: «Вот, дядька». А он и говорить, старший-то, те-т молчать, ребята, а он и говорить, как я чую, эт Отец-то, вот, а эт Сын, а эт Дух Святой. Эт я уж им дала имя вот. «Ой, а мы был йишь хочим. Вот сколько прошли, спрашивали у вас всех, никак это, нас не кормють, не покормють. Молодушка, не покормишь ли ты нас?» У мене мурашки, а я: «Ой, мои дорогие, да я бы всей душой...» Вот и теперь щё же, дорогая моя, я и говорю: «Да с этими делами Николай Угодник помогнёт. Пойдёмте, покормлю, хоть и поздно, всё, а потом Бог помогнёт, пойдёмте». Они ходють, сели за стол, перекстились, сели за стол, а у мене тады столько было напечёно олади, прямо вот как помню, помню блюдец вот тах-то вот, а я прям олади на стол и молоко. А молоко такая, села, простокваша, ага. Я говорю: «Вот, мои дорогие, у мене только, — я говорю, — и еда, вот». Я, видишь, с делами. «Ничего, ничего, хорошая еда». И прям взял эту оладию, разломил, этому под край положил и этому сыну под край положил и сабе под край. И, мои дорогие, они не ели, они не ели, они посидели, друг на... ну, они выпытали, ну, они всё впереди знали. Ну, вот они выпытали и прям никак, щё я как отношусь-то, вот и теперь не как-нибудь-то, я гворю: «Щё ж вы не ядите, ешьте, ешьте». Я только им в том думаю, я им в блюдца общую наложил, этоу простокваши. Ежели я им по чашечке ба, может быть, они, но в общую я им влила и ложки деревянные, ложки деревянные дала. Они ложки вроде будуть, вроде это. Я гворю: «Вы уж извините меня, что я вам побыстрей». — «Всё хорошо, всё хорошо». И не как-нибудь, я же вижу, они не ядят, и говорить, встаёт и говорить: «Ну, помолиси». Помолились, и говорить: «Спасибо тебе, молодушка, спасибо тебе, добрая твоя душа. Ну ты щас переберёшь, с тобой Николай Угодник, помогнёт, правильно». Встали эти ребята, помолились, всё. А я: «Ой, да чё ж вы не ели-то?» — «Ничаго, мы поели». Вот эти вышли, а этот остался дядя, самый Отец их, и из кармана (девки, дорогие мои, не вру!) и давай высыпать серебро: все двадцать, я чую, пятнадцать, десять, серебро. Вот такой вот бугор

насыпал. «Вот тебе, молодушка, за это, за то, ты нас завела и покормила». — «Да вы не ели, не ели». И говорю: «Ой, ой, да вы бы хоть и ели», — прям сыпаю, да в карман яму назад, сыпаю, да в карман. Я говорю: «Да вы бы хоть и ели, не взяла бы. Да нешто это можно?» Он прям не спрашивался, ничаво. Я ему посыпала их, они вышли и чавойто заговорили, и прямо вот пропали они в глазах. Куды они делись, у кого бы ни спросила, никто не видал. А я, девки, стала развязывать: весь в первый, весь в первый, весь в первый [речь идет о качестве табака]. И какой я набрала (вот мурашки), и какой я набрала, Вася повёз семь центнеров, весь в первый приняли. Какая я тут вот, я, ага, и слушайте, мои девки. Прошла неделя, вторая, я глянула в гардероб, а тады деньги не платили, а когда табак, мы его за табак-то получим этой зимой. Я глянула: в гардеробе ляжить, ляжить пачка новая рублями, сто рублей прямо пачка, нераспечатанная, новенькие рубли, я глянула в гардероб, я гварь: «Васьк», — откеда он деньги взял? И прямо сверху гляжу на эти, на барахле-то, лежить, я говорю: «Ой, надоть потом...» — жду не дождусь, когда с обеда, когда он придёт с работы: «Вась, ты иде взял эту пачку?» Он гварь: «Да ты чё, с чаго взяла?» Я говорю: «Вась, да глянь деньги». И прямо сразу: «Ой, да это мне Господь дал, Пресвятая Тро... это он мне дал». Он выпытал, что я не такая, загребалка, скажет: «Надо ей дать». И вот девки, и дал мне эту пачечку. Я не как-нибудь, я тах-то. Бог даёт мне ум, я прям говорю: «Вася, тратить денюшки, но рубаль, Боже упаси, сохрани его, один рубаль, пусть он у нас ляжить на разведение денег». И вот до сейчас у мене, где б у мене денюшке не были, и я этот рублёр, он весь уж старенький, ведь смолоду и старенький этот рублик у мене, но я его берегу, он у мене всяды, у нас денюшки вьдутся. Вот не сказать, чтоб уж страшные, но всяды мы не занимаем. <...> Иной раз скажу: «Господи, да эт Он нам подлаживать денюшки, да, да, да». Этот рубль лежить... Да, да, во, во, во. А всяво-то мы сорок семь лет с тобой [с супругом] живём... [ЯТФ].

Итак, дни, посвященные памяти св. Николая, в народной культуре Тамбовского края воспринимаются как особо почитаемые, что обусловлено образом святого, его высоким статусом в данной локальной традиции. В содержании празднования двух описываемых дат много общего, что объясняется фигурой святого, тогда как отличия заключаются в сезонных особенностях. Николай предстает поистине «народным» святым прежде всего благодаря «дару чудотворений» [4. С. 259]. Из всех известных на общерусском материале функций святого в локальной традиции в большей степени проявляются функции помощника, покровителя, защитника; эти функции детерминируют обряды, обрядовые действия и ритуальные практики, характерные для этих дней.

Примечания

¹ См. списки сокращений и информантов к рубрике «Региональный фольклор: Тамбовская область» на с. 30–31.

² *Годовыми, коренными, основными, в кругу* в Тамбовской области считаются прежде всего двенадцатые праздники.

³ Респондент, видимо, имеет в виду 9/22.V, а не 8/21.V, т.е. день памяти апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

⁴ О запрете ткать в дни памяти святого Николая сообщают жители Пичаевского района: «[На какие праздники существовал запрет на ткачество?] Да, ня ткали, да у нас праздники: и Никола, и Рождество, и Крещение» [КАГ]. На территории Уваровского района бытуют многочисленные рассказы, в которых дается подробное описание наказаний (от тяжелой болезни до смерти) за нарушения запретов заниматься хозяйственной деятельностью в эти дни: «[Почему день Николы считают строгим днём?] Ну, Никола, он правая рука Иисуса Христа, чё же. Грозный. Грозный. <...> У меня это, кто, дед, дед Васька-то, дед затеял на Николу ремень надявать, и его убило. <...> Молотили рожь. А, молотилка — рожь молотили, а ряжни-то там из коляса, на колясо-то надявали, а, значить, они работали, он начал надявать. В это время забрало. Ну, в праздник избай [избави Бог] чего делать. Эти притчи были у нас на глазах, чё же» [БФВ].

⁵ Родственные пары в народном календаре тамбовской традиции — *Отец Николы и Никола* — единичны. В данном случае родственная пара проявляется не только в осеннем цикле, но и в весеннем: «Вчера было Отданы Паски, нонче Вознесение, завтра будет Николин Отец, а в энтог день будет Микола. Это грозный праздник. Николай Угодник, да» [ЛПТ]. Подробнее о родственных парах в народном календаре восточных славян см.: [5. С. 59–60].

⁶ В общерусской и — шире — славянской народной православной традиции в день 5/18.XII совершается память св. Саввы, которому приписываются родственные отношения со свв. Варварой (4/17.XII) и Николаем (6/19.XII). Подробнее см.: [7]. В Тамбовской области нам не удалось зафиксировать сведений, в которых бы этот день соотносился со св. Саввой и получил бы языковую выраженность, например, на уровне хрононима, устойчивых оборотов (в поговорках и приметах о погоде) и т.п.

⁷ В Уваровском и Староурьевском районах, описывая день 6/19.XII, жители неизменно подчеркивают наличие сильных морозов, осадков (дождь со снегом) или иней на деревьях. И хотя в текстах напрямую не указывается на связь св. Николая со стихиями зимнего холода, снега, бурь и т.п., но, вероятно, всё же нельзя исключать такую возможность: «[Что предвещал обильный иней на деревьях?] ...Иней вот Никола, то ныне урожай буде, Никола хороший и... эт... инья, прям был с вишня, с вишня вся. А на Рождество как-т никада не было иньи. На Рождество не знаю, а вот на Николу, на праздник Николу, эт уж всяда инья» [ШЕТ].

⁸ Ср. указание на проведение ярмарок, торжков, базаров в день памяти св. Ни-

колая (6/19.XII) в соседней, Рязанской области: [8. С. 35].

⁹ Попутно заметим, что и в Рязанской области (районы которой исторически входили в Тамбовскую губернию) с 6 декабря начиналось сватанье невест [8. С. 35].

¹⁰ Несмотря на существующие запреты, сельскохозяйственные работы продолжались: «Похоже, что календарные образы святых, в дни памяти которых следовало начинать определенные хозяйственные дела, не воспринимались как праздники в строгом значении этого слова либо считались полупраздниками, маркируемыми начальными этапами тех или иных работ, поэтому они считались не столь “грозными”, “вредными” и опасными — по сравнению с большими годовыми праздниками, когда запреты на работу были обязательными» [3. С. 57].

¹¹ Икона Николая Чудотворца нередко входила в обязательный набор образов, которые богомолки и крестьяне брали при пасхальных обходах по селу (с посещением крестьянских домов), заменивших в советское время крестные ходы. На территории области действие получило название *ходить с образами*.

¹² В информационно-поисковой системе «Традиционная народная культура южнорусской диалектной зоны» (см. о ней примеч. 4 в статье Т.В. Махрачевой и М.А. Шлыковой) хранятся записи нескольких текстов, в которых содержится описание этого феномена или упоминание о нем. Эти тексты разные по объему, и в них повествуется о разных способах обнаружения и идентификации источника как святого. В одних сообщается о возникновении источника, а потом о явлении на дне источника лика святого (святых; помимо Николая Угодника называют еще Серафима Саровского), увидеть который дано не каждому; в других — указывается на обнаружение сперва иконы Николая Угодника, а затем на появление, как правило, под ней (или рядом с ней) источника: «На Крещению да, да, эт на Крещению купаются холодной. И вот я была в Дубовом колодеце [с. Дубовое Чаплыгинского р-на Липецкой обл., на границе с Первомайским р-ном Тамбовской обл.], это за Богоявленкой, и вот, и там рассказали, что за колодец. Это косил мужчина, косил он и мальчик с ним. И теперь он: “Пап, икона ляжить”. Он гврить: “Какая икона, чё ты плетёшь-та?” — “Глянь!” Он подошёл, правда, икона. Это за Богоявленкой, там село Дубовая, и вот он называется колодец по этой иконе» [ПНЛ].

¹³ Почитаемые и культовые места формировались в Тамбовской области на протяжении XIX и XX вв., несмотря на государственный атеизм в советский период. Их посещение приурочено к определенным, чаще всего праздничным дням или совершается при необходимости (чтобы не было засухи, при заболевании и т.п.). Особая роль источника как культового места в культурном пространстве отражается в легендах, нарративах, связанных с пребыванием в этом месте: «Вообще-то это большой источник, святыня большая

Николай Угодника. Мы даже не помним, наши матеря и все такое ходили сюда. И исцеляются люди, много, кто, значит, с большой верой. Он был сперва плетенёчик, пробила, значит, здесь одна водичка. Было, все бедно жили, с плетенёчком ходили, а вода, люди узнали, что она лечебная, эта вода, и стали приходить на источник. А сейчас уже едут со всех сторон. Вот я знаю с Мичуринска, как я здесь вот была, с Мичуринска приезжают ребята, они говорят: «Мы где бы ни лечились, что у нас такая была болезнь очень страшная, это, как он называл, сахарный диабет. И я, говорит, вот здесь приезжал еженедельно с Мичуринска, приезжал и очень плакал перед иконами, дарил сюда вот иконы, вешал. Николай Угодника, Матерь Божья и, говорит, я исцелился. А теперь я верю в этот источник, что получают люди исцеления». Кто ноги не ходил, стали ходить, у кого чё-то болит, стали... поэтому приезжают, веруют — это вода исцеляет людей. Вот так все сюда притекают. Николай Угодничек, конечно,

третье лицо, он стоит — Спаситель, Матерь Божья и Николай Угодничек. Он помощник великий, и он всем помогает. Святыня его большая. [Может ли Николай Угодник защищать от болезней?] Да, и от болезней. Большинство он от болезней, ото всех скорбей, ото всех горей его просят. И Николай Угодничек спрашивает Матерь Божью или Спасителя, он ближе к ним, не то что мы. И он ближе к ним, и он, значит, вот, даёт такое исцеление» [ЧНП].

¹⁴ Об особенностях создании фольклорного образа-стереотипа святого см.: [б. С. 136–163].

Литература

1. *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь: Этнолингв. словарь / Науч. ред. Е. Л. Березович. М., 2015.
2. *Баранова О. Г. и др.* Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.

3. *Виноградова Л. Н.* Персонафицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за несвоевременную работу: сфера качества // Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2017. С. 56–88.

4. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.

5. *Зайковский В. Б.* Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 53–65.

6. *Мороз А. Б.* «Шел мимо старичок...»: почитание святых в народной культуре // Россия XXI. 2009. № 6. С. 136–163.

7. *Плотникова А. А.* Савва // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 527–530

8. *Тульцева Л. А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. Рязань, 2001.

Татьяна Владимировна Махрачева,

канд. филол. наук, Тамбовский гос. ун-т им. Г. Р. Державина

Марина Алексеевна Шлыкова,

студентка Тамбовского гос. ун-та им. Г. Р. Державина

ИВАН КУПАЛА В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Праздник в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (24.VI/7.VII) в Тамбовской области повсеместно известен как *Иван Купала* и/или *Иван Купален(ь)* (Никиф., Петр., Самп., Староюр., Токар.)¹, вариант: *Иван Купальник* (Расск.), *Купальный день* (Староюр.). Единичны номинации *Иван Травник*, которые встречаются на севере области (Пич., Морш.) И лишь в центральном и южном районах наряду с доминирующим хрононимом используются номинации, восходящие к церковному названию дня — *Рождение Иван Предтечи* (Морд.) и *Иван Предтеча* (Знам.).

Праздничная дата в силу близости к Троице и троицкому обрядовому комплексу оказывается вовлеченной в него, буквально растворенной в нем². Несмотря на это можно выделить некоторые устойчивые элементы, которые присущи праздничному сценарию дня Ивана Купала, что позволяет рассматривать его как самостоятельную календарную дату.

В целом на территории области Иван Купала воспринимался как *большой праздник* с характерным соблюдением запретов на сезонные виды хозяйственных работ и с неизбежным наказанием за их нарушение:

Седьмого июля у нас Иван Травный. И вот один дед, а у него сноха с сыном и сынишка, а отец пришёл и говорит: «Съездите

и сгребите сено». А праздник ведь! И тот поехал. И сгребли и положили сено, и туча поднялась несусветная, и как дасть мólnи в сено, и как всех бензином облилб. И запылало. Три гроба из дома выносили, с башкой хоронили [КМФ-1].

Содержание праздника осмысливается и тесно связывается прежде всего с магией воды и растительности, их очистительными, защитными, магическими и целебными свойствами, что обусловлено его особым положением в календаре — близостью к летнему солнцестоянию.

Основным обрядовым действием, совершаемым в течение всего дня, было купание/обливание, которое могло происходить на речке, у колодца, на улице и приобретало массовый характер. В нем принимали участие практически все возрастные группы, при этом предварительного согласия того, кого обливали, не требовалось. Шум, смех, которыми могло сопровождаться купание/обливание (нередко носившее принудительный характер), а также приуроченные в некоторых селах к этому действию ряженье и мелкое хулиганство³ позволяют предположить, что на территории области это действие могло выступать в различных комбинациях (ср.: когда добавлялись еще обход села, хождение в лес и т.п.).

Мотивация действия была различна, чаще всего это было вызывание дождя,

необходимого для сельскохозяйственных, полевых работ. В Никифоровском районе бытовало убеждение, что обливание в этот день позволяло *накупать дождь* [РПЯ]. Однако нередки и объяснения, отсылающие к авторитету традиции — «так положено», «как по Божьему Писанию» и т.п.

Обязательно обливаются водою. Это на Ивана Купала, это на Ивана Купала обливаются. Винный-невинный обливаются — не считаются. [Поясните, что означает выражение «винный-невинный»?] Да нет, так это, какой он был человек, може, приболел, а его всё равно обольют водою, вот да, и всё. Я тады убралась на Иван Купала, иду, а он, один, купается в реке, схватил меня. Я убралась, нарядилась, а тады чё было — юбка сатиновая да кофта, чё тады было? И раз — в воду. [Почему на Ивана Купала надо купаться?] Да, значит, так должно быть, как по Божьему Писанию [ТМН].

...Обязательно надо водою облить, обязательно. Выходи, иначе они дверь тебе поломають. А вот что, когда нет дождя, то старые люди вот что, собирались и, значит, на Иван Купалу наряжались и в обедний период как бы этим вот, купаются, как бы вот приглашали, ну к дождю, вот чтоб погода изменилась, да. Старые люди, старушки наши, уже матери, бабушки на этот день собирались вечером, на Иван Купала, и шли они о... в поле. Там есть такие вот, вода откуда, вода близко. Близко вода, и они ходили к этому ручью и молились ночью, ночью там вот придуть, скажут, или в час или в два часа пришли с молитвами там всё. Божественные молитвы туда идут поють, оттуда поють. И до ручья они доходят, вот, там. Ну, бывають, как колодцы, такие вот в поле,

вот, называется у нас там колодезная яруга [глубокий овраг], там близко вода, вот, а почистить её и вот работают там на этом поле, там воду брали. И вот они всё время туда ходили, с молитвами туда, оттуда, вот <...> [Как принято было наряжаться на Ивана Купала?] Накрашивались в кого чё там наряжутся, разные юбки, кофты, ну лишь бы нарядиться, вот, изрисоваться и всё. И вот, и вот с водой бегали, всех затаскивали в свой хоровод, чтобы это много было и чтоб все мокрые были, поливались из колодца вот, вот такое, да, ну. Наряжались там как все, ну, кто сажай напачкается, кто краской, вот, вот, такие вот. Женщины в мужуки наряжаются. [Какие песни пели на Ивана Купала?] Да шум один был, шум там, какие песни чтоб — не было, а вот шума, с шумом вот с таким, вот. Да, да, вот такие вот, чтобы испугать вот людей, облить вот людей, ну да [ГТН].

Да, называется праздник «Иван Купалень». И вот тады, бывало, шайками собираются, шайками, три ряда, ещё... и тада бжать по дворам, кто в дворах стоить, <...> водой холодной обливають, ништо ничё не говорить. Хотя ты наряжённый, хоть ты какая. Вот, один раз едет начальник милиции. А мы собрались, мы девчонками бегали, к телеге бегуть: стой! — с вядрушками, девчонками, а энти, бабы, — плескать. Вот едет начальник милиции, щас на машине там ездить, а ведь тады ездили они на дрожках. Вот едет начальник милиции, они развёртываются — в него, а он говорить: «Стойте, — говорить, — бабочки милые, не надо, не брызгайте меня, у меня, — говорить, — документы, вы мне их намочите, я тады чё буду делать? Я, — говорить, — щас разденусь, — на нём костюм надет, — только документы мне не помочите, а тады вы мене купайте». Он разделся, положил на дрожки-то, они его сильно закупали совсем, купают и купают. Щас сделай так над начальником милиции, он заберёт, посодить, оттуда не выйдешь [ДАК].

В информационно-поисковой системе «Традиционная народная культура южнорусской диалектной зоны»⁴ практически нет свидетельств, напрямую указывающих, что купание как обрядовое действие могло распространяться на животных (например, на домашний скот, лошадей, птиц), кухонную утварь. Исключение составляют тексты, записанные в Сосновском районе, но они носят единичный характер⁵. В этой связи любопытно отметить, что жители Мичуринского района, описывая события праздничного дня, используют устойчивое выражение: *Как подойдёт Иван Купала, так купай чего попало* [МАТ], позволяющее предположить, что некогда купание/обливание распространялось на большее количество объектов.

Разновидностью купания можно признать умывание росой. Жители области охотно рассказывают об умывании росой и хождении по ней детей и взрослых в день Ивана Купалы:

[В какой день принято было собирать росу?] А, это Иван Купала. Вот недавно был. Да. Вот неделю-то, наверно, не прошло, был Иван Купала. Мы вот маленькие были, нас наши родители: «Нынче Иван Купала, ступай вон в капусту, умывайся». А роса большая, и на капусте там вот листик вот так и водичка, и вот мы, бывало, умываемся этой водичкой [ЕЕИ].

Мотивация однозначна: действие совершается с целью получения здоровья, избавления от болезней. Поэтому рано утром в день Ивана Купалы в Знаменском районе физически слабых, болезненных детей обёртывали в ткань, пропитанную росой:

На Ивана Купала роса целебная, роса целебная вот. Наутро, день Ивана, когда Купала, то роса целебная. Детей раньше таких хиленьких лечили вот этой росой. Прямо накрывали простынь, эта простынь промокнет, и они обвёртывали этого ребёночка, и он выздоравливал, вот. Вот так, ну слабый, то он быстро простывает. Вот нету, видно, у него это, ослаблен иммунитет, и вот его лечат. Ну, ребёнок быстро простывает, и у него ангина, у него и голова, у него там и грипп, и там всё и вот от общего такого простуда. И простынку пропитывают и обёртывают. И вот никогда не было такого случая, чтобы ребёночек простыл, вот именно влажной такой прямо накрывают, накрывают и в доме, он успокаивается, нервы успокаивает. Не знаю, а может быть, какая-то и сила есть эта космическая, нам ведь это много непонятно. И много не изучено, и много даже не можем объяснить почему. А роса вот на Ивана Купала, вот так вот лечили старые бабушки. А щас этих бабушек вот мало уже стало, и уходит это всё, они уходят и уносят с собой все секреты [НЕН].

Особенно эффективным средством роса признавалась при лечении глазных болезней. Ее закапывали в глаза, протирали ею глаза, активно использовали в качестве профилактического средства. Считалось, что целебные свойства росы сохраняются еще длительное время и после праздника, поэтому в утренние часы на Ивана Купалу во многих районах (Знам., Первом., Петр., Пич., Староюр., Токар.) ее стремились собрать и сохранить для дальнейшего использования. При сборе росы использовали подручные средства: простыни/скатерти, которые волокли по траве, а затем отжимали в приготовленную посуду (Знам., Пич.); собирали при помощи чашки в тех местах, где трава особенно густая (Петр.,

Староюр.), и, наконец, росу «сливали» с капустного листа в мелкие емкости (Пич., Токар.).

[ЕАФ:] Это на этот, на Иван какой-то день собирают слёзки с капусты, чтоб глаза не болели. [Поясните, что значит «слёзки»?] Манька [обращаясь к собеседнице], расскажи сама. [КМИ-1:] Слёзки — это вот на капусте утренней, умывали, росичка — это называется «слёзки». Вот их бяруть в пузырёк, и глаза, чтобы не болели, протирают, когда глаза болят. [ЕАФ:] Тадышние люди. Лякарств не было, они вот этими слёзками их потирали. [КМИ-1:] Иван Травник, что ли, Шур? [ЕАФ:] Да, Иван Травник, на это собирали с капусты. [Опишите подробнее, как следовало собирать росу?]. [ЕАФ:] Вот утром встанешь рано, вот на праздник Иван, Мань, он какого числа, прошёл или не прошёл? [КМИ-1:] Не ещё. И с капусты. Вот встань рано, и там какие слёзки, они называются «слёзки», ну, водичка, и вот набрать надо пузырёчек. Вот эту воду-то. [КМИ-1:] Роса такая...

...Ведь вот с травы ро...росу, какой-то праздник есть такой, <...> какая роса бывает, невозможная, и вот старые люди, бывало, чашку, чажичку такую небольшую, идё травку погуще и почище, и прямо вот чажечкай. И вот я знаю, у меня свякрóвей, бывал, [нрзб.] тоже: «Надо набрать». Тоже она чё-то такое, к лече... к лечению трава эта, роса. С росё воду и... и, бывал, бутылочку наберёт, так хоть четвёрочку, и берегут для этого. [Как использовали эту росу?] Ну как? Наверно, тоже мажут, как, да. Наверно, мажут, а может, и пьют, не знаю, даже и... [Не называют ли этот праздник Иваном Купала?] Да вот либó уж это самый. Вот это, наверно, самый [КНП].

С днем летнего солнцестояния совпадает бурное цветение растительности, поэтому рано утром женщины отправлялись в лес, на луга собирать травы. Считалось, что в этот день все растения обладают особой целительной силой. В число обязательных трав, которые заготавливали на зиму, входили зверобой, душица, подорожник, чабрец. Дома зелень высушивали и хранили в холщовых мешочках, подвешивая к потолку, вариант: держали на потолке в течение года. В этот же день принято было вязать березовые веники для бани:

...Вот такие берёзовые, это в баньку ходить, самый на день Купала хорошие веники сами <...>. Эти, веники ломал, вот. [В баню принято было ходить в день Ивана Купалы?] Ну, на зиму, на зиму наготовим их [веники], а потом в баньки, в баньки были такие вот, сами делали маленькие такие, сами делали [ЯТФ].

На севере области девушки собирали цветы и травы для обрядовых венков,

которые затем пускали по реке, пытались определить, в какой стороне живет суженый:

Веночки, плели веночки и на ряку пускали веночки, это на день Купала, вот веночки. Зачем-то? Ну гадали, про женихов гадали, вот. Плели, как вот, в какую сторону, в какую сторону поплывёт твой веночек, в такой стороне и мужичок будет твой всяды, да, да, да [ЯТФ].

Гадание на венках — не единственный способ, к которому прибегали, чтобы заглянуть в будущее. Считалось, что раз в год, на Ивана Купалу, можно обрести магическое знание, если завладеть цветущим папоротником. Сюжет «добывание чудесного цветка», который хорошо известен далеко за пределами описываемой традиции⁶ [1. С. 629], представлен типичными мотивами (расцветает на миг; чудесные свойства цветка; «влияет на дальнейшую судьбу человека (...) содержит предостережение об опасности» и др. [2. С. 231]).

...То знать ращёнию-ту [растение], такая-т есть ращёния, в ляхах она вон бывать, папертник называется, папертник — он относится к колдунам, вот, за ним люди ходят, тольк очень страстя большие, хто эт, на эт пойдёт, за ним сходить, и знать надо, када он цветёт. У няго свет ниhto ня знать и ня видить, где, когда он светёт (...). А яму есть время, когда он светёт, есть люди, знают, когда он святёт, эт папертник, и за ним, если человек на смелиться, пойдёт в двенадцать часов ночи, к двенадцати часам, щё б к няму подойти, итить молчкём и молчкём, потом будуть сзادی тебе эт самыи, бесы, сатаны, там будуть и играть, и плясать, и там чё будеть — протворения какая-та, то ты на них внимания ни брацай, ни оглядайси, и дойдёшь ты до нём, и сорвёшь ты эт цвет, и ты яво, цвет, принясёшь, и чё тебе будеть нужно, то ты и будешь этим цветом пользоваться как колдунья. Вот, но ток очень страшна. [Зачем срывают этот цветок?] Ну ты будишь знать всю колдовство, чё тебе нужно: к замку подойдёшь — он откроится, к тому подойдёшь — тебе отдастся, вот такие-т вот при... будуть тебе явления. [То есть папоротник охраняют бесы?] Ну вот и бесы охраняют, за ним эт редко-разредко тады ходили, кому это всё нужно, нужно там зайтить к кому, замок открыт — эт нужна, но эт ня все, ня все на смяляются, ня все знают и ня все этому веруют, а хто верить и знать. Тада давно ё добивались, и поедуть куды-нибудь чей-нибудь по дялам кажим-т, нужно там спрашивать, иль там нужно чей-т взять, иль там добыть — у тебе всё будеть получаться. Поняла? Вот эт самый папертник. Но он, он превращёнай как в колдуна. Колдуны всё везде знают, всё знают везде колдуны, они всю эту... Способность у них на всё, на всё, так и эта тогда ты будешь... [Человек,

срывающий цветок, становится колдуном?] Да, он будеть колдуном, он знать всё будеть, и эт у няво будеть... [То есть колдун — это человек, который всё знает?] Да, эт будеть всё знать. Он, нужно яму, пойду я вон там к Шурки за чем-нибудь, он подойдуть — открить безо всякого. И всё. Иль нужно поехать куды выпустить, иль чё-нибудь — эта будеть с собой ё возить, — и будеть всё вяз-де получаться [САП].

Незначительное количество текстов, зафиксированных нами преимущественно в пограничных районах области (Жерд., Мич., Петр., Пич.), представляют определенный интерес, несмотря на неполноту записей. Чаще всего в них дается описание поверий о цветении растения и указание на то, что происходит оно только раз в жизни, раз в году, обязательно ночью, преимущественно в полночь. Чтобы стать свидетелем чуда, смельчаки отправлялись в *коренной лес* (Морш.), на гору (*Лысую гору* — Мич.). В момент цветения папоротник становился красного цвета⁷ и воспринимался как локус для мифологических персонажей [2. С. 231], которые выступали как некое множество, объединенное под общим названием «нечистая сила».

[Известен ли вам день, на который зацветает папоротник?] Ох, я не знаю, какой эт пр... праздник-та. А вот папоротник, он, говорить, калдóванной. [Поясните, пожалуйста.] Ну вот какой-т я не знаю, нечистая сила в этом папоротнике есть... я вот так слышала (... [В самом папоротнике?] Да, да, да, в этом цвятю. [Существует ли поверье, что папоротник цветёт ночью раз в году?] Вот и ночь, как проса, проса цветёт ночью, вот мы ходили тада просу смотреть, как она цвятёт, и ниhto не видал, и ходили мы ночью, в час ночи. И чё мы там видали, ничё не видали. Она тож ночью цвятёт, днём она не цветёт. Эт вот всё цвятёт, колышется [нрзб], а вот у проса ниhto ни видал никада. Как у папоротника. Папоротник. Я слышала, что ходють ночью, он и ночью цветёт, и ходють смотреть на няво, и вот он, говорить, какой-т он, какая-т нечистая сила в нём есть [ПТЕ].

[Известен ли обычай на праздник Иван Купала собирать лечебные травы?] Да, на Иван Купала травы все считались целебными. [Известны ли поверья о чудесных свойствах растения?] Ну, папоротник цветёт на этот день. Очень... он цветёт, говорят, один раз в жизни и найти его очень тяжело. А кто раз находит, то, значит, там клад. Ярко-красным цветом цветёт папоротник [ФАП].

Это летом, это летом, наверно, бывает Иван Креститель, или Иван Купала. (...) Это, по-моему, в числе бывает Иван Купала, это тоже какие-т, чё-то там рас-

пускается, да? Да, да. [Что обычно распускается в день Ивана Купалы?] (...) Да цветок это какой-то распускается тоже он, тоже он в этот день, а тоже, наверно, в двенадцать часов ночи. Вот тогда всегда ходили на Лысую гору, на Лысой горе это такой цветок [нрзб]. Туда ходили. (...) Ну почему до нас? Это наш возраст. (...) [Что будет с человеком, нашедшим этот цветок?] Цветок. Да его увидеть, конечно, его никто никогда не увидит. Только в двенадцать часов ночи, а так его, наверно, не увидишь. Он не хуже вербушки так распускается, там в положенное время, когда там хошь по природе, там Бог его знает, как там. Такой делается момент, что он распустится и опять потом [УАЕ].

Итак, день 7.VII в Тамбовской области в целом узнаваем, хотя отношение к праздничной дате, запреты и наказания, обряды, реалии, ритуальная пища, приготовленная к этому дню, и даже канун праздника реализуются на исследуемой территории далеко не везде и не в полном объеме. Доминантная номинация дня, *Иван Купала*, отражает основную идею, которая для жителей области воплощается в обрядовом действии — купании, совершаемом во всех его проявлениях (обливании, умывании, обтирании и т.п.). Мотивация действия (целительная, очистительная, охранительная и т.п.) определяется особым положением дня в календаре — летним солнцестоянием. Это же природное явление лежит в основе почитания и использования растительности. Интересно, что демонологическая тема, столь характерная для этого дня и его кануна в общерусской и, шире, общеславянской традиции [3. С. 363, 366, 368], практически не проявляется в тамбовской, исключение составляет содержание незначительного количества нарративов, повествующих о цветении папоротника.

Примечания

¹ См. списки сокращений и информантов к рубрике «Региональный фольклор: Тамбовская область» на с. 30–31.

² Так, для жителей южных (Инж., Токар.) и центрально-западных районов (Кирс., Расск.) характерно неопределенное отношение к дню Ивана Купалы. Здесь день не признавался праздничным или не был отмечен специфическими обрядовыми действиями: «Ну, Иван Купала, эт после Троицы. У нас не справляют» [ЛЗС]; «Это у нас его нет такого, это где-то не знаю, но тока не у нас» [БМИ]; «Бываить и Иван Купала, бываить, ну он не большой, так это отмечают его, Ивана Купала, а ничего особенного-то нету...» [ГАЕ].

³ В целом ритуальные бесчинства, столь характерные для летнего периода в целом, на территории области в большей степени присуши *Петрову дню* (29.VI/12.VII) [5. С. 99–100].

⁴ Работа над созданием информационно-поисковой системы «Традиционная народная культура южнорусской диалектной зоны» была начата в 2015 г. на кафедре русского языка Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина; осуществляется усилиями авторского коллектива под руководством Т. В. Махрачевой. Основу ресурса составили этнолингвистические аудио-, видеоматериалы и полевые записи, собранные коллективом (ядро которого составили Д. Н. Лоскутова, А. А. Чемерчева, Н. Г. Раковская и Д. С. Ишполитова) на рубеже XX–XXI вв. на территории преимущественно Тамбовской, а также Орловской, Воронежской, Липецкой областей. В настоящее время разработана демо-версия ресурса, размещение которого предполагается в ближайшее время на официальном сайте университета.

⁵ В нашем распоряжении оказались всего два небольших фрагмента, зафиксированных в Сосновском районе, процитируем их: «...это вот на день Купалы, это вот Иван Купала-т яго называют, тут лошадей купают, купали, всё время купали, ага, лошадей купали» [ЯТФ]; «Раньше ищ на Егория, эт не на Егория, позже, это было Иван Купальен, коней ходили купать на реку хозя... хозяева. Иван Купала, и на реку ходили коней своих купать, было и есть, а щас нет... Да ну хозяева справляют, какие имеют коней, они ходят, купаются в реку, это раньше все были, было у каждого хозяина, а щас у нас всё готовое кушать привозют, мы кушаем. Которые держут коней, они справляют, кто на речку купать

ходит. <...> [Принято ли было искать на Ивана Купалу клады?] Ну какие ж клады-то искать, ходили коней купали в реке и сами купались, радовались на коней. [Сами тоже купались?] Ну а чё жа?» [ЗМП].

⁶ На территории области этот сюжет может соотноситься также с кануном Троицы: «[Вы сказали, что папоротник растёт в коренном лесу?] Да, в этом, у нас он такой не цветёт <...>. Я только знаю, что вот под Троицу, кто хотел много знать, он уходил в лес, где растёт папоротник. Папоротник — это, говорить, он цветёт только в полночь под ро... под эту самую Троицу. Вот. Ну, это, говорить, очень трудно вы... Бяруть с собой такую книгу, специальная есть, и её будеть он читать. И вот садится там и читает. А оттуда, говорить, чё творится, то не каждый может выде... выдержать: и визжать, и пищать, и шумять, и, и, и Бог знает, что творится. Ну, потом он, значить, в двенадцать часов-то он, папоротник-т, раскидывается. Говорять, што огненный цвятюк-то. И вот из няво... из няво нужно взять лепясток. Этот лепясток, значить, разрезать на ладони и туда заложить. Вот. Ну и потом, говорить, будешь уже всё на свете знать. Ага. Ну, у нас никто не отважился пока этого сделать, не слышно. [Куда необходимо заложить лепесток от цветка папоротника?] Ну, себе в ладонь. Ага. Вот так разрезать. Ну, хочешь так-то, как хочешь, и... [То есть лепесток надо заложить под кожу?] Ну, и будеть же враз расщелинка, ну, туда этот лепясток, там положить. И тут же подержать, он, говорить, сойдётся, и всё. Вот. И вот тебе

и... [Как надо разрезать ладонь: вдоль или поперёк?] Ну, считается, что надоть вдоль класть его. Вдоль его надо класть, вдоль ладони, посрядине и вдоль ладони. [Так делают под Троицу?] Ага, это под Троицу. И тогда, говорить, всё на свете человек будет знать: кто когда умрёт, кто когда... с кем когда что стрясётся» [ШЗФ].

⁷ Для жителей области красный цвет демонологических персонажей синонимичен огненному, например, *огненный змей* обладает цветовой красно-огненной характеристикой: «Визит змея, как и его полет по небу, которые, по словам информантов, представляют собой загадочное зрелище в виде *огненно шара, огня, огненной холстины, красного меча, змея с огненным хвостом*, должны были оставаться невидимыми для окружающих». Подробнее см.: [4. С. 19].

Литература

1. Азапкина Т. А. Папоротник // Славянские древности: Этнолингв. словарь; В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 629–631.
2. *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
3. *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Иван Купала // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 363–368.
4. *Махрачева Т. В.* Народные представления об огненном змее в Тамбовской области // ЖС. 2012. № 1. С. 19–21.
5. *Махрачева Т. В.* Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008.

Екатерина Юрьевна Блинова,

Тамбовский гос. ун-т им. Г. Р. Державина

Дина Николаевна Лоскутова,

канд. филол. наук, Многопрофильный колледж им. И. Т. Карасева (Тамбов)

«ЧЕМЕР»

В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И МЕДИЦИНСКОЙ ПРАКТИКЕ ТАМБОВСКИХ КРЕСТЬЯН

В тамбовской традиции бытуют представления о демонологических персонажах, рассмотрение которых затруднительно без привлечения дополнительного, как правило широкого, контекста. Эти персонажи обладают «нулеморфным» показателем с точки зрения ипостаси, облика, локуса и т.д. Однако свидетельства о них достаточно частотны и важны для создания общей картины народной демонологии выбранной традиции. Одним из таких персонажей является «чэмер».

Слово *чэмер* в русских говорах с учетом фонетических, акцентологических особенностей корневой морфемы де-

монстрирует многообразие значений. Бытование лексемы *чэмер* (варианты: *чймер, чэмерь*) в тамбовской традиции обнаруживает сопряжение прежде всего «демонологического» и «медицинского» значений.

Н. И. Толстой, детально проанализировавший славянское *чэмер* с точки зрения народной демонологии, пришел к выводу, что *чэмер* может считаться «особым мифологическим персонажем, лишенным определенного внешнего облика и ипостасей» [7. С. 285]: «...эт, говорить, не живот, а чймер схватил его» [КМФ-2]¹. Веро-

ятно, именно эта неопределенность стимулирует появление уточняющих «демонологических» характеристик — «злой дух, похожий на сатану»: «[Чймер — это существо?] Чймер-то? Ну, это, наверно, похожая на сатану, это, я вот это знаю, что так говорили, старьи люди, до нас: “Чймер тебе забери!”» [КЛД]; ‘черт’: «...Чймер, это вроде, это нехорошее слово-т. [Что оно значит? Это слово ругательное?] Да, ну это чймер-т — это чёрт, да. [Было ли принято ругаться этим словом?] Ну да, это чймер-т вроде чёртом, ругаются. [Это слово нельзя было произносить?] Да, конечно, зачем её, такую слову, произносить, чймер-т это? Это, это слово нехорошее...» [ПАМ]; ‘колдун’: «...“Чймер б тебя забрал!” Да. Это есть такие люди. Вот когда поругаешься с кем-нибудь, скажут: “Чтоб тебе чймер забрал!” [Что такое «чймер»?] Плохой вещь, да. [Это болезнь?] Ну как будто колдун, да, да, вот это “чтоб тебе чймер забрал!”» [СМИ].

«Демонологическая» семантика и вхождение слова *чэмер* в группу номинаций заболеланий делает данную лексему компонентом проклятий и единицей инвективной лексики.

Чимер? А, я слышала это, давно это, как яво перевести по-другому, на русский язык, вот тогда могла, а сейчас забыла. Вот даже говорить: «Ой! Чтоб чимер тибя забрал!» Понял? Значь, слово «чимер» — это плохое [КЛД].

Чимер? Да вот, я сама, а хто её знать. Я не могу доказать ведь вот, почаму такое-то, чё-нибудь наврядил хто-нибудь тебе, говорить: «Чтоб тебе чимер взял!» <...> Да, а вот что такое, я вот тоже не знаю, да, говорить: «Чтоб тебе чимер взял!» [«Чимер» — это плохое слово?] Ну, конечно, плохое, а если б было хорошее, то и не говорили ба, да [ЛЗМ].

Это пословица: «У, чтоб те чимер схватил!» [ЗЛИ].

«Враг тебе изломай! Чёмер схвати!» Вроде старухи тах-та проклинали или срякали... [КСИ].

[Может ли, например, одна женщина другой сказать в пылу ссоры: «Чтоб тебя чемер...»?] Она, да, это она по злу на неё, та, рассярчая, и — чёмер-та... да, чёмер табе! На табе ба! Да. Да, это когда рассярчая человек, ды... она чувствуя — на ней есть, был, и вот она её-та: «Чёмер тябе забяри!» Да. Ну она потом эта, женщина-та, как жа и плача, всё, ну и к бабки-ты. И молитвой-та... от... от-молють. Она успокаивается, да, да, да. [Получается, одна женщина другую прокляла?] Прокляла, да! «Чёмер тябе забери», — говорить [БАМ].

Ну, вот ругаются: «Чёмер тебя б взял ба!» Тах-та. А какой он, хто знает-то [САМ-1].

Для семантических дериватов *чёмер* в значении 'болезнь' релевантным оказывается прежде всего признак, основанный на представлении о локализации болезни в какой-либо части тела человека:

- 'боль в животе' («Ой, чёмер, живот болел, а щас живот болел. Схватить, да, типа поноса, чёмер. А тада ещё старухи, какие злые были, срякали этого: «Ой, ой, враг тебе изломай!» Чёмер тебе схватил ба вроде. Ну, дявчонки, я вам скажу, вроде типа обдристаться» [КСИ]; «...одна болезнь была, живот заболел, значить, называли, как яво, какой-т чёмер-то, вот, вот, вот. А хто яво знает, чаво такое-то. И в больницу не ходили, можить быть, был аппендицит иль чавой-то, поболел, поляжал, и умярла, всё» [ОМП]; «...раньше было как? Ой, ой, заболел, чёй-то, помер, чёй-то! Чимер. А это потом выяснилось — аппендицит. Ой, говорять, чимер схватал, всё — потащили [на кладбище]!» [КВИ]);

- 'боль в спине, пояснице' («[ФАН:] Это вот, Шур [обращение к собеседнице], это вот чёмер, на спине вот быва-



Елизавета Егоровна Климкина (1929 г.р., с. Троицко-Ивановское Староюрьевского р-на) показывает, как «дергали» чёмер. 2006 г. Фото Н. Г. Раковской

еть? Чи... чимер? [МАИ-1:] Поясница... [ФАН:] Поясница, вот, вот, поясница, вот. Тогда вот так вот оттягивают её, это поясница, да? [МАИ-1:] Поясница. [ФАН:] Она ведь тоже от этого, от... простуда <...> все болезни от простуды»;

- 'головная боль' («Чёмер — это плохо с человеком тама, либо головная боль случилась, это по-своему говорят: ой, с ним чимер, чёмер. И умирали, тады и умирали много от чёмера...» [ВМП]; «Ну чёмер, это чёмер, это головной. <...> Ну, голова — чёмерь, бьё... ну, болить и болить голова, и до тех п... терпения нет, ну «чёмер» называется...» [ПАН]).

«Болезненная» семантика *чёмера* в русских говорах проецируется и на соматические номинации — *чёмером* могли называть какую-либо часть тела, например позвоночник или вихор на голове, вероятно, в соответствии с теми органами, где могла локализоваться боль², ср. *чивир* — пучок волос:

[Вы знаете, что такое «чимер»?] [БМГ:] Чимер? Можть, чивир? Чивир. <...> За косы тебе потряпать, вот тебе чивир будет. Да... [О:] У нас всягда тогда дед: «Сейчас табе чивир-то надеру!» [БМГ:] Да, да, да. [Чивир — это пучок волос?] Да, да, да, да, вот, пожалуйста, и вот тряпи до болятков вот это самый чивир. <...> Когда вот не послушают ребятишки, ухватишь яво за косу-т и трепишь.

При лечении чёмера воздействовали на то место на теле человека,

где ощущалась, концентрировалась, по мнению носителя традиции, боль и сама болезнь. В соответствии с выбранной стратегией лечения кожу на позвоночнике или голове оттягивали до появления звука, сигнализирующего об успешности манипуляции — характерного щелчка, издаваемого кожей. Вероятно, этот способ лечения имеет рациональные причины: таким образом могли стимулировать кровообращение. В тамбовских говорах данный способ лечения получил номинации по характеру совершаемых действий — «дергать», «отдирать».

Чимер-т — это у нас раньше дёргали, сейчас вот это давление и всё, а тады, можить, эт самая, чимер дёргали, вот голова болить, зубами. А то вот так вот у нас женщина, бываить, вот так возьмёт вот височек [волос на голове], вот накрутить и вот, вот дёрнуть рукой: там «щёлк», а потом вот подряд всю голову пройдёт, прощелкайт. А то возьмёт потянет — не щелкайт, значить, нету, щалкайт — вроде голова полегшиит, как вот да, чимер дёргали, чимер. <...> Пряма пучочек, вот так пучочек [волос] — во, и то хто зубами тады дёргал, а некоторые на палец накрутють, раз, и щалкал этот, чимер-то <...>. И вроде голова переставала болеть, да [КЕЕ].

[МАИ-1:] Чимер отдирали <...> Отдирать... руками вот за шкуру бярёшь и отдираишь, и хрустеть будет. [Что значит хруст?] Значит, эт чимер. И эта, спина сорвата... [ФАН:] И ба... болеть не будить...

... Вот в голове теперь волос тянуть, вот сейчас, закрутишь волос вот сейчас, вот так вот сейчас витушку, витушку закрутишь и... в рот её зубами и тянешь, а там шкурá — хлоп! хлоп! — шкурá. Это вот чемер, вот подёргають, иль ложись там, ляжишь там сколько — час, два ли, и всё. Да, ну чемер-то, он такой, вот головна... головная боль... да. Это в голове, голова болить. Ну яво, видишь как, чемер-то, сейчас прямо скручивають волос, вот возьмёшь сколько — прядку, сейчас я тебе кручу, кручу <...> во прядочка — сразу бяру, кручу около, прям дюжа, и так вот пригнаю, и зубами, во, во... [закусывает прядь ртом] и ташу, и ташу прям, когда [нрзб.] шкурá — хлоп! Знаешь, что — шкурá ка... отходить от это, от черепка-то, ну и всё. Тебе, ляжишь, ну и всё, это «чемер» называется, да, это чемерь. Да, да, это я... ну это не опасный никакой, это прост так, вот так бывають, это как чемерь, прямо, сразу: «Ой, голова, ой, чемерь». — «Ну-ка, давай подёргаю!» <...> «Домашк!» иль «Анютк! Чемер, наверно». — «Ой, бабы, наверно, чемер! Голова ломить два дня, — говорить, — не могу». — «Ну-ка, давай подёргаю!» Чё... отбирають волосы, прядочку, не плошь, перегрызають яво, зубами тянуть яво, шкурá — хлоп! хлоп! хлоп! Всё, да, вот, значить, это чемер, всё, и чемер весь, и весь чемер, вот [ПАН].

... Это живот когда болить — чемер. Я... старьи люди так, и мы так делали. Живот заболел — ложись вниз животом, и вот спину вот тах-то вот — раз, два, три. [Собирать складки на спине?] Ага, и чтоб она хруптёла. Вот так нажмёшь, вот так её оторвёшь, она — хруп, хруп, хруп [складка кожи на спине], потом покрестишь <...>. [Перекрестишь, а потом? Живот болеть не будет?] Болеть не будет. И успокаивається, успокаивається он, животишко [СЗВ].

Значимость признака локализации болезни прослеживается в способах лечения, при которых воздействие осуществляется на больной орган и другими способами:

Я и слыхала, говорят: «чимер схватил». Живот, говорят, схватил — это, говорят, не живот, а чимер схватил его. Да. [Принято ли было лечить чемер, собирая складки на животе..?] Говорять, солому аржанюя, свярнуть кипицу [пучок соломы] да по животу тнуть, чтоб не был. Проходил чимер. [Как свернуть кипицу?] Ды вот возьми вот в горстé, да и вот потри по животу, и ему вроде легче бывають. [Куда солому после лечения?] Туда бросишь, да и всё. Куда её, солому [КМФ-2].

В этом ряду кажется нетипичным значение 'эпилепсия, судорожные припадки', поскольку для восприятия данной болезни народным сознанием, как кажется, не характерно представление

о локализации симптомов в каком-либо определенном месте тела человека, во всяком случае, на современном этапе бытования традиции респонденты не указывают на это.

Ну, это каким: «Чимер тебе забрал! Чимер тебе колóтя!» Чимер — ну, это как вот... по-щашнему это эпилепсия. Вот бьёт эпилепсия, вы такое знаете, вот эпилепсия? Это вот чимер. Вот чимер её забирая. Ну, это тогда, это тогда, в старину, ещё говорили, чимер. Не понимали ничего: чимер забирая. А это вот самая настоящая вот эта эпилепсия [ПНС].

[БАМ:] Чимер, он вот тоже, находить, др... бье яво [человека], чимер-та. [нрзб.], на... находить на человека чимер, вот. Я, на... примерно вышла замуж, свя кровь, это, свёкор у меня был в плену, в четырёхнадцатом году. И яво кверху ногами вешали, и у него смешалась это кровь там, и он пришёл домой, я уж зámжам была-то. На него находил. И мы яво прямо кладём, на него навалють, вот так вот бьёт — это чимер, чимер, ага. Доколь он там яво, глядишь, успокоится. Дед Петрушка. Да. [Это чимер?] Чимер. [ПНИ:] А вот у этой, у Гальки у [фамилия или прозвище нрзб.] был чимер-то, это эпилепсия, тётя Нюра. <...> Это, наверно, эпилепсия, а просто называли своими словами...

Выскажем предположение о возможном влиянии значения 'мифологический персонаж' на появление в структуре слова *чемер* значения 'эпилепсия, судорожные припадки'³.

Версия о появлении значения 'эпилепсия' у слова *чемер* основана на семантико-мотивационной связи номинаций болезней, в частности эпи-

лептических, судорожных припадков, и злых духов, их вызывающих. Иными словами, на направление семантического развития в данном случае могли повлиять представления о болезни как результате вредоносной деятельности мифологических персонажей.

На смысловое соотношение эпилепсии с «истерическими припадками, кликушеством, безумием, параличом, чумой, любой болезнью, возникающей внезапно, любой тяжелой болезнью» обратила внимание В. А. Меркулова [б. С. 176]. Проанализировав обширный лексический материал, она пришла к выводу о том, что «целая группа названий эпилепсии, других психических заболеваний и паралича образована от названий злых духов» [б. С. 178].

Эпилептические и разного рода истерические припадки появляются в этом ряду неслучайно. Одержимость — одно из болезненных состояний, манифестирующих идею вселения злого духа в человека. Согласно традиционным представлениям, одержимый человек находится во власти нечистого духа, проникшего в него в результате греховной жизни или вредоносного воздействия колдунов — порчи⁴. Сходными также являются и симптомы эпилепсии и одержимости: для этой группы заболеваний характерно трясение тела — состояние, при котором человек не может управлять своим телом самостоятельно:

1) об эпилепсии: «...или припадки [судорожные припадки, эпилепсия] бывають. Вот у нас у водних вот, она стоит, стоит — ничего, ничего, а потом прям бахаются, руками и ногами бьёт. Вот когда петуха иль куру́ зарежешь, он ногами бьётся, когда го-



Д. Н. Лоскутова (справа) беседует с Анной Федоровной Разбериной (1921 г.р., с. Покрово-Чичерино Петровского р-на). 2007 г. Фото Н. Г. Раковской

лову отрубил, так вот и человек: вот стоить, если припадки яво бьют, то он падая, ногами и руками бьётся, изо рта у него пена...» [ВМИ]; «Ну, луна только нарождается, луна, ну, сейчас как-то её называть, раньше её припадками, а сейчас-то она как, пилёсия называется? (...). Ну, у маленьких бываить в редких случаях. Бываить у маленьких, поэтому её и называют «младёнский» (...). Страшно, конечно, он ж ведь идёт, самое главное, он ничё не чуйть. Вот [местное прозвище женщины], почему она уходилась (...), вить там воды-т, ей не было ничего, её ж ведь било (...). Пошла, её стукнуло, она уходилась [утонула в реке], а там воды-то было — во, там воды-то чуть-чуть было» [ПЛА];

2) об истерическом припадке в результате порчи: «...это называется «порчь», это порчь называется. Вот некоторых, порчь эта, вот некоторых в церкви там трясёт невозможно, никак не удержишь, заберёт её эта, самая эта порчь, то её держать, держуть, никак не удержишь... Во как, во какая болезнь-то» [НОВ];

3) во фразеологии: «Чимер? Это я тоже не знаю, чимер, это, наверно, тоже дрожать. Ну вот, не знаю, я, я помню: «Чтоб тебе чимер бил!» Когда ругались, а что это такое за чимер...» [ШАП].

Характерно, что причиной различных судорожных припадков также считается вредоносное магическое воздействие:

У нас одна шла, и на... вот так, крест [перекресток] называется, и там кресты, и там яйцо ляжала. Она её подняла, и с этих пор её припадок, так и умярла с... да. [На перекрёстке нельзя ничего поднимать?] Да нельзя нигде, дочка, брать [ОАН].

В этой связи закономерным можно признать описание респондентом одержимости с помощью лексемы *чимер*:

Это вот, когда месяц на исходе, это порчь, порча в человеке. Да. Порча в человеке, вот он, если он плохо вот... если... действительно, нечистая сила в нём. Это я сейчас вам расскажу (...). Вот у меня была тётка, это давно-давно, это я ещё была маленькая, небольшая, это мне годов шесть-семь было. И вот я один раз пришла к ней, я всё время к ней ходила. Пришла к ней. А подхожу так к дому, у ней... вот подхожу к дому — как вот, как собака брешеть прям. Господи, ну, что такое. Ну, я ещё маленькая была, может, там у соседей, у кого. Подхожу, а от, действительно, её чимер бьёт. Она вот сидит и брешеть по-собачьему, бреша. Ой, я испугалась и назад. Назад убягла. Потом прошло скока-то время, я пошла, говорю: «Тётя Надя, а я давеча пришла к тебе,

а ты почему-то сидела по-собачьему брехала?» — «Да ты что, Нин, я не помню». А я говорю: «Правда». Она мне не сказала. А это у нас была колдунья — и под ней подделали. И вот они, она всю время, и она даже так и умярла вот с этим, с чимером, с этой, с вот... ну, как. Надо бы, конечно, бабку хорошую бы искать, она, может быть, её б она отмолила, отговорила. А она не искала, она была, она боже-ственная была, она Богу молилась, и она это, не искала бабку, и она так и умярла. Вот так её бил. А может быть, это, может быть, это такого, своего рода эпилепсия была, может быть, над ней... Ну, все говорили, и она мне говорить тогда, уж после она мне говорить: «Нина, ты вот мне тогда говорила, что вот у тебя, что собака-т брехала, это ведь Кобелиха надо мной подделала, она колдунья» [ПНС].

В пользу «мифологической» концепции свидетельствует, по нашему мнению, семантическое развитие «чимерных» номинаций с демонологическим компонентом значения в исследуемых говорах. Так, словом *чимер* могут описываться характер и поведение человека. Восприятие эпилепсии как нервной болезни и актуализация признака «злой», относящие это заболевание к сфере демонического, потустороннего, становится отправной точкой для развития в говорах значения «своенравный, капризный, непослушный (о ребенке)» и далее «нервный, злой, несдержанный». Последнее значение, вероятно, возникает в речевой ситуации, поскольку респондент словом *чимерный* характеризует нынешнее поколение в целом. Это обстоятельство может свидетельствовать о семантическом потенциале слова. Появление семантического соответствия «дьявол» и «злонравный маленький ребенок», по сути «бесенок», среди значений слова *чимер* проанализировал Н. И. Толстой [7. С. 283] с опорой не только на русский, но и на болгарский лексический материал. Это дает основание предполагать, что само слово и его дериваты употребляются по отношению к детям, младшему поколению, ср. *чимерный* «больной судорожными припадками» — «своенравный, капризный, непослушный»:

Чимер? Сейчас все, молодёжь, все чимерные, бешнии! Они никого, ни детей... ни родителей не слушают, чего хочуть, то сами и делают — вот эти они чимерны. Всё сами знают, молодёжь. А раньше не понимали ничего, а сейчас уж очень умные стали все. [«Чимерные» — это непослушные?] Да вот они даже иной раз разозлятся и бьются, упадут на пол и бьются об пол, вот это «чимер их берёт» называют. [«Чимер» — это болезнь?] Ну конечно, болезнь, на нервной почве, я так думаю. Невры болять (...). [Что происходит

с человеком во время чимера?] Он даже может синеть, и умереть может. Да, это болезнь опасная была. [«Чимерный» — это..?] Это я, мож, придумала тебе [сметается]. [«Чимерные» — это те, кто болеют чимером или непослушные дети?] Ну, это всё на нервной почве, нервные очень они, они вот разозлятся, упадётся и бьётся, мальчик аль девочка — рябёнок, годочка два яму аль три, вот такие вот называются «чимерные». Это и сейчас есть такие. На нервной почве, уж очень они. Это уже от крови идёт, родителей, я так понимаю. Конечно, родители были такие, и дети уже такие, сейчас вот большинство так-то всё. [Взрослые бывают чимерные?] Сейчас все чимерны. [Что это значит?] Ну, злые, нервные, вот они представляют себе, я тебе рассказываю, ляжут на пол да бьются. Вот эти вот они и нервные. [Капризные?] Ну конечно. Это самые это есть зло. На нервной почве. [То есть капризничают и не слушают?] Да, да. И они от зла падают. Упадут на пол и бьются [МЕН].

Интересно, что в рамках контекста респондент употребляет еще одно слово с демонологической семантикой — *бешный* в значении «нервный, злой, несдержанный». Для слов, относящихся к гнезду **běsъ*, характерны значения «стать бесноватым», «взбеситься, быть одержимым бесом» и «падучая», «падучая болезнь, родимец и другие конвульсивные болезни, приписываемые суеверными людьми бесовскому наваждению» [8. С. 170–171]. Сопряжому бешенства и нервозности в рассказах о чимере кажется не случайным, а скорее закономерным, позволяющим «оценить» наличие негативных — «демонологических» — коннотаций:

...а вот, говорить, чимер, что тебя чимер забрал! Это пословица какая-то. Это да, это я забыла. Что ты, говорить, бесисси, как чимер, говорить, тебе забрал. Пословицу слышала, ну, не знаю ничего [АТФ].

В этой связи нельзя не упомянуть о восприятии беспокойного, нервного состояния как результата влияния на человека демонических сил.

[Правда, что сатана искушает человека?] Ну, это искушаить, искушаить этим он, искушаить, вот, доведёт чем-нибудь. Вот доведёт, обозлеть, разозлить, доведёт до горячки — вот искусил сатана. [Это значит искусил?] Да. [Как сатана доводит человека до такого состояния?] Ну как он доводит — вот нерв у мене расходится, вот весь нерв. Я вот задумала в энто воскресенье на Пребраженье причаститься. Ни тем, ни сем, не хуже, вот, какие-то пришли, я два раза замуж выходила, первого мужа племянница, сестрина дочь. Пришла сюда к соседке за вином, там вина

нету — пойдём к тёте Люби зайдём. С подружкой пришла. Привяли трёх собачонок. Они ушли, а собачонки эти маленькие ещё, щенята, отстали от них и не знают куда. И вот, не хуже, под окном воют, на пороге воют, бегают, воют. Ну, это тебе под причастию сатана — глянь, глянь, что она надо мной делает! А я нервничаю, я волнуюсь, я волнуюсь. Вот это сатана искушаит [МЛН].

Примечания

¹ См. списки сокращений и информантов к рубрике «Региональный фольклор: Тамбовская область» на с. 30–31.

² О метонимическом переносе «болезнь головы» — «место на голове, где лечится болезнь» и многочисленные примеры из славянских языков в отношении чемера см.: [7. С. 284]. Чемер в значении «боль в пояснице» на материале живой традиции Костромской области подробно рассмотрен в [1]: предложена этимологическая концепция слова, описаны этиология и практика лечения заболевания.

³ «Эпилептическая» составляющая у чемера могла сформироваться в результате семантической деривации, которая реализовывала другую идею: этимологически слова чемерица (растение) и чемер (обозначения из сферы духовных и физических ощущений и мифологических представлений — производные значения) принадлежат одному гнезду [9. С. 53]. Чемерица (*Veratrum*) является родовым названием растений из семейства лилейных, растительные части которых (например, корни) весьма ядовиты. Так, В. А. Коршунков в исследовании, посвященном любовному напитку из чемерицы, подробно описал ее

отравляющие свойства и выстроил логическую цепочку, в соответствии с которой это растение могло привести к любовной тоске и помешательству [3]. Кроме того, в славянской традиции зафиксированы не только ядовитые, отравляющие, но и одурманивающие свойства чемерицы, способные, вероятно, привести к помутнению рассудка, а также спектр производных значений с семантикой отравления и дурмана [9. С. 52–53]. См., например, че(и)мер/чемера в значениях «угар» [4. С. 132–133] и «одуряющий табак из багуна» [2. С. 607], характерных для среднерусских и севернорусских говоров. В рассказе советского писателя А. Чапыгина «Чемер» (1923) главный герой, работник завода Рылов, переходит работать на новый участок, который на заводе называют «покойничкой», «мертвецкой» из-за синего одурманивающего дыма и угара — чемера, выделяющегося как продукт горения. В рассказе показано, как Рылов, добрый, красивый и здоровый парень, теряет человеческий облик, как ему мерещатся страшные видения, как мутнеет его рассудок. Алексей Павлович Чапыгин родился в Олонецкой губернии, хорошо знал быт и традиции севернорусской деревни, и народная поэтическая стихия стала источником для создания им художественных образов (см., например: [10. С. 6–7]).

⁴ Подробнее об одержимости и нервной истерии в традиционной культуре тамбовских крестьян см.: [5].

Литература

1. Березович Е. Л., Леонтьева М. О. «Чемер» и «утин»: заболевания поясницы и практика их лечения // ЖС. 2020. № 2. С. 25–27.

2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб., 1882.

3. Коршунков В. А. Любовный напиток с чемерицей: как вятская крестьянка в 1799 году мужа чуть не уморила // Acta linguistica Petropolitana: Труды Института лингвистических исследований РАН. Т. 13. Ч. 2: Этноботаника 2: растения в языке и культуре / Сост. В. Б. Колосова. СПб., 2017. С. 473–494.

4. Куликовский Г. Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

5. Лоскутова Д. Н. К вопросу об одержимости и нервной истерии в народных представлениях жителей Тамбовской области // Славянский мир: духовные традиции и словесность: Сб. материалов Междунар. науч. конф. Вып. 9 / Науч. ред. Н. Ю. Желтова. Тамбов, 2019. С. 424–436.

6. Меркулова В. А. Из материалов по терминологии народной медицины (названия эпилепсии в русских говорах) // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования — 1988–1990: Сб. науч. ст. / Отв. ред. В. В. Иванов. Вып. 20. М., 1993. С. 174–180.

7. Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

8. Турилова М. В. Русская диалектная лексика в лексико-семантическом поле «Безумие» // Русский язык в научном освещении. 2017. № 2 (34). С. 153–179.

9. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 4. М., 1977.

10. Чапыгин А. П. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. Л., 1967.

Кристина Сергеевна Беляева,
магистрантка Тамбовского гос. ун-та им. Г. Р. Державина
Яна Васильевна Манака,
студентка Тамбовского гос. ун-та им. Г. Р. Державина

ДУБ В ПОВЕРЬЯХ, ПРИМЕТАХ, ОБРЯДАХ, ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТАМБОВСКИХ КРЕСТЬЯН

Наличие лесных массивов позволяло жителям Тамбовской области достаточно активно использовать деревья в качестве естественных защитных заграждений, строительных и отделочных материалов, для хозяйственных (изготовление транспортных средств; посуды; орудий производства) и ремесленных (кора и прутья для плетения; изготовление колодок т.д.) нужд, в промыслах (борничество и др.).

Набор деревьев, которые составляют дендрарий той или иной традиции, варьируется, по-разному выражаются и их свойства, признаки, функции,

поэтому подробный сбор полевого материала и его описание с использованием единой методики даст возможность понять, какие именно деревья и почему представляют ценность для конкретной, в нашем случае тамбовской, традиции¹, и в итоге помогут описать представления русского этноса в этой области народного знания².

Значимость дуба как в обрядовой, так и в повседневной жизни трудно переоценить³. Жители Тамбовской области ставили дуб в один ряд с вербой, березой, вязом и считали его *благодатным* (Никиф.)⁴. Наряду с этим в большинстве районов области считалось, что

дуб (так же, как ель и сосна) должен находиться за пределами усадьбы:

[Знаете ли вы о том, что корни дерева не должны заходить под дом — это к смерти?] Ну, я вот этого не слышала. Я вот знаю, что в нашем селе, вот Ржаксинского района, Протасово, у дома нельзя было садить дуб, недалеко от дома, нельзя садить ель и сосну. Они, значит, долго живут, и это, ну, в общем, как на кладбище. Это только на кладбище можно высадить такие деревья. А здесь около дома — нет, и там свято этому придерживаются. Да, ну, в основном предпочитают среди деревьев липу, берёзу, вот дуб, чтоб он был где за усадьбой (...), но чтобы вот в населённом пункте посадить такое у дома — такого не было. Ну, у нас вот, например, вот семья Матвеевых, около дома у них дуб. Вот так они его, этот дом у них никто не покупает. А так они так все умерли. Молодые уехали, а старики — отец с матерью — рано ушли из жизни. А с чем это связано, я не знаю [ХТА].

На языковом уровне выражение получают прежде всего общие наименования, указывающие на лес, рощу с преобладанием деревьев одной породы (дуба)⁵: дубняк (Знам., Инж., Пич.,

Расск., Сосн., Тамб.), *дубрава* (Гаврил., Самп., Первом., Умет.), *дубовник* (Сосн.). Маркируются также вегетативные этапы жизни дерева, связанные с цветением, созреванием плодов. Внимание к первым побегам дерева (*дуб развивается*) обусловлено, видимо, резким снижением температуры в этот период и сильными ветрами, а также периодичностью, с которой это природное явление повторяется — каждый год.

[Правда ли, что если в мае холодно, то это дуб распускается?] Ну, это если май холодный — год хлебородный. Это так вот называют. [А если очень сильные ветра в мае?] А вятра, ветер раздува... разбукает этот дуб, развивается. При сильном ветре. Это когда вот дерево начинает, листочки-то, всё, ветры, ветры, ну, это дуб начиная, говорить, расцветать. Ну, разбукая... [КМИ-2].

[Правда ли, что, когда гром гремит, а лес не одетый — это к неурожаю?] Это в мае месяце бываить, пойдуть вятры сильные, вятры вот в мае месяце, вот нынешний год, он тоже сильнай, это вот всё говорить, дуб развивается. А вот развивается — это вроде листья образуются. Это вот я слышала такое. Да это всё, это всё правда. Когда холодно, май холодный — год, говорить, будеть хлебородный [ПЗЯ].

Бытование же диалектных вариантов названия плодов дерева (желуди) — *жалудкй* (Гаврил., Ржакс.), *желудочки* (Ржакс.) — отчасти обусловлено тем, что дуб в сознании тамбовских жителей соотносился с плодовыми деревьями, и в критических ситуациях его плоды употребляли в пищу [8. С. 12]:

[Говорят, в войну спасались тем, что за грибами ходили?] Ну, за грибами... Колоски пойдёшь, бывало, собирать, объездчик тебя кнутом исходит всю, вот. Вот как мы жили. Грибы там или... Мы, дочк, жили травой, вот. Горбд [огород] полешь, какая-нибудь сорняк, какая-то гарлупа [дикая редька, сурепница], ты иё в рот пхашь, лопухи, вот они щас — видишь, вот какоё-то бадер-то [общее название сорной травы]. А мы это всё поедали, бывало, так полешь ножиком, с лопатой штыковой всё это вырываешь, губы, зубы — всё чёрные у тебе, вот тах-то вот, вот ищё какой-то вот пышечник <...> Ходили и желудя ели, но мы как-то желудя это не ели, какой-то был кбопт ватонный [жмых]. Ну вот копот, ну жмых — када семечки вот бьют, вот остаётся эт вот жмых-то, эт вот, а эт какой-то был ватный — шо это, может, хлопья вот, хлопка вот обрабатывали <...>. А люди ели и желудкй, ходили в ляса, набирали жёлуди. Чё, очень плохо мы, дочка, жили, очень плохо [ШАВ].

Дуб являлся ценной, дорогой породой дерева, поэтому его активно



Столетний дуб, к которому жители с. Мизинец Староурьевского района приходили лечить спину. 2006 г. Фото Т. В. Махрачевой

использовали как строительный и отделочный материал при возведении жилых построек. На территории области до середины 1950-х гг. значительное число домов и надворных построек были деревянными. При их строительстве, как правило, использовалась техника двух типов: *рубленая* и *стояковая* [9. С. 277–278]. Однако целиком жильё из дубовых бревен строить было не принято. Даже в тех селах, которые располагались близко к лесным массивам, дубовые бревна использовали преимущественно для *венца*, остальная часть дома — сруб — изготовлялась из сосновых бревен или *замежёванной* (высушенной на солнце) осины.

[Сосновый лес строевым называли?] Называется, он и есть, он строевой там, а там есть и дуб хорошей, ровной, эт вот под низ, нижние венцы-та ложуть, осина вот у нас дом, попадается. Эта мы яво покупали у хозяйки, а осина, даже гвоздь железный не лезет, вот... Замежёванный...

Замежёванный... в сухова, сухой лес. Замежёванный, када их, када вот их эта, покупали [нрзб.], ошкурять, шкурять, и на солнышке сушили, вот, говорить, замежёванный, гнить, гнить не гниёт... И гнить не сгниёт, и гвоздь не забьёшь... [ШАН].

[Для постройки дома какой лес использовали?] Ну, нижний — эт дуб кладут. А это вот мы строились с стариком, он пришёл с войны-то, нам давали лес тама, тама, на этом, на Умёте, вот. Наш весь сосновый он, сруб. А под низ нам давали чатыре дубка девятиметровых. Вот мы привозили, под низ клали... нижний. А хто не добудет этого самого дуба-то, с фундамэнт сразу кладут вон из кирпича, на фундамэнт ложут нижний гнёт сосновый [КАГ].

Чтобы дерево не рассыхалось, дубовые бревна вымачивали на протяжении некоторого времени, высушивали на солнце, а затем клали из них венцы. В Петровском районе мостили полы с использованием дуба:

Я тады договарывалась: вы мене делайти всё, чтоб полностью, «под ключ» называется, дом, дом, сделанный под ключ. Вот они мене и пол мостили, и потолок нашивали, и рамы делали, и стеклили, всё, всё, всё делали сами. [Что значит мостить пол?] Пол мостить — вот там дубовый переруб сначала ложут, тумбы делают, а потом дубовые перерубы, а потом на них уже ложут доски, их кладут, эт называется мостить. [Что такое дубовый переруб?] Чтоб дуб, дерево, дубовый переруб, чтоб долго, подólже стоял. Дерево эт, дуб, она очень твёрдая такая. (...) Брёвны, брёвны, толстые брёвны, и ложуть их, на полметра ложуть тумбочки, а потом бревно ложуть тумбочки, а потом бревно ложуть, эт самое бревно во весь пол [ОАП].

В XX в. дуб шел и на хозяйственные нужды, из него изготавливали бочки, в которых во время поста хранили продукты и оставшиеся от праздников блины⁶, солили на зиму капусту и огурцы; из дуба делали *клёны* (деревянные пластины) для *дежи* (кадка), песты для мелкого размола и т.п.

Кору дуба, обладающую высоким процентом дубильной кислоты, использовали для окрашивания кож⁷, холстов, ниток и готовых изделий в домашних условиях:

К Пасхе ткали холст, кроили аршином. Из него и шили платье, позади с пуговицей, с голошечкой, без воротника, значит. Красили его. Кору дуба в кадку кладут и заливают водой, туда кладут платье, чтоб она была чёрная. А из ивы будет жёлтая [СЛФ].

Благодаря народным представлениям о дубе как крепком, крупном дереве он оказывается широко востребованным в сфере народной медицины и используется при лечении многих заболеваний, среди которых грыжа, диарея, болезни горла; при атрофических состояниях у детей, связанных с потерей веса, недоношенностью и т.д., с появлением волосяного покрова на теле и др. Однако компонент дуб- встречается здесь только в названиях болезней горла⁸: *дубоглот* (Увар.), вариант: *дыбоглот* (Староур.).

При лечении использовали разные части дерева: кору, ветки (дубовый веник), ствол, а также предметы, сделанные из дуба (в том числе дубовый пест). При атрофических состояниях у детей, связанных с потерей веса, эффективным признавался способ протаскивания ребенка через расщепленный ствол дерева.

Старость — эт плохо развивается, плохо кушаить, бяссонница мучаить, а ищ тады, я ня знаю, мы очень плохенькии, мама у нас была слабенькия, мама нас двоих родила, а старшая сестра у мене с чатырнадцатого года была, вот гварить

мама: «Дашутка, я каюсь, я, — гварить, — ты помрешь, у мене ещё ведь первая дочка, а Лёня-т у мене один. Яво-т я долга грудьми кормила, тебе я джуха не старалась кормить». И вот которые плохо росли, болели всё время, дубок раскалвали, в лес ходили, елди тут дубка нет, и в эту трещину этого младенца протаскавали черяз этот расколóтый дубок... да, и с ня... и с няго старость эта спадала, он начал разживаться, кушать, спать стал и стал нормально расти. У нас тут вот у деда был дубок, он уж очень старай, а в лясу-т там всякие молодые дубки и старые. Вот пойдёть, допустим, хозяин там, сын иль брат, и она с этим, с малышом. И яво разрубить вдоль, в серядинку как достать [нрзб.], разъядинить топором, чтоб эт младениц пролез, и тада она опять яво завёртвовать и идёть домой. Эт старость спадаить. Вот в старину какие лечения были. [Через дубок протаскивали и девочку, и мальчика?] Лю... любую, какую тольк, болел если, хто, девочка иль мальчик. Эт безразлично. [Принято ли было оставлять одежду младенца на месте лечения?] Эт уж вот я, дочк... ну, как приходилось, мы ищ были небольшие, бяльё висела на некртых дерявцах, видимо, оставляли это всё, старость, окрух этого дерава. Вот прям вот дико, испугаисси — враз пойдёшь (...) [Принято ли было обходить с детским бельём вокруг этого дерева?] Щё... я сама-т не ходила, я от людей тольк слышала. Наверно, протасчили яво черяз дубок и... вот кого, оставили с няво это, одели в другая, и перякстились, и пошли [КДИ].

[Как называется заболевание, при которм ребёнок сох и чах?] (...) Эт какаят вродя была старость, старость на ней. У нас одна жила, их щас нету, у ней был мальчишка, сох, сох, и яво научили, иди в лес, у нас там [нрзб.], вот дубочек маленький, раздари яво, и туды яво — оттеля, туды яго — оттеля, и он всю свою эту болеть, карысть, оставить. Правда, она отходила, и... стал мальчишка поправляться. [Что такое «карысть»?] Ну карысть, болеть (...), вот постарому карый человек, больной, яму — карый — больно (...), болеет, значить, он вроде карый [ОАН].

Похожий способ использовали и при лечении грыжи:

...В лес возють от грыжи, грыжа ещё у детей. У кажного дитя грыжа (...). Эт вязуть в лес иль там, ну иль в дубки, вот, раздира... так, ну бяри пялёнку, бяри распашонку, шапочку, и тада свивальники были, тады свивальники эт эти, щас их уж нет. Вот, мы ездили. Теперь приязжаем в дубки с мужам, он бярёть топор, расщеплять топором дубок, дубок расщепляить, и теперь скрозь этого дубка шесть раз протасчим, в щёлку, вот, это, и в щёлку протасчим. Он к себе, я яму передам, он — мене, во, перетасчим, вот. Потом всё, и эт

дубок-т опять смыкается, мы на эт дубок вешаем шапочку, пелёнку, распашонку, и этим свивальником свиваем (...). Вот эт от грыжи, это хорошо [ПАН].

В тамбовской традиции представления о дубе прочно ассоциируются с мужским началом, физической силой и крепостью. Принадлежность к «мужским» деревьям⁹ поддерживается и проявляется прежде всего в обрядовой ситуации, где дуб как «мужское» дерево соотносится с мальчиками/мужчинами и противопоставляется чаще всего березе как «женскому» дереву, которое соотносилось с девочками/женщинами. Например, этот признак становился релевантным при лечении некоторых заболеваний путем протаскивания через расщепленный ствол:

Это протаскивали, девочку через берёзу, а мальчика черяз дуб, да. Этаю, вот там дубочик стоять, яво, дубочек, пополам (...) рассекали, и ставили этую, вот такую-т вот этую и... через эту вот три раза этого ребёнка протаскивали. [Голенького или в пелёнках?] В одежде, ну это, три раза, де... девочку — через бярёзу, а мальчишка — через дуб. И оставляли вот этую самую, в одежде, и вот этую одёжку сымали, и на этом оставляли. (...) Када протасчаты, эт с девочки там платьице. Эт и шапочку, всё оставлять, а с мальчика, ну рубашку, и эт всё тож оставлять, и вешали на это, на дубок [ПАМ].

Отвар коры дуба использовали при лечении диареи, терпкий отвар небольшими порциями давали пить больному. Этот способ, широко распространенный в Тамбовской области, не утратил своей актуальности в наши дни, однако чаще уже используется для лечения крупного рогатого скота:

[Как в старину лечили диарею?] Ну, лечили, это, черёмуху оттапливали, дуб оттапливали. Ну а боле вроде, тады такого лекарства не было. И в больницы... (...) Ну, идейт ложечки по две, если маленький, а если хто большой, то идейт по полстаканчика маленького давали. [Что брали у дуба?] Кору. Кору. [Только молодую?] Любую, любую [ТПИ].

При лечении *щекотуна*, при которм тело ребенка покрывается волосами, его мазали квасной гущей и легонью постукивали дубовым веником:

[Как называется детское заболевание, при которм на спинке ребёнка появляются волосики?] А... щас их нету. А всё равно ж лечуть, мож это, это... погоди, щекотун. Да, щекотун. И вот тады это, гущу, от кваса, квас вóрится, и вот самый эт гуща, и этот гущей мажут спинку и дубовым веничком глыщуть, и, гварить, выходить. А я ня знаю, эт

правда или неправда, я не хлыстала ни своих, никого... [КТВ].

В заговорах дуб представлен как особый локус, куда, как правило, отсылают болезни, при этом нередко конкретизируется та часть дерева, которая «принимает» болезнь. Однако дуб не всегда выступает в качестве окончательного места пребывания болезни. В текстах заговоров ее могли отправить сначала на дуб, затем на осину, на луг и т.д. Чаще всего дуб встречается в заговорах от рожки и сглаза:

А рожка — это во-разнесётъ, вот такое лицо, глаза заплывуть, и нос вы... [нрзб.] весь вот так вот. Или весь горить огнём, вот... чешется и чешется... а сварбить — тарпения нету. Иль нога, вот простудишь ногу, вот обычно вот и дети есть, на сырой зямле посидять, вот посидять ребятишки, вот на пяску у холодном, и разнёся ножку: «Рожка ты, рожка, никому ты не гожа, ни Господу Богу, ни доброму человеку. Ляти ты, рожка, на дубовой сук, с дубового сука на осинавай, с осинового сука на зялёной луг, щепи травушку-муравушку, освободи, Господи, раба Божьего (такого), кого там, имярек, это, имярек». А там кого, мужука, или бабу, или вот так. А потом опять, вот я прошу тады, до четырёх раз заговарываем: «Казанская Божия Матушка — стою, молюсь перед иконой. — Святитель отче Никола, вяликай чудотворец, святитель Пятирмий» — это наш небесный врач [КМА].

В заговоре от сглаза можно усмотреть следы персонификации дуба. Текст содержит обращение к дубу с просьбой забрать болезнь, которое сопровождается угрозой в случае ее невыполнения. В этом случае дуб выступает не как локус, а как агент:

Лечуть, лечуть, это лечуть сглаз, это молитвы такие. (...) Например, сглаз, когда вот, например, иль ты там: «Ой! Я заболел, тётя Маш, почитай молитву надо мной». Ну вот эта молитва «Тиханская Божья Матушка»: «Сия хожу, сия лечу. Вместе с Матушкой Пресвятой Богородицей, с ангелами, архангелами, Божьим творением. Пойду я в чистую поля, зелёную рощу, там стоит дуб. Дуб, удали боль с рабы Божьей Марии. А то я тебя вырежу с корня-корнёчка. Боль, иди туда, где солнце не светит, где ветер не веет, где травушка не растёт. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь» [БМН].

В народном календаре Тамбовской области сведения, содержащие упоминания об использовании дуба, скудны и касаются лишь Троицы. Дуб входил в перечень деревьев и трав, составляющих *троицкую зелень* (Мич., Сосн.). Накануне праздника жители области отправлялись в лес рубить молодые

деревца для традиционного украшения жилища:

[Принято ли было на Троицу украшать дом?] Украшали, да, как же, я всё время вот траву... венки-то... вянки-то вот это, Троица, это я вот дубочек, дубочек. Это я вот возьму яво, это вот прошлогодний дубочек, а это нынешний дубочек (...). Вот украшали избу, а эти вот дубочки, листочки, начну я огурчики солить: «Господи, благовослови! Троица-матушка». Кладу крестиком в эту баночку, вот и в огурцы какие. [Банки с огурцами не взрываются?] Не, не, не, иде тама, красота, ага, вот, ага. Дубочки, вот я берегу, всяды я берегу [ЯТФ].

Интересно упоминание в приведенном контексте дальнейшего применения троицкой зелени, в частности листьев дуба, которые использовали при засолке.

В семейных обрядах дуб встречается преимущественно в родильно-крестильном и погребально-поминальном комплексах.

На территории Кирсановского района дубовые венки широко использовались в очистительных послеродовых практиках:

Но у нас одна Инокровка. Она у нас смежная... С заговорами тама, в печь... вот... беременная женщина родит, её должна... а была баба-повитушка. Специально повивала, когда роды начинаются, ребёнка и её обмывать, обхётывать, завёртывать — и на печку, а эту, которая рожала детей-то, ребёнка-то, неделю парить, в печь сажают [нрзб.]. Специально бабка, повитушка называют, ребёнка которая у родов берёт, — повитушка, и неделю сажают её каждый вечер в печь, и там её парить, чтобы (...) кровь проходила хорошо. (...) Выделения, кровь бывает долго, и вот чтобы кровь проходила, не застыла, родима, кровь-то какая... Ну, тады... были женщины здоровы все, здоровы (...). В печь посодить и веник дубовый в воду горячую кунать и её там хлыщеть, в печёто. Но я... я один раз там побыла и больше туда не... А моя мать ещё, она нас семь человек родила, она таким способом, чтобы кровь проходила, вычищалось там всё. (...) Родимые кровя выходили, а вот это было, где м... зародыш вот... и оттуда, чтобы всё проходило. (...) Вот чтобы всё очищалось... и в печь сажали, чтоб... А то, когда холодно, кровь-то там застоётся, а это она очищается [ВМП].

Дуб упоминается в тексте, сопровождающем обряд, связанный с первыми шагами ребенка. По мнению жителей области, это должно было передать ребенку крепость, которую олицетворяет дуб:

Когда ребёнок делает первый шаг, то надо успеть ножом крест-накрест между

его ногами перечеркнуть — перерезать пути, чтобы он ходил хорошо. А когда учат стоять ребёнка, то отпускают руки и говорят: «Дуб, дуб, дубочек, / На первый годочек» [КНТ].

В погребально-поминальном обрядовом комплексе повсеместно из дуба делают намогильные кресты, а в Моршанском районе молодые дубы идут на изготовление *могил с потолком*:

Упокойника хоронят: срезают два дубочка, перерезают по длине могилы, сначала вдоль могилы кладут, затем гроб опускают и ставят, и опять дубки. Такая могила называется «с потолком». И такие могилы делались в нашей деревне для всех [СЕГ].

Итак, опираясь на материалы, можно утверждать, что мифологические и прагматические представления о дубе, бытующие на Тамбовщине, в целом органично вписываются в общерусскую традицию, обнаруживая множественные совпадения в трактовках дерева. Мифологические воззрения проявляются в восприятии дуба как «мужского» дерева, а также как объекта, куда отсылали болезни, избавляясь от них. Утилитарное использование дерева в большей степени связано с качеством, свойствами породы дерева: это строительство, изготовление орудий труда, предметов быта, применение при окрашивании тканей, ниток, готовых изделий.

Примечания

¹ На протяжении последних нескольких лет нами ведется активная работа по сбору полевого этнолингвистического материала на территории области по данной теме. Были исследованы лексика, культурная, мифологическая и обрядовая семантика, функции таких деревьев, как верба, осина, береза, яблоня (см.: [6; 4. С. 54–57; 5. С. 143–148; 10. С. 444–451]). Однако при систематизации материала нами учитываются и сведения, зафиксированные на рубеже XX–XXI вв. и хранящиеся в информационно-поисковой системе «Традиционная народная культура южнорусской диалектной зоны» (см. о ней примеч. 4 в статье Т. В. Махрачевой и М. А. Шлыкковой).

² О методах и подходах при исследованиях дендрария на современном этапе см.: [2. С. 31–32].

³ О дубе в традиционной народной культуре славян см.: [1. С. 41–75], там же представлена литература.

⁴ См. списки сокращений и информантов к рубрике «Региональный фольклор: Тамбовская область» на с. 30–31.

⁵ Интересный контекст был зафиксирован нами в с. Пушино — семь дубов, произрастающих рядом, воспринимаются и осмысливаются местными жителями как особое место (локус), в результате чего появляется образный микропоним

Семь братьев: «Может быть, дочка, но я не знаю, может быть, где как. Ведь в каждом областях свои вот, как называли вот. <...> Вот был у нас такие мяста, вот семь дубочков стоял, называли “Семи братья”, “у Семи братьев” вот, вот, у дубочков там, чево-т там. И вот такой иль грибы там, вот, у Семи братьев, потому что там была полянка, а там стояло семь дубков, вот. Как-то они в лесу называются, подразделяются, куда нам пойти-то, вот куда нам пойти-то, мы называем там вон» [ГТН].

⁶ В дубовые бочки складывали подсушенные блины, которые оставались от празднования Масленицы: «...вот от Масленой оставались блины, вот от Масленой, всягда блины пекли, а не поели, то не будишь йисть, ток до Благовешеной, во... такой, тада вить кадушки такие были, дубовые, в них много соджралось, много, много, в ней, и вот эт всё сушили, и складали, блины там, блінцы, чаво, и в эт кадушки, и закрывали, закрывали кружком, а на Благовешену ели, доставали, распарывали и ели, эт вот я хорошо помню дажа, эт хорошо. И бабушки прямо, а и блины всё до Благовешены, на Благовешену разрешается и исть, и гармошку разрешается на Благовешену, а гварить, больше Паски Благовешена, да, на Благовешену разрешалось всё, и йисть, всё разрешалось, и вот доставали и ели» [ЗЛИ]. В дубовых бочках хранили варенные яйца, которыми прихожане одаривали священнослужителей во время *обхода с образами*. Чтобы они не портились, их чистили, мелко резали и выкладывали слоями, посыпая солью.

⁷ Ср. подробное описание процесса дубления кож в Тамбовской губернии: «Прежде всего сырые кожи кладутся на 1–1,5 дня в чаны с холодной водой, чтобы раз-

мякли, затем лежат до двух недель в чанах с холодной водой, известью и золой (на 100 ведер воды употребляется 5 пудов гашеной извести и 3 пуда гречишной и полынной золы). По вынутии из зольных чанов кожи отчищаются от шерсти и мездры тупыми ножами на колодах. Потом кожи кладутся на три недели в дубильные чаны, каждая кожа посыпается толченым таловым и дубовым корьем настолько толстым слоем, что ее не видно, и заливается водой. В неделю раз кожи вынимаются, ополаскиваются в той же воде, которой были залиты, и вновь пересыпаются корьем. После такого дубления кожи развешиваются для просушки летом на солнце, а зимой в избах» [11. С. 257].

⁸ О номинациях заболеваний горла (в том числе тех, которые получили наименование *дубоглот*) и способах их лечения на территории области подробнее см.: [7. С. 157–165].

⁹ О мифологизации грамматического рода у деревьев см.: [12. С. 333–340; 3. С. 36–44].

Литература

1. *Агапкина Т. А.* Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М., 2019.
2. *Агапкина Т. А.* Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 29–43.
3. *Агапкина Т. А.* Грамматический род и культурная семантика: о «мужских» и «женских» деревьях в славянской традиции // Славяноведение. 2017. № 6. С. 36–44.
4. *Беляева К. С.* Берёза в традиционной народной культуре Тамбовского края // Языковая политика и вопросы гуманитарного образования: Сб. науч. ст. по материалам IV Междунар. науч.-практ. конф.

(г. Пенза, 26–28 марта 2020 г.) / Под ред. Г. И. Канакиной, И. Г. Родионовой. Пенза, 2020. С. 54–57.

5. *Беляева К. С.* Образ вербы: лексика, символика, семантика (на материале говоров Тамбовской области) // Экология языка и речи: Материалы VIII Междунар. науч. конф. (21–23 ноября 2019 года) / Науч. ред. А. Л. Шарандин; Отв. за вып. Т. В. Махрачева. Тамбов, 2019. С. 143–148.

6. *Беляева К. С.* Языковой образ яблони в представлениях тамбовских крестьян. Тамбов, 2020. В печати.

7. *Лоскутова Д. Н.* Лексика народной медицины в говорах Тамбовской области: Дис. ... канд. филол. наук. Тамбов, 2010.

8. *Лоскутова Д. Н.* Тема голода в устных рассказах жителей Тамбовской области // Филологическая регионалистика. Т. 10. № 3–4 (27–28). 2018. С. 10–17.

9. *Махрачев С. Ф., Махрачева Т. В., Ипполитова Д. С.* Традиционная культура Бондарского района // Тамбовские древности: Археология Окско-Донской равнины / Отв. ред. С. И. Андреев. Тамбов, 2010. С. 277–334.

10. *Махрачева Т. В., Беляева К. С.* Образ осины: лексика, символика, семантика (на материале южнорусских говоров) // Славянский мир: духовные традиции и словесность: Сб. материалов Междунар. науч. конф. / Науч. ред. Н. Ю. Желтова. Вып. 9. Тамбов, 2019. С. 444–451.

11. Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии. Т. 12. Тамбов, 1886.

12. *Толстой Н. И.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода) // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 333–340.

Дина Николаевна Лоскутова,

канд. филол. наук, Многопрофильный колледж им. И. Т. Карасева (Тамбов)

ИСПУГ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ КРЕСТЬЯН ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Границы между испугом — состоянием, эмоциональной реакцией и испугом — болезнью в народном представлении достаточно зыбкие. Испуг может стать причиной самых разнообразных патологий, перераста в судорожные припадки, стать самостоятельным заболеванием со своим спектром причин. Особое положение испуг занимает в традиционной культуре детства. Ребенок — наиболее уязвимый член социума с точки зрения не только телесного несовершенства, но и незащищенности психоэмоционального состояния. Взрослые также зачастую оказываются подвержены испугу и испытывают на себе его негативные последствия. Рассказы об испуге со-

держат идею нарушения целостности, хаотичного движения, разрушения, которые выражаются в появлении у человека телесных и ментальных аномалий.

Причиной испуга может стать событие или явление, нарушающее привычный миропорядок и размеренное течение жизни: громкий крик, часто несущий негативный эмоциональный заряд; громкие звуки, наделяемые в традиционной культуре, как правило, негативными коннотациями. Испуг может возникнуть как результат травмирующей ситуации.

...Ты знаешь, какой он бывая, испуг-то?! Он бывая, испуг-то, он смертельный! <...> Пришла его сестра и взяла его, ну, ребёночек сидел, вот она там с ним играла-играла,

а потом вот так — раз, он чтой-то, ребёночек, задумался. А она вот примерно за плечом у тебя стояла и прям на него вот так: «А!» И она прям — раз, и всё. Ну как вот, бываить, вся нервная система. Вот какая бываить. И она потом, девочка, то она ходила, и всё, а то потом и ходить не стала. И ничего. И это даже потом стали бить припадки [ШВИ].

Испуг — это дети другой раз испугаются кого-нибудь или кто-нибудь настраивать, и они начинают, даже, детка, бывало, до того испуг действовал, даже заикались дети, честное слово. Это вот так было, в детстве особенно, года три-четыре <...> Ну, это вот бабушки, правильно, помогали. Сейчас вот у меня у племянницы был мальчик, и его, у ней муж пил. Он его как схватил за волосы, с шапкой вмести с волосами. И он как завизжал [завизжал]. И он стал говорить: «Ы-ы». И слова не выговаривал. Даже в соседнюю деревню носили целых полгода. Ну, мальчик отошёл, да, стал говорить хорошо [КПС].

Нельзя не упомянуть о причине испуга, которая связана с людьми, обладающими нетипичной внешностью. Опасность деструктивных последствий

испуга для хрупкого детского сознания сыграла не последнюю роль в осмыслении этого явления как состояния и болезни в контексте запугивания детей¹ и детских страхов в целом. В реальности ребенка могут напугать люди, которые обладают выделяющимися внешними чертами; этому способствует и психология ребенка, который в большей степени подвержен страхам, нежели взрослый человек.

...Тада нас, брата моего, испугали. Все лежим на печки-то, все, кучка вся, а беж... бэженца у нас стояла у соседки. А мы все лежим, настелили подушки и полёживаем. Он идёт, какой-то седой, страшный: «А, вóтини [вот они] все тут!» Мы никто не испугался, а он [брат] прям: «А!» Как, и начала его младенская бить: брыкается, кричить во всё, ничего не сделать. Да, лечили, бабку искала мать, лечили [ГЕД].

...Первая дочка <...> и вот мы пошли к ней [местной знахарке] умыть, тоже либо телка иль корову <...> Вот, а у них была такая, как улóбая. Они звали её Настя. А как улóбая она: она у ней и говорила, говорить она плохо говорила, и руки у ней работали, но она не ходила, ноги у неё не работали <...> Да, ну она чё, она не ходила, ничего, она только сидела, и руками она, ну руками-то она йисть, одной рукой-то она ела, а эта у неё не работала рука, и ноги не работали, она не ходила <...> Она [дочь] говорить: «Мам, я всё равно бояться не буду» <...> А когда она пришла, на неё глянула, и она напугалась. Напугалась она, первая ночь прошла ничего. Вторая ночь подходить, двенадцать часов, она вскакивает, делается как пружина, а три годика ей только было. Как пружина. Мы с мамой ничего с ней не сделаем, ну ничего с ней не сделаем. Она кричить: «Чего ж вы лежите!» А говорила хорошо. Три годика, она такая говорунья была, кто знает какая. «Чего ж вы лежите, глянь, какой огонь, мы горим! И сейчас мы все загорим! А вы лежите!» [ЧЛА].

Народные представления об испуге содержат идею внезапности и неожиданности какого-либо события, в результате которых происходят нежелательные изменения. Уязвимым становится тело человека, поскольку в состоянии испуга он вздрагивает, вскакивает, трясется, дрожит и т.д. Считается, что в теле человека происходит разбалансирование — перемещение, движение органов и частей тела, нарушение целостности, затрагивающие психическую, физическую и интеллектуальную сферы человеческого существования.

...У нас чего вот, испуг. Жили тут соседи, девочке было семь лет, <...> играет она у двора, гонють как стадо коров. Корова идёт, и вот надо так быть, и вот как её поднимить <...> за платицу-ту, на рога кверху. И получился испуг, испуг, и умом повернулась, и вот у ней остался ум, она жила лет до



Елизавета Сергеевна Чернышова (1932 г.р.) и Александра Сергеевна Сарычева (1925 г.р.), д. Свиньино Пичаевского р-на. 2008 г. Фото Н. Г. Раковской

тридцать, жила она, ну совсем глупая. И вот у ней так и сохранились детские мысли, играть в куклы, а уже больших, уже большого ума у неё не было [ДРА].

...И, говорить, выходить из квартиры собака, и ему [ребенку] как кинулась на плечи, а он даже испугался и как закричить, прямо по-дурному. А мать была в больнице, ну, она одного его, наверно, оставила. И у него вот глаз один вот так вот прямо повёл сюда. Она к врачу. Он говорить: «С ним испуг, идите это, идите, говорить, к бабке к какой-нибудь». Бабка вылечила [ХТВ].

По поверьям тамбовских крестьян, испуг у беременной женщины ведет к рождению ребенка с различными патологиями:

...Я слышала, что вот беременная женщина чего-нибудь испугается, то ребёнок рождается неполноценный, вот. Вот в Блинцовке [соседнее село] <...> она была беременная и родила этого ребёнка совсем глупого, и он <...> слепой был, и всё [НОВ].

Испуг считается причиной заикания, бессонницы и крика, повышения температуры тела и недомогания, различных атрофических состояний и в целом причиной многих заболеваний.

...Вот мне тогда Людка-то напугалась, ты тоже пьяный шабутной [мужу], а она спала. Он вскочил, заорал — она напугалась, начала заикаться [ДМФ].

Крик, он и сейчас вот бывает с испугу. <...> Выскакивает собака огромная и прям <...> на правнучку. Вы знаете, как она кричала, не то слово кричала. Это невозможно кричала. Ну, нашли они бабушку, кудай-то они ездили [СВД].

Испуг детский, вот слухай. Вот самый, у mine сын <...> Пошёл он в школу, ну а дети,

бáлваются, да, бáлваются <...> Пришёл он из школы <...> Я говорю: «Это, Вась, йисть». — «Мам, я не хочу». — «Да щёй-т такое?» — «У mine чего-т голова болить». И лёг <...> Дочь-т приходит вторая: «Мам, тебе Васька чё говорил?» Я говорю: «Ничего». — «Ему учительница записку передала, что-то он в школе сделал». И, говорить, только идить надо туда. На ребёнка никогда шуметь не надо. А только добром говорить <...> Я смерила, а у него температура тридцать девять. <...> А он боится сказать — сейчас будут ругать родители иль бить. А куда ему больше деваться-то? Лежить он испуганный [КТВ].

Вот самый суец — испуг, испугался ребёнок, попробай ты его вылечи, а он тогда сохнет, ребёнок, да. А как же, ну это ж болезнь, сохнет, иль испуг, иль припадки какие быть [КТВ].

Да от испуга всё бывает, всякие болячки, какой испуг [ШАП].

Чаще всего испуг соотносят с приступами эпилепсии, различными судорожными припадками у детей, частотные номинации которых в говорах Тамбовской области образованы от корня *млад-/молод-*. Сходство испуга и детских припадков кажется неслучайным. Как отмечают респонденты, *младенская* проявляется в судорогах, вздрагивании и дрожи, наступает внезапно, что свойственно и проявлениям испуга. При этом оба заболевания описываются респондентами с помощью сходных «симптоматических» и «этиологических» моделей, а иногда отождествляются. Кроме того, испуг часто считается причиной *младенской*, а сильный испуг, по поверьям, может «перейти» в эпилепсию.

...Да это можно, а то нельзя, всячки можно напугать. [Кто и как мог напугать ребёнка?] Да как, либо заиграется он чем иль так вот. Ну, уж маленького, ну вот ранёшь

[крикнешь] на него иль чего, вздрагнётъ — это уже бываить вон на нём, и молодёнская его бьётъ [ПАИ].

Ну, младенская, это, бывало, била ребёнка, так била, так, вот как весь он дрожал, называлась «младенская». Это говорили, младенская, вроде как испуг, да, с испугу эта младенская бываить [ШАП].

Ну, вот это может человек сглазить, или испуг у дитя. Это не судорога, а сейчас её по-научному называют пилёпсия. [Не называли это заболевание «младенская»?] И «молодёнская» называли, да, вот, это самая тоже, испуг — это самая молоденская [ТАВ-1].

А это, конечно, испуг, она даже не то, младенской, и вот как припадки это называют, пилёпсия-то, до пилёпсии доходя эт вот испуг-то, до пилёпсии доходя. Вот какой, испугается собаку иль чего, вовремя если не коснёшься, так и останется человек испуганный, и... а потом пилёпсия [ТАВ-2].

С различными «судорожными» заболеваниями, характеризующимися припадками, дрожанием и трясением тела (например, эпилепсия, лихорадка), испуг роднит некая цикличность в проявлении основных симптомов, которые повторяются в определенный день недели (число месяца, время суток) — в тот же, когда началось заболевание.

Припадок — это с испуги, с испуги, что напугается ребёнок, его и бьётъ припадок. Это вот какого числа, как, чего он напугается, и подходить это число, и его бьётъ [ОАН].

...Эта вот болезнь, она сейчас испуг, особенно страшная, если в ночное время. В ночное время вскакивать начинают <...> младенская обычно ночью, чего-то вот приписались, ребёнок, скажут: ой, ой, мальчик там уснул, лёг хороший, а встал, вот ночью орал, бил, вищёл [визжал], всё. Значить, чтой-то ночью испугался [САМ-2].

Согласно народной классификации, испуг относится к «нервным» болезням. В Моршанском районе в 2007 г. нами зафиксирован заговор с упоминанием испуга, переполоха, стоящих в одном ряду с бессонницей и тоской, с помощью которого респондентка лечила «от нервов» (см. ниже). Испуг, по мнению жителей области, оказывает влияние на нервную систему.

...Во какой бывая испуг [Вылечили ли эту девочку?] Нет, нет. Где там только не были с ней: всё нарушено, вся нервная система. Вот как она испугалась, как всё ей далó, вот всё, наверное, там кровь, или что такое там, мóзог, я ж не мо... я ж не учёный [ШВИ].

Как, ну вот ты не испугаешься, что ля! Она на вон... мне, ну вот напугала мне

вон во! Отлётка-то (односельчанка, с которой рассказчица часто ссорилась. — Д. Л.), я всю ночь не спала, да. Вот. Прямо вот так вот нервы били, ну. <...> Отлётка — такая, боевая сильно [ЖЗТ].

В представлениях об испуге особое место занимает сердце, поскольку этот орган воспринимается как место сосредоточения эмоциональной и духовной сферы человека (ср.: «Известны ли вам случаи сильного испуга?» А то нет, что ли? Запросто! Смотря у кого какая сердца» [САТ]). Именно сердце, по народным представлениям, активно перемещается в теле и подвергается разрушительному воздействию в результате испуга, который и провоцирует «сердечные» аномалии².

[Молоденская бывает] с испугу только. [Как?] Ну, вот когда чего вот, как страшно, сердце-т, она вить рúхается, сердце тебе влúпить так, осадок ведь даёт. [Как понять?] Как понять-то? Ну чего, у тебя испугу никогда не было? <...> [Что значит выражение «сердце рухается?»] Бьётся, а, да, да, ну, ну, нет, это уж когда сильно забьётся, это уж сама сердца поднялась, а это уж испуг, с испуга. [Сердце рухается с испуга?] Ну а как же. [Что значит «рухается?»] Сейчас я тебе не скажу, это я не понимаю, как по старинному, рухнула, рухнула, ну просто так, ну, испугалась я, и всё, как будто мне плохо сделалось [НАИ].

...Я вот, дочка, сама пужаюсь, вот встаю и пужаюсь, вот что со мной за болезнь, я не знаю. Вот сердце лупить, во! [Что значит «лупит?»] Как вот, как, как понять-то, резко она бьётся, с испугу... [ТАД].

Матери моей рассказывали: в Борках [соседнее село] две подружки любили одного и поругались. И одна к платё себе приделала от бутылок пробки, чтоб та не видела, и за ней на ходулях с пробками — и напугала. А тогда в колдунов верили, и всё — разрыв сердца [МАИ-2].

Мотив внутренних органов как места испуга³ и других негативных эмоциональных состояний (тоски, бессонницы) находит выражение в заговорной поэзии Тамбовской области. При изгнании болезни из тела человека последовательно перечисляются все части тела, среди которых упоминается и сердце:

Ну, можеть, мне, мне, можеть, так дано: кому б я ни заговаривала — проходить. Зуб заговорю — проходить. Вот, от нервов тоже лечу, вот: «Утренняя заря-зарница, / Божия Мать Царица, / Как Господу помогала, <...> / Я хочу [нрзб.] / И Божью волю творить. / Я хожу и помогаю, / Прославляю Троерушную Божью Мать. / Неутолимая Божья Мать, / Удали все скорби, там, Натальи: / Испуг, перпалóх, / Тоску, бес-

сонницу / [нрзб.] / Тебе не болеть, / Голова и зубки, / Сохрани ясны очи, / Из груди [нрзб.] сердце, / Из живота, из утробы, / Изо всех жилочек, / Изо всех [нрзб.], / И иди туда, / Где солнце не светить...» [СНМ].

Стратегия лечения испуга заключается в изгнании его из тела человека посредством воплощения, материализации облика напугавшего в застывшем воске (повсем.), яйце (Петр.), олове (Сосн., Морш.). Растопленную субстанцию выливали в чашу со святой / «непочатой» водой над головой больного или пропускали через какое-либо отверстие, например дверную ручку. На застывшей массе должен был «отпечататься» облик навредившего. Номинация обряда лечения отражает сущность самого магического действия: *отливать* (Знам., Токар., Увар.); *выливать* (Морд.); *сливать* (Токар., Расск.).

...Уж если большой человек, то, конечно, сажать [на порог], а это, она маленькая, иль она [знахарка] её прям поставила. И сливать и читать «Богородицу». «Богородицу» читать до трёх раз, тоже вот так вот, возьмёт себе из этой чашки и через себя вот так вот. Да, да, выдыхать и выдыхать. И вот три раза так. А потом она мне и говорить: <...> «Ты, — говорить, — первая, от тебя будет легчить. И ты, — говорить, — сама это и делай». Ну вот это, я сама начала делать. Ну а потом тише и тише, тише и тише — успокоился. И до сей поры, вон какая, тридцать годов, и ничего. [Ребёнка прямо на порог ставят?] Нет, нет. Вот на порог, вот она стоять. Вот порог, и вот так вот вставать [лицом к двери]. Если маленькая, а если взрослая, то вот так сажать, чтоб туда взад, а суда вперёд, лицом, да, да, да [внутри дома]. И ноги вытягиваешь. И всё. [Как ложкой водить?] Ложку, а ложку держишь с водой, вот я тебе сейчас, вот она сидит, ложку держишь, у тебе в кружки, в чашечки, ну в кружки вода, и ты вот эту делаешь, и начинаешь «Богородицу» читать. До трёх раз. И вот «Богородицу» читаешь: «Богородица Дева, радуйся, благодатная Мария, Господь с тобой. Благословенна ты в женах, благословен плод черева Твоего, яко Спасу родила еси душ наших». До трёх раз так-то. Когда один раз прочитаешь, и прям берёшь сдуваешь до трёх раз, второй раз прочитаешь — опять до трёх раз сдуваешь. [Крестить голову?] А крестишь чашку, ну она над головой у неё, она над головой обязательно, и чашку это крестишь, она над головой. А потом эту воду её [девочку] побрызгаешь этой, этой водой, а потом на второй день встаёшь и смотришь, чего она напугалась: иль человека, иль собаку, иль кошку. И вот не сверху эт образовывается [на воске], а снизу, перевёртываешь — и снизу образовывается там. Да. Вот это вот, это вот я сама делала <...> Если она напугалась человека, значить, человек выходить, а если она <...> испугалась собаку иль кошку, то выходить собака иль кошка, там кто [нрзб.], и выходить на обороте [ЧЛА].

Ну, если испугался ребёнок, он и начинай и заикайся, после испуга. Ну вот, а его тогда бяруть к бабушки и вядуть. Скатерть вот такую посадную⁴, когда замуж выходишь, и тогда на столах накрывали скатерть <...> Ну и вот, потом мальчика или там кого, девочку, сажают на стульчик и этим скатертем накрывают, и на голову ему ставят чашку с водичкой <...> Разогревай это, воск, ну и читай моли... молитву, и выливай этот воск <...> Когда вылить в эту, в воду, и там образуется вот чего он испугался: собачьим личностью или там, может, человеческой... [ИЕП].

Есть молоденская — ломаить детей, а это «молоденская» называется <...> А вот молоденская, ну, такая тоже, бабки отливали, вот я ходила. Это как, это на свечки. Это испуг, вот испуг, когда он испугается, ребёнок, то его начинай это, ломать, вот это называется «молоденская». Ну, пойдёшь, это бабка отливай, свечки как-то растапливай. Вот садись, над дверью, скобку, за которую сейчас держаться, — открывать, закрывать, это скобку-то. Вот садись, вот, она как-то через скобку эти свечки, в кружку воды, и эту свечку выливай, и они на воде застывают, и выходят: иль петух напугал — петух выходит, да, иль собака напугала — прям в воде на этой свечке прям собака выходит, да [ПАН].

Одна из целей лечения испуга — восстановить целостность организма, например, при заикании — «вернуть голос на место»:

Это кто заикается, того пугали. Ну, вот человек, если заикается по какой-то причине, его стараются так припугнуть, чтоб он, как его, на место голос стал, ну вот так вот. У mine тогда внучок был, а бабка сидела на машинке шила, а он бегал-бегал кругом по полу — и упал. И упал, перьямицем вот об эту ножку, об стол, и стал прям: тё... тё... тётъ Зин — никак не выговаривай <...> [По каким причинам ребёнок может заикаться?] <...> с испугу вот, напугается вот кто <...> а бывают и по природе, там кто, дед ли, прадед ли [ДЗП].

При появлении припадков в результате испуга важным считалось погасить колебания тела, привести его в нормальное состояние, прекратив трясение — успокоить, вернуть в исходное положение:

Его, этого человека, вот когда его младенская бьёт и за безымёнец [т.е. взять безымянный палец] — и он тише, тише, тише. Успокаивается. Да, вот это точно. Да. Вот когда младенская бьёт, вот так-то <...> А младенская, есть она даже с родов, младенская. Есть младенская с испугу [ЧЛА].

С этой же целью при лечении испуга использовали свечи, оставшиеся отминальной службы. Прагматика обрядо-

вого действия может быть обусловлена аналогией между неподвижностью тела покойного и желаемым прекращением болезненных движений тела больного:

А свечки сливают, ну, конечно, уж сейчас их не берут, свечки, особенно вот когда мёртвые ляжать, когда вот по ним свечки жгут, и тогда оставались эти, огарки. Огарки эти, их прямо клали, тушили и клали, иль вот когда поставят много, огарков много, и эти вот огарки, они очень помогают. И когда вот ночь стоять, девять дней, сорок дней, они очень помогают. А уж этих нету, вот свечки берут в церкви, и церковные свечи, всё равно, ломают её, и там её в ложку, вот в железную, и чтоб она растаяла. А потом берут воды, чашку иль там кружку, чего, чего удобней, иль чашечку там небольшую, и вот ставят на порог этого человека, который испугался... [ЧЛА].

Поскольку испуг связан с эмоциональной и духовной сферой человека, считается, что предотвратить его могут тишина и спокойствие.

Молоденская? Вот это ребёнку вот, когда вот в люльку его укачаешь вот, и уж это, тихотá чтоб была. Чуть чего — и он вот вздрагивает, ребёнок этот. И бывает испуг с ним, и тогда его молоденская бьёт, вот. Он лежит тогда и вот, он, он дёргается, и его лечат, его умывают [ПАИ].

Молоденская тоже есть, это тоже сами от себя напугаем их, что это так-то вот как гаркнешь чего-нибудь, они вздрагивают: «У, да что ты-то так-то шумишь-то, молоденская, — говорят, — привяжется!» [АЕН].

Поскольку испуг считался особенно опасным для детей, их стремились защитить, не только соблюдая народно-педагогические правила, связанные с запретом бранить и эмоционально реагировать на шалости ребенка⁵, но и используя магические способы. В качестве апотропейного средства использовали колючие травы, которые следовало зашивать в подушку ребенка:

А это от испуга есть такая трава. Вот эту траву нужно сорвать, она такая вот, круглым растёт, а такая колючая. И вот нужно сорвать в полдень, в двенадцать часов дня. Молчком ты должна прийти и эту самую траву, где спит ребёночек, в подушечку у него зашить, чтоб никто тебе её не видал. Поняла? И вот на этой подушечке спать ребёночек [ШВИ].

Примечания

¹ Подробнее о персонажах-устрашителях в тамбовской традиции см.: Махрарева Т. В., Лоскутова Д. Н., Блинова Е. Ю. Мифологическая лексика в формулах устрашения детей (на материале говоров Тамбовской области) (в печати).

² Интересно отметить, что *молоденскую* в народной номенклатуре болезней иногда относят к «сердечным заболеваниям»: «Ну молоденская — это сердечный приступ, молоденская-то бьёт» [КЛИ].

³ Представления о теле человека как месте сосредоточения испуга связаны с поверьями о вселении духов болезни и демонических существ в человека: «...вот, испуг в тебя взошёл, да, и за... зайдёт в тебя испуг, испугаешься, да. А уж маленьких — не давай Бог чтоб испугаться, маленьких <...> может заичным остаться» [УГД].

⁴ В Тамбовской области атрибуты свадебной обрядности широко применялись при лечении детских судорожных припадков: «...младенской был, тады маленьких тады какой-то младенец <...> Это лечили, брали, у кого были тогда, такой столешник посадный, венчались, выходили — посадный столешник. В это время накрывали этого рябенка этим сто... столешником, а я не знаю, молитву ли уж какую читали. И проходило эта, судороги, да» [КЕЕ]; «...вот есть, ребёночка молоденская бьёт <...>. Их так-то тоже, вот надоть, в каком платье венчается мать с отцом, в таком платье его надо накрыть, хоть мальчика, хоть девочку. Это, говорить, всё прекращается» [СЗВ].

⁵ Ср.: «...никогда не нужно обрывать, никогда не нужно злиться, никогда не нужно шуметь дюза на него [ребенка], а полегонку. Я давеча говорила: ой, ангел. А когда тише говоришь, то любой уступить» [КЗИ]; «А я вот с детьми как-то аккуратно относилась. Ну дети, и мы там балвались, и всякие ошибки бывают. <...> А сейчас обычно в угол ставят. Я и на дочерю, и на сноху: никогда не ставь дитя, внуши правильно! Иль хоть что разбил — да пропасть с ней, разбился, раскололся, не нужно ничего. Никогда дитё... дитё дороже всего, вот» [КТВ].

Список информантов к статьям рубрики «Региональный фольклор: Тамбовская область»

АЕН — жен., 1928 г.р., с. Липовка, Пич., зап. Д. Н. Лоскутова, 2008 г.

АТФ — жен., 1934 г.р., с. Хитрово, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2008 г.

БАМ — жен., 1919 г.р., с. Большая Дорога, Староюр., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.

БМГ — жен., 1926 г.р., с. Алкужинские Борки, Морш., зап. Д. Н. Лоскутова, 2007 г.

БМИ — жен., 1913 г.р., род. в с. Свищёвка, Бонд., живет в с. Плетни, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2003 г.

БМН — жен., 1947 г.р., с. Кёрша, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2003 г.

БРФ — жен., 1927 г.р., с. Серповое, Морш., зап. А. А. Чемерчева, 2007 г.

БФВ — жен., 1909 г.р., с. Вольная Вершина, Увар., зап. Т. В. Махрарева, 2004 г.

ВМИ — жен., 1949 г.р., род. в с. Борисовка, Морд., живет в пгт Мордово, зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.

ВМП — жен., 1925 г.р., с. 1-я Иноковка, Кирс., зап. Д. Н. Лоскутова, Д. С. Ипполитова, 2009 г.

ГАЕ — жен., 1925 г.р., с. Верхнеспасское, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2003 г.

ГЕД — жен., 1912 г.р., с. Никольское, Знам., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ГТН — жен., 1936 г.р., с. Пущино, Ржакс., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 ДАК — жен., 1922 г.р., с. Сычѣвка, Никиф., зап. Т. В. Махрачева, 2002 г.
 ДЗП — жен., 1928 г.р., с. Правые Ламки, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ДМФ — жен., 1931 г.р., с. Кёрша, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ДРА — жен., 1923 г.р., с. Воронцовка, Знам., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ЕАФ — жен., 1935 г.р., с. Рудовка, Пич., зап. А. А. Чемерчева, 2004 г.
 ЕЕИ — жен., 1924 г.р., с. Чернышѣвка, Первом., зап. Т. В. Махрачева, 2002 г.
 ЕРВ — жен., 1935 г.р., Коптево, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2003 г.
 ЖЗТ — жен., 1920 г.р., с. Абакумовка, Токар., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ЗЛИ — жен., 1927 г.р., род. в с. Селеверстовка, Петр., с 1979 г. живет в с. Никольское, Знам., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ЗММ — жен., 1924 г.р., с. Старая Казинка, Мич., зап. Т. В. Махрачева, 2004 г.
 ЗМП — жен., 1925 г.р., с. Стѣжки, Сосн., зап. Т. В. Махрачева, 2003 г.
 ИЕП — жен., 1938 г.р., с. Подгорное, Увар., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 КАГ — жен., 1915 г.р., с. Заречье, Пич., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 КВИ — муж., 1942 г.р., с. 1-я Иноковка, Кирс., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2009 г.
 КДИ — жен., 1927 г.р., с. Первые Левые Ламки, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 КЕЕ — жен., 1929 г.р., с. Троицко-Ивановское, Староюр., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 КЗИ — жен., 1930 г.р., с. Хитрово, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2008 г.
 КЛД — жен., 1921 г.р., с. Пахотный Угол, Бонд., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.
 КЛИ — жен., 1927 г.р., с. Кёрша, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 КМА — жен., 1927 г.р., с. Кужное, Морд., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 КМИ-1 — жен., 1928 г.р., с. Рудовка, Пич., зап. А. А. Чемерчева, 2004 г.
 КМИ-2 — жен., 1930 г.р., с. Казанское (Маяк), Староюр., зап. Т. В. Махрачева, 2006 г.
 КМФ-1 — жен., 1914 г.р., с. Кутли, Пич., зап. Т. В. Махрачева, 1996 г.
 КМФ-2 — жен., 1928 г.р., с. Осиновка, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2008 г.
 КНП — жен., 1924 г.р., род. в с. Дуловка, Петр., живет в с. Покрово-Чичерино, Петр., зап. Н. Г. Раковская, Д. Н. Лоскутова, 2007 г.
 КНТ — жен., 1940 г.р., с. Липовка, Пич., зап. Т. В. Махрачева, 1996 г.
 КПС — жен., 1929 г.р., с. Серповое, Морш., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2007 г.
 КСИ — жен., 1934 г.р., с. 1-я Иноковка, Кирс., зап. Д. Н. Лоскутова, Д. С. Ипполитова, 2009 г.
 КТВ — жен., 1931 г.р., с. Подгорное, Увар., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.

ЛЗМ — жен., 1927 г.р., с. Кёрша, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2008 г.
 ЛЗС — жен., 1927 г.р., д. Трофимовка, Кирс., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 ЛПТ — жен., 1906 г.р., с. Нижний Шибрай, Увар., зап. Т. В. Махрачева, 2004 г.
 МАИ-1 — жен., 1928 г.р., с. Давыдово, Морш., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.
 МАИ-2 — жен., 1931 г.р., с. Серповое, Морш., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2007 г.
 МАТ — жен., 1925 г.р., с. Заворонезское, Мич., зап. Н. Г. Раковская, 2003 г.
 МЕН — жен., 1926 г.р., с. Мезинец, Староюр., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 МЛН — жен., 1922 г.р., с. Пахотный Угол, Бонд., зап. Н. Г. Раковская, 2007 г.
 НАИ — жен., 1929 г.р., с. Советское, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 НЕН — жен., 1937 г.р., с. Покрово-Марфино, Знам., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 НОВ — 1918 г.р., род. в с. Жарковка, Морд., с 1938 г. живет в д. Малая Романовка, Морд., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 О — жен., односельчанка БМГ, данные не зафиксированы.
 ОАН — жен., 1923 г.р., с. Правые Ламки, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ОАП — жен., 1938 г.р., род. в д. Михайловка, Петр., с 1952 г.р. живет в д. Чибизовка, Петр., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.
 ОМП — жен., 1937 г.р., с. 1-я Иноковка, Кирс., зап. Д. С. Ипполитова, Д. Н. Лоскутова, 2009 г.
 ПАИ — жен., 1923 г.р., с. Ярок, Мич., зап. Д. Н. Лоскутова, 2004 г.
 ПАМ — жен., 1927 г.р., род. в с. Перкино, Сосн., с 1965 г. живет в с. Каницево, Пич., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2008 г.
 ПАН — жен., 1923 г.р., с. Измайловка, Знам., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ПЗЯ — жен., 1926 г.р., с. Плетни, Расск., зап. А. А. Чемерчева, 2003 г.
 ПЛА — жен., 1931 г.р., с. Советское, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ПНИ — жен., 1938 г.р., с. Большая Дорога, Староюр., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ПНЛ — жен., 1931 г.р., с. Первые Левые Ламки, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2003 г.
 ПНС — жен., 1946 г.р., с. Мезинец, Староюр., зап. Н. Г. Раковская, Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ПТЕ — жен., 1928 г.р., с. Сергеевка, Петр., зап. Н. Г. Раковская, 2007 г.
 РАФ — жен., 1937 г.р., с. Текино, Самп., зап. А. А. Чемерчева, 2004 г.
 РПЯ — жен., 1914 г.р., с. Знаменка, Никиф., зап. Т. В. Махрачева, 2002 г.
 САМ-1 — жен., 1929 г.р., с. Свиньино, Пич., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2008 г.
 САМ-2 — жен., 1944 г.р., с. Правые Ламки, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 САП — жен., 1931 г.р., с. Липовка, Пич., зап. Н. Г. Раковская, 2008 г.
 САТ — жен., 1926 г.р., с. Первые Левые Ламки, Сосн., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 СВД — жен., 1933 г.р., род. в с. Савилово, Петр., с 1989 г. живет в д. Чибизовка, Петр., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.

СЕГ — жен., 1905 г.р., с. Чернитоно, Морш., зап. Т. В. Махрачева, 1994 г.
 СЗВ — жен., 1930 г.р., с. Покрово-Чичерино, Петр., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.
 СЛФ — жен., 1923 г.р., с. Рысли, Морш., зап. Т. В. Махрачева, 1994 г.
 СМИ — жен., 1924 г.р., с. Пахотный Угол, Бонд., зап. Д. Н. Лоскутова, 2007 г.
 СНМ — жен., 1916 г.р., с. Серповое, Морш., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2007 г.
 ТАВ-1 — жен., 1928 г.р., с. Берѣзовка, Токар., зап. Д. Н. Лоскутова, А. Ю. Климчук, 2005 г.
 ТАВ-2 — жен., 1932 г.р., с. Шмаровка, Морд., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ТАД — жен., 1913 г.р., с. Пахотный Угол, Бонд., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.
 ТМН — жен., 1922 г.р., с. Отшивка, Морд., зап. Т. В. Махрачева, 2002 г.
 ТПИ — жен., 1925 г.р., с. Красивка, Токар., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, А. Ю. Климчук, 2005 г.
 УАЕ — жен., 1937 г.р., с. Ярок, Мич., зап. Т. В. Махрачева, 2004 г.
 УГД — жен., 1929 г.р., с. Алкужинские Борки, Морш., зап. Т. В. Махрачева, Д. Н. Лоскутова, 2007 г.
 ФАН — жен., 1929 г.р., с. Давыдово, Морш., зап. Д. Н. Лоскутова, Н. Г. Раковская, 2007 г.
 ФАП — жен., 1937 г.р., с. Вязовое, Жерд., зап. Т. В. Махрачева, 2006 г.
 ХТА — жен., 1948 г.р., с. Ольгино, Ржакс., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 ХТВ — жен., 1915 г.р., род. в пгт Ржакса, Ржакс., с 1918 г. живет в с. Нижний Шибрай, Увар., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ЧЛА — жен., 1928 г.р., с. Кёрша, Расск., зап. Д. Н. Лоскутова, 2005 г.
 ЧНП — жен., 1936 г.р., пос. Первомайское, Первом., зап. Т. В. Махрачева, 2002 г.
 ШАВ — жен., 1932 г.р., с. Ольшанка, Гаврил., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 ШАН — жен., 1927 г.р., с. Покрово-Васильево, Пич., зап. Т. В. Махрачева, 2001 г.
 ШАП — жен., 1936 г.р., с. Мезинец, Староюр., зап. Д. Н. Лоскутова, 2006 г.
 ШВИ — жен., 1940 г.р., с. Вишнево, Староюр., зап. Т. В. Махрачева, Н. Г. Раковская, 2006 г.
 ШЕТ — жен., 1906 г.р., с. Вишнево, Староюр., зап. Т. В. Махрачева, 2006 г.
 ШЗФ — жен., 1932 г.р., с. Пеньки, Морш., зап. Т. В. Махрачева, 2007 г.
 ЯТФ — жен., 1933 г.р., с. Стѣжки, Сосн., зап. Т. В. Махрачева, 2003 г.

Сокращения названий районов Тамбовской области

Бонд. — Бондарский, **Гаврил.** — Гавриловский, **Жерд.** — Жердевский, **Знам.** — Знаменский, **Инж.** — Инжавинский, **Кирс.** — Кирсановский, **Мич.** — Мичуринский, **Морд.** — Мордовский, **Морш.** — Моршанский, **Никиф.** — Никифоровский, **Первом.** — Первомайский, **Петр.** — Петровский, **Пич.** — Пичаевский, **Расск.** — Рассказовский, **Ржакс.** — Ржаксинский, **Самп.** — Сампурский, **Сосн.** — Сосновский, **Староюр.** — Староюрьевский, **Тамб.** — Тамбовский, **Токар.** — Токаревский, **Увар.** — Уваровский, **Умет.** — Уметский.

Владимир Александрович Лобач,
доктор ист. наук, Полоцкий гос. ун-т (Республика Беларусь)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПОЛОЦКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ОПЫТ, ИТОГИ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Этнографическое направление научно-исследовательской и учебно-педагогической деятельности в Полоцком государственном университете (ПГУ) появилось в 1994 г., когда в учебный план студентов-историков была включена полевая этнографическая практика. Генеральная цель предполагала комплексное исследование этнокультурных особенностей Белорусского Подвинья — историко-культурного региона, границы которого в основном совпадают с административными границами Витебской области. Однако при реализации замысла возник ряд методологических и практических проблем. Исторические факультеты всех университетов Беларуси проводили полевую практику исключительно в формате археологических раскопок, соответственно опыт организации фольклорно-этнографических экспедиций отсутствовал. Неприемлемыми были и принципы проведения фольклорных практик на филологических факультетах. Предъявляемые студентам требования выполнять «план» по сбору определенного количества фольклорных текстов на летних каникулах при отсутствии механизма контроля и верификации представленных материалов в итоге приводили к появлению в публикуемых сборниках массовых фальсификаций¹. Методологические проблемы организации стационарной этнографической экспедиции были сопряжены и с трудностями практического свойства — отсутствием профессиональной видео- и фотоаппаратуры, недостаточным количеством диктофонов и аудиокассет.

Первая экспедиция была проведена в июле 1995 г. на территории Россонского района (руководитель В. А. Лобач), и ее результатом стал не только значительный объем зафиксированных фольклорно-этнографических материалов, но и отчетливое понимание перспективности дальнейших полевых исследований в регионе, путей и методов совершенствования экспедиционной исследовательской работы.

Практически полное отсутствие этнографов и фольклористов в Полоцком университете (созданном на базе политехнического института) явилось причиной того, что одной из приоритетных

задач экспедиций стала практическая специализация студентов в области родоведения, овладение ими базовыми компетенциями полевого исследователя и реализация полученных навыков и знаний в сфере студенческой науки. Стратегия подготовки собственных специалистов с «чистого листа», когда профессиональный рост студентов предполагал не только опыт полевых исследований, но и научную работу в формате курсовых, дипломных работ и магистерских диссертаций, оказалась оправданной и успешной. Только за 2005–2015 гг. в рамках Республиканского конкурса научных работ студентов были отмечены дипломами I и II степени 32 оригинальных исследования в области изучения этнокультурной специфики Белорусского Подвинья. Ряд выпускников не только избрали для себя путь профессиональных этнологов и продолжили обучение в профильной аспирантуре НАН Беларуси (А. С. Высоцкая, А. Б. Захаревич, Ю. В. Прокофьева, А. С. Шарог, Я. С. Шевченко), но и продолжили исследовательскую деятельность в статусе преподавателей Полоцкого государственного университета (С. В. Андриевская, О. Ю. Бабич, В. Е. Овсейчик, В. И. Мишина, П. И. Мишин, Е. В. Сумко). Результаты полевых региональных исследований были использованы в кандидатских диссертациях, посвященных мифологии пространства, семантике и функциям детской игрушки в традиционной культуре и специфике погребальной обрядности белорусов Подвинья, которые подготовили и успешно защитили соответственно В. А. Лобач (2003), С. В. Андриевская (2004) и В. А. Овсейчик (2013) по специальности «Этнография, этнология и антропология» [1; 5; 9].

География, предметное поле и формат фольклорно-этнографических исследований были обусловлены как собственно местонахождением университета, так и современными требованиями к гуманитарным наукам в целом и к полевой этнографии в частности, а именно к изучению актуального состояния народной культуры в диалектных, локальных формах ее бытования. Все полевые экспедиции ПГУ были проведены на территории Белорусского Подвинья как историко-этнографического ре-

гиона Беларуси, а также в ряде смежных областей (Минской, Псковской, Смоленской). Актуальность региональных исследований объяснялась недостаточной изученностью этнокультурных особенностей северной Беларуси, поскольку научные экспедиции академических специалистов были спорадическими и не имели системного характера.

В 1995–2019 гг. полевые исследования охватили более 600 населенных пунктов практически во всех районах Витебской области (за исключением Дубровенского, Оршанского и Толочинского, относящихся к Поднепровью), что позволило записать большой объем фольклорно-этнографических материалов, которые отражают разнообразные аспекты этнокультурной традиции региона.

В конце XX в. развитие зарубежной и отечественной гуманитаристики отчетливо показало недостаточность узкодисциплинарных подходов в изучении традиционной культуры. Поэтому при организации и проведении полевых этнографических экспедиций ПГУ был использован комплексный подход. В отличие от фольклорных практик педагогических вузов, где фиксировалось только устнопоэтическое творчество, этнографическая практика ПГУ подразумевала исследование практически всех аспектов жизнедеятельности сельского социума на территории Подвинья. Кроме «классических» тем (календарная и семейная обрядность, песенный и сказочный фольклор, мифология) начали активно исследоваться объекты сакральной географии и феномен почитания «деревенских святых», народная медицина и знахарство, предписания и магические практики, этнография детства и этноботаника, культура этнических групп и специфика межэтнических отношений в регионе. Разумеется, широкое предметное поле исследований объективно требовало и междисциплинарного подхода, когда активно задействуются теоретические наработки не только этнографии и фольклористики, но и гуманитарной географии, этносоциологии, этносемиотики, этнолингвистики, микроистории, культурной и исторической антропологии.

Стремительные процессы депопуляции сельского населения Витебщины во второй половине XX — начале XXI в., а следовательно, существенное уменьшение числа носителей традиционной культуры и ментальности предопределили использование разнообразных форм проведения полевых исследований в ПГУ, среди которых основными являются следующие.

1. **Полевая стационарная экспедиция**, которая проводится в течение трех летних недель на территории определенного микрорегиона Подвинья; обследование охватывает

около 20–30 деревень. Полевой лагерь полностью автономен и обладает высоким уровнем самоорганизации. При мнимых «ужасах» палаточной жизни и кажущейся «допотопности» такой стационарной экспедиции (такой формат проведения фольклорных или этнографических практик не используется в других университетах Беларуси) она имеет ряд преимуществ как в научно-исследовательском, так и в учебно-методическом плане:

- автономность палаточного лагеря позволяет еще на этапе планирования экспедиции выбирать перспективный микрорегион исследования вне зависимости от наличия на данной территории соответствующей инфраструктуры (общежитие, школа) для проживания участников экспедиции;

- базовый этнографический лагерь почти на месяц практически включается в сельский культурный ландшафт, что позволяет достичь высокой степени взаимопонимания и доверительности в отношениях с местным населением, а также реализовать «принцип возвращения», когда контакт с респондентом может происходить неоднократно;

- взаимная ротация полевых групп (порядок чередования определяет график дежурства по лагерю) позволяет руководителям практики провести этнографический тренинг с каждой из них, что дает возможность студентам наиболее эффективно овладеть методами полевого исследования;

- коммуникация между преподавателями и студентами-практикантами происходит практически с утра до ночи и позволяет продолжать процесс обучения (обсуждения, анализа) в произвольной форме даже вне собственно полевых выходов;

- непосредственное соприкосновение с традиционной культурой, уникальный природный контекст, а также осознание научной значимости происходящего, бытовая и хозяйственная самостоятельность способствуют тому, что студенты-первокурсники воспринимают экспедицию как интересное приключение. Неслучайно многие из практикантов не только выбирают для своих будущих занятий этнографическую проблематику, но и принимают активное участие в последующих экспедициях в качестве опытных волонтеров.

2. Маршрутные микроэкспедиции предполагают полевую работу в конкретных населенных пунктах («куст» деревень или местечко), проходят в течение одного-двух дней на протяжении всего года и могут проводиться как собственно профессиональными исследователями, так и студентами (магистрантами).

3. Этнографический практикум — форма самостоятельной исследовательской работы студентов, которые

проводят опрос своих родственников (либо односельчан) по тематическим анкетам.

Полевая работа в любом формате ведется по принципу сохранения аутентичности зафиксированных материалов, согласно которому первичным является аудиофайл полевой записи (первоисточник), а его расшифровка и текстовый вариант должны целиком ему соответствовать; это позволяет избежать искажений и фальсификаций. Сочетание всех трех форм полевых исследований позволяет не только значительно расширить географию научного поиска и осуществлять исследование в течение календарного года, но и обогащает Фольклорный архив ПГУ большим объемом ценной информации.

Научная и практическая значимость этнографических экспедиций способствует развитию регионального краеведения фольклорно-этнографического профиля. Введение в научный оборот результатов полевых исследований является главным принципом с начала проведения экспедиций [7; 8]. Немаловажным является участие преподавателей и студентов Полоцкого университета в краеведческих конференциях, организуемых местными работниками культуры и музейными сотрудниками. В частности, давним и плодотворным является сотрудничество полоцких этнографов с Лепельским краеведческим музеем, на базе которого с 2004 г. регулярно проводится научная конференция «Лепельские чтения». В рамках аналогичных конференций, проводимых в различных райцентрах Витебской области, исследователи ПГУ делятся итогами своих обследований Браславского, Постаковского, Россонского, Шумилинского районов.

Практическим итогом экспедиций стало издание «Полоцкого этнографического сборника», первый выпуск которого был посвящен народной медицине белорусов Подвинья [11], а второй содержал около 1500 записей народной прозы, отображающих мифологические представления, традиции почитания культовых источников и валунов, место и роль магических практик, а также этнические стереотипы сельского населения северной Беларуси [12]. Издание, содержащее большой объем аутентичных фольклорно-этнографических материалов, было высоко оценено отечественными и зарубежными специалистами [2; 3; 4]. В настоящее время завершается подготовка к печати третьего выпуска, посвященного традициям семейной и календарной обрядности белорусов Подвинья.

Накопленный значительный опыт в изучении истории и культуры региона, необходимость координации и взаимодействия с научно-исследовательскими центрами Беларуси и зарубежья стимулировали проведение на базе ПГУ республиканского научно-практического семинара «Белорусское Подвинье: опыт, методика и итоги полевых исследований» (2009), который в 2011 г. обрел статус международной научной конференции, проводимой на регулярной основе. Раз в два года полоцкий форум собирает историков, археологов, этнографов и фольклористов Беларуси, Германии, Латвии, Литвы, Польши, России и Украины, которые делятся опытом гуманитарных исследований в области регионалистики.

Итогом научно-исследовательской деятельности сотрудников, магистрантов и выпускников кафедры истории и туризма ПГУ в сфере белорусского



Галина Сидоровна Равкова (д. Соржица Бешенковичского р-на) делится воспоминаниями с участницей экспедиции Ю. Шарипо. 2014 г. Фото В. А. Лобача

народоведения стало издание в 1995–2020 гг. более 250 научных статей в отечественных и зарубежных изданиях (см.: [14]). Результаты исследований были апробированы более чем на 80 международных и республиканских научных конференциях. Основной корпус опубликованных полевых материалов, а также ключевые работы сотрудников университета, посвященные этнокультурным особенностям Белорусского Подвинья, находятся в открытом доступе репозитория библиотеки ПГУ², что позволяет исследователям использовать их без всяких ограничений.

Большую значимость для оптимизации полевых исследований и теоретического осмысления их итогов имеет активное сотрудничество ученых Полоцкого университета с отечественными специалистами (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, кафедра этнологии, музеологии и истории искусств Белорусского государственного университета) и исследователями из зарубежных стран. Пограничный статус региона обусловил тесные профессиональные контакты с профильными специалистами Псковского и Смоленского государственных университетов, Института славяноведения РАН, Эстонского литературного музея (Тарту) и Даугавпилсского университета (Латвия). Сотрудничество в международной сфере успешно реализуется в рамках совместных научных проектов по исследованию культурного ландшафта этнического пограничья.

Закономерным этапом в развитии регионального народоведения в Полоцком государственном университете стало создание в 2019 г. Центра устной истории и полевых исследований³. Принципиальное расширение предметного поля и дисциплинарных рамок прикладных и теоретических изысканий было обусловлено взаимной интервенцией истории и культурной антропологии. В ситуации, когда историков всё более интересуют «болезнь и смерть; секс, брак, конкубинат; рож-

дение, контрацепция и аборты; работа, свободное время <...> соотношение религии, науки и магии как моделей объяснения действительности <...> семья, род, община, нация, клан и раса; сила и значение ритуала» [13. С. 19], этнологи и фольклористы обращают внимание на исторические события, которые трактуются не с позиций официальной хронологии и идеологии, но с точки зрения человека как носителя определенной культурной модели восприятия мира. Таким образом, продуктивным методологическим принципом представляется «исторический разворот» культурной антропологии, когда научный инструментарий этнологии, полевой этнографии, этносемиотики и фольклористики (в тесной корреляции с современной историографией) будет задействован при анализе исторических реалий XX в. Среди приоритетных задач Центра на современном этапе не только дальнейшее развитие традиционных этнографических тем исследования, но и стимулирование новых направлений научного поиска в области устной истории, городского фольклора, военно-исторической антропологии, истории повседневности, культуры жизнеобеспечения и визуальной антропологии.

Примечания

¹ Многочисленные фальсификации в изданиях витебских и гомельских фольклористов детально разобраны в следующих рецензиях: [6; 10].

² Размещен в Интернете: <https://elib.psu.by/handle/123456789/755>.

³ Веб-страница Центра: <https://www.psu.by/be/universitet/398-tsentry/12820-tsentr-vusnaj-gistoryi-i-palyavykh-dasledavannyau>.

Литература

1. *Аусейчык У.Я.* Эвалюцыя пахавальна-памінальнай абраднасці беларусаў Падзвіння ў XX — пач. XXI ст.: Аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук. Мінск, 2013.
2. *Белова О.В.* Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1–2 // Славяноведение. 2012. № 2. С. 109–112.
3. *Валодзіна Т.* Значны поспех беларускіх этнографіў і кразнаўцаў //

Беларускі гістарычны часопіс. 2008. № 1. С. 69–71.

4. *Захаркевіч С.А.* Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2 // Российские и славянские исследования: Науч. сб. Вып. 6 / Редкол.: А.П. Сальков, О.А. Яновский и др. Минск, 2011. С. 317–319.

5. *Касцюкевіч С.У.* Семантыка і функцыі традыцыйных цацак беларусаў у XIX–XX стст.: Аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук. Мінск, 2004.

6. *Лобач У.* Аўтэнтычны фальклор і прафесійная этыка фалькларыстаў // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні: Зб. навук. прац. Вып. 2. Мінск, 2015. С. 503–508.

7. *Лобач У.А.* Да вынікаў археалагічна-этнаграфічнай экспедыцыі ў мястэчку Бачэйкава і яго ваколліцах // Матэрыялы II Міжнар. канф. па праблемах музеіфікацыі ўнікальных гістарычных тэрыторый (14–16 кастрычніка 1996 г.) / Уклад. Т. Джумантаева. Полацк, 1996. С. 45–49.

8. *Лобач У.А.* Некаторыя вынікі этнаграфічных даследаванняў Беларускага Падзвіння (экспедыцыі ПДУ 1995–1997 гг.) // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: Матэрыялы III Міжнар. канф. / Уклад. Т. Джумантаева. Полацк, 1998. С. 160–164.

9. *Лобач У.А.* Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах 19 — пач. 20 ст.): Аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук. Мінск, 2003.

10. *Петров Н.В.* The Wheat and the Chaff беларускай міфалогіі // Филологическая регионалистика. 2015. № 1–2. С. 68–72.

11. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння: У 2 ч. / Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк, 2006.

12. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: У 2 ч. / Уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Наваполацк, 2011.

13. *Стоун Л.* Будучыня гісторыі // Будучыня гісторыі: Зб. артыкулаў па сучаснай гістарыяграфіі / Склад. Г. Сагановіч. Мінск, 2008. С. 5–28.

14. Традиционный этнокультурный и языковой ландшафт Витебско-Псковского пограничья в конце XIX — начале XXI вв.: Библиографический указатель / Под общ. ред. Н.В. Большаковой. Псков, 2017.

Алеся Іосифовна Корсак,

канд. ист. наук, Полоцкий гос. ун-т (Республика Беларусь)

СОБЫТИЯ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В УСТНОЙ ИСТОРИИ БЕЛОРУССКОГО ПОДВИНЬЯ

Центр устной истории и полевых исследований Полоцкого государственного университета на протяжении 20 лет активно проводит

на территории Белорусского Подвинья экспедиции по сбору фольклорного материала и устных воспоминаний. Источники по устной истории, в част-

ности свидетельствующие о событиях Великой Отечественной войны, активно вводятся сотрудниками Центра в научный оборот в формате не только отдельных публикаций [2; 3; 4; 5; 6; 7], но и сборников воспоминаний [1].

Какой бы эпохи ни касалась тема экспедиции, разговор с нашими собеседниками практически всегда сводится к Великой Отечественной войне. И это неслучайно: в Беларуси почти нет семьи, которую бы не затронула война.

К воспоминаниям очевидцев тех или иных событий можно относиться

по-разному. Устный источник в рамках исторического научного дискурса является второстепенным, но его ценность и значимость для объективного показа исторических событий не подлежит сомнению. Как и архивный документ, устный источник подлежит верификации. Известно, что на воспоминания влияют и социальное положение респондента, и его возраст, достаток, условия жизни и даже эмоциональное состояние. В итоге исследователь может фиксировать разное отношение респондентов к действительности.

Воспоминания очевидцев Великой Отечественной войны (особенно о партизанском движении и оккупации) разноплановы и противоречивы, как и сама война. В данном случае нужно быть осторожным в оценке взаимоотношений элементов триады «оккупационные власти — гражданское население — партизаны».

На основе материалов устной истории мы попытаемся показать, насколько неоднозначно респонденты интерпретируют события войны, особенно это касается взаимоотношений между оккупационными властями, партизанами и гражданским населением. Приводимые в статье полевые записи сделаны в двух районах Витебской области — Поставском и Россонском (в современных границах). Первый из них в предвоенное десятилетие находился сначала в составе Респубрики Польша; в ходе событий сентября 1939 г. западная часть Беларуси, включая Поставщину, вошла в состав Белорусской ССР (закон БССР от 14 ноября 1939 г.). Россонщина же практически с первых лет советской власти находилась под контролем СССР в составе различных административно-территориальных единиц (губерний, округов и областей). Эти обстоятельства определяют различия в мировоззрении жителей рассматриваемых районов и соответственно в воспоминаниях очевидцев и участников войны.

Не стоит забывать о том, что с начала нацистской оккупации значительная часть современной Беларуси входила в состав двух крупных административно-территориальных единиц — генерального округа Беларусь (нем. *Generalbezirk Weißruthenien*) с гражданской администрацией и зоны тыла группы армий «Центр» с военным управлением. Отметим, что на геноцид еврейского населения, масштабы карательных операций нацистов и развертывание партизанского движения этот фактор влиял мало; большее влияние на отношение местного населения к оккупационному режиму 1941–1944 гг. и партизанскому движению, на наш взгляд, имело долговременное разделение Беларуси на

восточную и западную в межвоенный период.

Взаимоотношения «оккупационные власти — гражданское население — партизаны» — одна из сложнейших тем в военно-исторической антропологии. Гражданское население оказалось не столько в условиях противостояния идеологий нацизма и большевизма (на уровне геополитики), сколько в положении заложника ситуации в условиях противостояния между оккупационными властями и партизанским движением (на уровне повседневной действительности). Следует учитывать и то, какую позицию занимало местное население по отношению к партизанам (оказание им помощи продуктами и одеждой, уход в ряды партизан либо полное неприятие партизан или нейтральное отношение к ним).

Взаимоотношения между нацистскими оккупационными властями и гражданским населением по-разному отражены в презентации событий 1941–1944 гг. жителями Поставского и Россонского районов. По сути, местное население было аполитично и озбочено лишь тем, как уберечь родных, накормить и одеть семью. Непосредственного контакта оккупационной власти в лице гебитскомиссара (нем. *Gebietskommissar*) с народом не было, все распоряжения транслировались через солтыса, войта или старосту как представителей гражданской власти (в зависимости от территории наши собеседники упоминали представителей низшего звена в нацистской оккупационной иерархии власти). Как резюмировала одна из респонденток, «каждому гасударству нужны начальнікі» [АЮЮ].

На Поставщине оценка лица, занимавшего соответствующую должность, зависела от его поведения по отношению к односельчанам: «...староста быў в дзерзве, не плахі. Плахога людзям не рабіў...» [АЮЮ]; «...солтыс быў наш, камайскі. К людзям харашо адносіўся...» [КВВ]; «...солтыс быў з Кавалёў, з людзьмі нічога. Выпіваў здрава. Прыйдзе, паставім яму, каб лепшы быў, калі на работу пашлець...» [КФБ]; «...войт быў. Нічога такі, не рабіў дрэннага...» [ПФМ]; «...староста наш быў, дзравенскі. Харошы!» [СЛА]. Следует отметить, что занимать эту должность местные жители не особо желали: «...тата быў солтысам — партызаны прыйшлі, казалі, каб адмовіўся, тады сталі па чарзе...» [ТТК] (ср. также: «...быў солтус — баяліся быць, дык па нядзелях былі солтасамі...» [ГАИ], «...не адзін быў — мяняліся...» [ФВЛ]). Это было связано в первую очередь с действиями партизан в отношении этих людей: их объявляли пособниками нацистов,

и впоследствии партизаны применяли к ним высшую меру наказания.

На Россонщине система административно-территориального управления на уровне деревень на протяжении всего периода оккупации не функционировала по причине активности партизанского движения. Бургомистры волостных (сельских) управ исполняли свои обязанности на местах вплоть до 1942 г. В 1943–1944 гг. ситуация изменилась; бургомистры вместе со своими семьями уже не могли проживать в центре волостной (сельской) управы и контролировать ее территорию. Отношение к тем, кто имел желание быть старостой, как и к тем, кто уходил в полицаи, было крайне негативным. Наша собеседница вспоминала: «...бурмістр... партызаны як паявіліся, дык і забралі (...) бурмістра білі, але аджыў... хаваўся... а калі фронт прыйшоў, дык пайшоў у салдаты савецкія, і ваяваў за нас, і пагіб у Латвіі... во як» [ЛОИ]. Можно предположить, что герой приведенного выше текста, поняв, что совершил предательство, решил искупить его кровью. Однако мы не знаем, что побудило его занять должность бургомистра — собственное желание или задание партизан. Действительно, партизанская бригада могла дать жителю деревни подобное задание, о котором другая бригада при отсутствии налаженной межпартизанской связи могла не знать и, таким образом, несправедливо наказать его без суда и следствия. Очевидцы часто вспоминают о случаях несправедливого наказания старост партизанами (от избияния до расстрела). Не случайно респондентка отметила: «Білі, можа, каго і нада і не нада» [ЛОИ].

Помимо гражданской власти, на оккупированной территории существовал полицейский аппарат, который набирался из числа местных жителей. Особенностью Поставщины является то, что полицаи были представлены в основном литовскими коллаборационными военными формированиями, призванными осуществлять охрану железных дорог и мостов: «В Камаях былі літоўцы, стаялі ў школе, больш 100 чалавек у зяленай форме, немцы імі толькі рукавадзілі» [КВВ]. Но были и свои — местные: «Была чалавек дванадцать, з вескі — адзін, астатнія з акругі» [ААС]. Представителей военных формирований, осуществлявших в том числе полицейские функции, респонденты называли *паліцаі, міліцыя, салдаты*. К полицаям относились негативно («дажэ дзеці баяліся» [ААС]), особенно к эстонским коллаборантам: «...літоўскія салдаты тут больш нарабілі. Беларусаў не любілі. Вся ж міліцыя была літоўская...» [ЖБИ]; «...літоўцы самыя леп-

шья, ну нічога латышы, эстонцы — дрэнныя» [УЕИ].

На Россоншчыне до создания Россонско-Освейской партизанской зоны местные жители также привлекались в число полицаяв: «...тры Шчарбаки былі самыя заядлыя паліцаі са сваіх <...> [Полицай] указвалі на партызанскія сем'і, і іх патам расстрэльвалі <...> пасля вайны іх пазналі, аж у Ташкенце быў — збег. Людзі ў газэце прачыталі ці я там, і адна жанчына хацела ім вочы выдзерсці, калі судзілі...» [МАФ]. На вопрос, почему они пошли в полицай, собеседница ответила: «А як жа. Ім жа власць была дана ад немцаў» [МАФ].

Таким образом, на территории Западной Беларуси (Поставский район) к старостам как представителям оккупационной власти в своей деревне относились лояльно, их существование воспринималось скорее как некая необходимость в новых условиях военной реальности. При этом полицейских респонденты оценивают негативно, возможно, по причине их чуждости. В Россонском районе одинаково отрицательным было отношение и к руководству деревни или сельской управы, и к полицаям независимо от того, «свои» они или «чужие».

Взаимоотношения между гражданским населением и советскими партизанами в воспоминаниях жителей западной части Беларуси окрашены негативно. Разумеется, от оккупационных властей ничего хорошего не ждали, но складывается впечатление, что и к партизанам на Поставщине относились как к врагам, хотя и «своим»: «Днем баяліся немцаў, а ноччу — партызан» [ВЛА]. В ряды партизан местное население вливалось неохотно: «...маладзёж хавалася, партызаны іх хваталі на танцах, бо самі не ішлі. Забіралі...» [ВЛА]. Нежелание молодежи идти в партизаны было обусловлено тем, что партизанское движение на территории Поставского района не было столь масштабным, как, например, в пограничных с ним Мядельском или Браславском районах. Кроме того, отношение к партизанам в Поставском районе можно объяснить тем, что здесь действовал партизанский отряд Маркова, которого местные жители, мягко говоря, недолюбливали, поскольку в качестве мести за действия партизан под руководством Маркова нацистские оккупанты расстреляли местных мирных жителей: «Это Маркаў панадзелаў дзялоў. Парцізаны забілі немца Бэка, дык у засценку сем чалавек за гэта забілі [немцы] з дзярэўні» [ЖБИ].

Россонщина в этом отношении резко отличается. В 1942 г. была создана Россонско-Освейская партизанская зона, на территории которой действовали различные партизанские отряды

и бригады, в том числе из Калининской области. «Чужих», «пришлых» партизан местные жители не особо жаловали, поскольку те отбирали у них последнее: «...парцізаны тожэ былі плахія некатарыя, забіралі адзенне... адзялка майго рабёнка забралі, прасіла: "Киньце!" Калінінскія парцізаны былі, не нашы» [БЕК]. Однако в целом в Россонском районе местные жители помогали партизанам («...а як памагалі парцізанам і хлебам і мясам, хто чым мог <...> Яны памагалі, далі каня... пры гэтым змянілі нашага плахаватага каня, далі ўзямён добрага» [КФФ]), пополняли их ряды («з кожнай дзярэўні па дзесяць чалавек, толькі начальства чужое, а парцізаны ўсе свае» [КФФ]). Описывая насилие со стороны немцев по отношению к партизанам, респонденты употребляют эмоциональные междометия, указывающие на сопереживание: «...дзяньком два парцізаны прайшлі, немцы следам і пайшлі, немцы здзекваліся над гэтым парцізанамі і вушы паатразалі... Ай... ай...» [БЕК]). Ни один из опрошенных в экспедиции 2019 г. очевидцев не высказывал в отношении «своих» партизан негативной оценки, что отражает специфику Россонского района.

Общим мотивом в воспоминаниях жителей и Поставщины, и Россонщины был страх перед немецкими оккупационными властями. В то же время принятие или непринятие партизанского движения обусловлено локальными особенностями. До войны условия жизни в западной части Беларуси (в частности, в Поставском районе) были иными, нежели в восточной ее части (включая Россонский район), где чувство собственности заменялось коллективизмом. Соответственно, жители Поставщины не проявляли активности вступления в ряды советских партизан.

Литература

1. Великая Отечественная война в зеркале народной речи и фольклора: Тексты. Исследования. Аудиоприложение / Под общ. ред. Н. В. Большаковой; Сост. Н. В. Большакова и др. Псков, 2016.
2. Гребень Е., Корсак А. Восприятие военной действительности населением Западной Беларуси (по материалам полевых исследований) // *Vesture: avoti un silvēki: XXII* / Red. L. Saleniece. Daugavpils, 2019. S. 45–57.
3. Корсак А. И. Становишча насельніцтва Лепельшчыны ва ўмовах нацысцкай акупацыі (1941–1944 гг.) (па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый УА «Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт») // *Лепельскія чытанні: Матэрыялы VI навук.-практ. канф. (Лепель, 17–18 кастр. 2014 г.)* / Рэд-кал.: Я. А. Грэбень, А. У. Стэльмах. Мінск, 2014. С. 155–160.
4. Корсак А. И. Отношение горожан Полоцка к «новому порядку» в усло-

виях установления нацистской оккупации (1941 г.) в воспоминаниях его жителей // *Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: 36. навук. арт. II міжнар. навук. канф., Полацк, 17–18 красав. 2014 г.: У 2 ч. Ч. 2 / Пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача, С. А. Шыдлоўскага. Наваполацк, 2014. С. 100–104.*

5. Корсак А. И. «...Бярозка, уставай, ідзі...» // *Вялікая Айчынная вайна ў нашых лёсах: Біяграфічны даведнік / Склад. Т. А. Грудніцкая. Наваполацк, 2010. С. 128–133.*

6. Корсак А. Немецкая оккупация 1941–1944 гг. в воспоминаниях жителей белорусско-русского пограничья // *Государства Центральной и Восточной Европы в исторической перспективе: Сб. науч. ст. по материалам междунар. науч. конф., Пинск 21–22 окт. 2016 г. / Под ред. Р. Б. Гагу. Пинск, 2016. С. 198–204.*

7. Лобач У. А. 1941 год вачыма дзяцей і падлеткаў Віцебшчыны: антрапалагічны дыскус ваеннай гісторыі // *Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. 2020. № 9. С. 88–97.*

Список информантов

- ААС — Альфер А. С., 1929 г.р., д. Груздово Поставского р-на, 2017 г.
 АЮЮ — Альфер Ю. Ю., 1932 г.р., д. Груздово Поставского р-на, 2017 г.
 БЕК — Бондарева Е. К., 1922 г.р., д. Великое Болото Россонского р-на, 2017 г.
 ВЛА — Василевская Л. А., 1929 г.р., д. Ляховщина Поставского р-на, 2017 г.
 ГАИ — Головки А. И., 1935 г.р., д. Миськи Поставского р-на, 2017 г.
 ЖБИ — Журомский Б. И., 1931 г.р., д. Попелики Поставского р-на, 2017 г.
 КВВ — Каркоз В. В., 1928 г.р., д. Камаи Поставского р-на, 2017 г.
 КФБ — Койро Ф. Б., 1927 г.р., д. Ковали Поставского р-на, 2017 г.
 КФФ — Кондатов Ф. Ф., 1928 г.р., д. Янковичи Россонского р-на, 2019 г.
 ЛОИ — Лебедева О. И., 1927 г.р., д. Шалашники Россонского р-на, 2019 г.
 МАФ — Минькова А. Ф., 1928 г.р., д. Павлово Россонского р-на, 2019 г.
 ПФМ — Петровская Ф. М., 1927 г.р., д. Свирдуны Поставского р-на, 2017 г.
 СЛА — Сакович Л. А., 1923 г.р., д. Сорочи Поставского р-на, 2017 г.
 ТТК — Теляк Т. К., 1924 г.р., д. Теляки Поставского р-на, 2017 г.
 УЕИ — Урбанович Е. И., 1920 г.р., гор. пос. Лынтупы Поставского р-на, 2017 г.
 ФВЛ — Федорович В. Л., 1932 г.р., д. Попелики Поставского р-на, 2017 г.

Исследование выполнено при финансовой поддержке БРФФИ — РФФИ в рамках проекта № Г20Р-287 «Народ и власть: оккупанты, коллаборационисты и партизаны на пограничной территории Беларуси и северо-запада России в 1941–1944 гг.».

Владимир Евгеньевич Овсейчик,
канд. ист. наук, Полоцкий гос. ун-т (Республика Беларусь)

ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ СЕВЕРНОЙ БЕЛАРУСИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БЕЛОРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ

На территории северной Беларуси рядом с белорусским населением живут русские, поляки, евреи, латыши, цыгане и другие народы. Длительное межэтническое взаимодействие не прошло для контактирующих сторон бесследно, повлияв на их язык, традиционную культуру и т.д., и в первую очередь на формирование образа «соседа». Этнические (этноконфессиональные) образы являются неотъемлемым компонентом общей картины мира, их исследование позволяет более глубоко характеризовать всю специфику этнокультурного взаимодействия.

Основой для статьи послужили материалы полевых исследований, проведенных в регионе в 1990–2000-е гг. Значительная часть материалов была собрана автором на территории северной Беларуси (часть опубликована [7]; основной объем хранится в Фольклорном архиве Полоцкого государственного университета). Все цитируемые тексты были записаны в Витебской области.

При формировании образа этнических (этноконфессиональных) сообществ соседей важной оказывается их хозяйственная деятельность; для белорусского сельского населения это отношение соседнего населения к земле [4. С. 53]. Специфика хозяйственной деятельности соседей всегда актуализируется в рассказах. Так, в качестве характерных занятий евреев упоминается торговля, реже — ремесленные занятия: «У магазинах толькі яўрэі былі. Нашых, рускіх, не было. Дзе толькі ларок — там яўрэй» [СГИ]. Кочевой образ жизни цыган также не остался без внимания: «Табыры гэтыя я помню, бяжым, дзеці, ззадзі, калі дзве павозкі, во цыгане ехалі, кібіткі гэтыя такія панакрыванья. Ну дзетвара, знаеш, інцірэсна ж, бяжыш паглядзецц. А яны, знаеш, каго займаць, а самі па хатах пойдуць. Было, што і кралі цыгане» [СМИ].

Занятость соседей в сельском хозяйстве оценивается позитивно. Поэтому латыши, проживавшие в сельской местности и занимавшиеся в основном земледелием и животноводством, описываются белорусами положительно: «Латышы многа скоту дзіржалі <...> Яны трудолюбивыя людзі былі і няўрэдныя такія» [СМЕ]. В воспоминаниях латыши часто даже выступают как своеобразные культурные герои, которые получили

землю для своих хозяйств, раскорчевав лес, и научили местное население новым знаниям: «Быў лес. Скрозь, во тут, быў лес. Вот яны, латышы, куплялі, раскарчоўвалі, канавы капалі. Поле білі на квадраты, дзялілі. Сажалкі¹ капалі,

льны тут пайшлі развадзіць. І мачылі, і здавалі. Яны тут падняліся крэпенька былі. Сажалкі капалі і сеялі лён, вырывалі лён і ў сажалку апускалі, а патом лён быў такі белы-белы. І ткалі тады ўсякае. Ай, усё [латышы] дзелалі! І ткалі, і вязалі. І мы ад іх і навучыліся вязаць. Яны сільна былі мудрыя людзі. І цяпер яшчэ сляпы іхныя стаяць» [БВИ].

При описании «чужаков» значительное внимание уделяется особенностям их внешнего вида (антропологические черты, одежда и т.д.). Респонденты часто обращают внимание на эти особенности, несмотря на то что значительная часть событий в рассказах белорусов относится к середине XX в. Так, специфический внешний вид, по их мнению,



Свадьба в старообрядческой деревне Беяны Миорского р-на. 1954 г. Фото из семейного архива Л. П. Ядревской (г. Дисна)



Похороны в семье старообрядцев (д. Германовичи Шарковщинского р-на). 1948 г. Фото из семейного архива Л. П. Ядревской (г. Дисна)

был характерен для старообрядцев («Бароды бальшыя, ваабражаюць, што яны маскалі. У Плісах² там былі «...» Надзенуць рубяхі длінныя, ходзяць старыкі» [ДАМ]) и евреев («Ну яны караглазья, цемнаглазья. Ужо каторыя смель ідзець у іх, рускія з беларусамі, тады ўжо яны ўсякія могуць быць. І светлыя, і чорненькія. Яны цемнаглазья, чарнавалосыя, каторыя кучаравыя» [БТП]).

Язык — еще один важный фактор, на который указывают при описании соседей: «Ні па-нашаму гаварылі [еврей]. Цяпер сталі па-нашаму гаварыць. А так яны самі сабой» [ВСП]; «Яны (латыши. — В. О.) па-нашаму нікагда не гаварылі паміжсобку [между собой]. Яны па-латыску са сваімі, а з намі — па-нашаму. А так, прыйдзеш к ім у хату, а яны: “Гер-гер-гер” — гергечуць ні паймёш што. Ай, месныя многа сьмяяліся каля латышоў, што вот латышы, што вот па-свойму гавораць» [БВИ]. Язык становится важным этноопределяющим признаком особенно в том случае, когда другие различия отсутствуют, утрачены со временем или внешне незаметны. Даже при характеристике старообрядцев местные белорусы отмечают владение «другим» — русским («московским») — языком: «Ну, яны памаскоўску разгаварывалі» [ВВС].

Респонденты постоянно обращают внимание на отличия от них «чужаков» в **вере** и **религии**. Особенно комментируются религиозные представления и традиции евреев: «Яны ваабшчэ у Ісуса Хрыста ня верылі, у іх свая рэлігія была, жыдоўская, вот» [ЛТС]. Религиозные отличия местные жители приписывают и цыганам (которые на самом деле исповедуют христианство): «Цыганы ўсю дарогу ў лесе. У цыганоў ні цэрквы нет, ні кладбішча нет. Вот ані едуць, качуяць табар. І ўміраіць старуха, ужо па гадам. Сё, астанаўліваюць табар у лесе. У іх ёсць лапаты там і ўсё. І гэту старуху адзіваюць у ейны нарад і ў простынь закручваюць, гроба нет, дзе ў лесе гроб, цэрквы нет, свяшчэннікаў



Синагога в г. Дисна (конец XIX в.). 2019 г. Фото В. А. Лобача

нет, і капаюць яму, і яе пахароняць цыганы» [ПАД].

Широкие контакты со старообрядцами как представителями русского этноса способствовали появлению у белорусов православного вероисповедания убеждения в том, что православная вера — «белорусская», а старообрядческая вера является «русской»: «Ну, маліліся яны (старообрядцы. — В. О.) не так «...» Яны ж рускай веры «...» эта ж рускія. Мы — беларускай (веры. — В. О.), мы — беларускія, а ані рускія» [ВВС].

Комментируются и пищевые запреты, характерные для иудаизма, в первую очередь запрет есть свинину. Повсеместно у славян известна легенда о том, что евреи не едят свинину, так как Христос превратил в свинью еврейскую женщину, которую спрятали под корытом; подобная легенда зафиксирована и в наших материалах: «Дык, казалі, яўрэйка падкацілася пад начоўкі, гэтыя што мыюць, начоўкі такія дзеравянныя, ну дык каб угадалі, хто ляжыць. А Бог, той, каму яны казалі адгадаць, то кажа — свінья. А яна была бярэменная, і адчынілі тыя ўжо начоўкі, а там яна — і з парасятамі свінья. Гэта ўжо не сталі есці свінню яўрэі» [ШНП].

Со Средневековья на белорусских землях известны **ритуальные наветы** —

обвинение евреев в использовании христианской крови при изготовлении мацы. В конце XVIII — первой половине XIX в. в белорусско-литовских губерниях неоднократно рассматривались дела по так называемым ритуальным убийствам [3. С. 141–142]. Наши респонденты также рассказывают об использовании иудеями крови: «Казалі, што на мацу, нейкую мацу, вот як цяпер вафля гэта «...» Кажуць гэта, рабёнка украдуць і кроў высасуюць» [ШЛИ]. Кровь, согласно представлениям местных жителей, получали следующим образом: «Яны бралі кроў з чалавека. Яны качалі ў боццы. Зловяць рабёнка малага, і тады ў бочку цвякоў нагоняць, і, кажучь, качаюць «...» Тады яны гэту кроў рассылаюць усім жыдам» [ТЗИ]. Но большинство современных рассказчиков считает, что подобные практики остались в прошлом, вспоминая о них лишь в связи с запугиванием детей («не убегай далеко, а то еврей схватит»).

Представителям других этнических групп приписывают **магические способности**, о чем убедительно свидетельствуют материалы полевых исследований в регионе [6. С. 333–361]. Но, как следует из материалов, вредносными способностями чаще наделялись «чужаки», занятия которых не



Надгробие-жернов на еврейском кладбище в д. Бобынич Лиозненского р-на. 2015 г. Фото В. Е. Овсейчика



Надгробие на еврейском кладбище в д. Кубличи Ушачского р-на. 2020 г. Фото В. А. Лобача



Свято-Троицкая старообрядческая церковь в д. Кублицино Миорского р-на. 2020 г. Фото В. Е. Овсейчика

были связаны с сельским хозяйством. Так, цыгане и евреи часто фигурируют в заговорах от разных болезней как непосредственные причины недугов (см.: [1]). Подобные заговоры фиксируются и в ходе современных полевых исследований: «Скуляница, грабница, панская, паганская, жидоўская, пасьмешная, падзіўная, не хадзі, ніколі не балі. На сінім моры дубок, а ў тым дубку хатка, а ў тый хатцы бабка, красным сукном засьцілаць, залатыя кубачкі медам наліваць, вот вам тут быць, жыць, а табе, раба Божая (імя), гэтай боли не знаць» [КЕВ]. Этническим соседям, живущим в том же населенном пункте и занимающимся сельским хозяйством, также приписывают сверхъестественные способности, но их чаще считают хорошими знахарями, которые помогают людям: «Была ў нас у Старынцы латышка. О-о-о! Ваду давала [для лечения коровы]. Памагала Бог знаець як! Так я сама хадзіла» [БВИ].

Важной частью рассказов о представителях других этнических групп являются воспоминания, касающиеся **городского населения**. Поскольку в первой половине XX в. значительная часть горожан в регионе были евреями, во многих рассказах о населении городов и местечек речь идет именно о евреях. Кроме большого комплекса представлений, которые касаются сборной (общей) характеристики еврейского населения (включает хозяйственную деятельность, религию и особенности быта, внешние

признаки, язык, традиции питания и др.) и которые упоминались выше, записаны и воспоминания об отдельных «еврейских» местах в структуре городского ландшафта и о конкретных представителях еврейского сообщества (врачах, соседях, «начальниках» и т.д.).

Среди «еврейских» локусов респонденты чаще всего называют места компактного проживания евреев, культовые объекты (кладбища) и постройки (синагоги). Иногда даже целый город или местечко белорусы называли «еврейским», ср. высказывания жителей Миорского района о г. Дисна: «Яны шылі <...> ну, у Дзісне ж была полносцю, гаварылі, яўрэйскі горад быў Дзісна <...> што таргавалі яны тут, лаўкі у іх усё было тут» [СЗГ].

Важное значение в рассказах о соседях имеют воспоминания об особенностях **взаимоотношений с местным населением**. Как отмечают респонденты, отношения с евреями носили в основном мирный и добрососедский характер: «Нармальна была. Я ж у дзярэўні жыла ў Лядні. І мы ў школу хадзілі ў втарую. <...> У нас яўрэі былі. Мы ім малако насілі. Лучшых людзей як яны дажа німа» [БТП]. Наименование *жыд* использовалось белорусами, по воспоминаниям, лишь в общении между собой: «Пры разгаворы — “жыд”, а ў глаза — “яўрэй” скажыш, ня ўдобра ўжо гаварыць» [БТП].

Такой же характер имели взаимоотношения с другими этноконфессио-

нальными соседями. Обособленность старообрядцев, обусловленная их религиозной спецификой, не становилась преградой для общения; это касалось даже сферы календарной праздничной культуры, когда старообрядческие дворы включались в пространственную структуру ритуальных волочѣбных и рождественских обходов православного населения. На западе региона белорусы-колядовщики католического вероисповедания заходили не только к своим единомыслителям, но и к старообрядцам, у которых Рождество празднуется позже, а в это время еще идет пост. Тем не менее их принимали, одаривали и угощали [7. С. 788; 2. С. 184]. Включение старообрядческих домов в пространство рождественских и волочѣбных обходов свидетельствует о том, что в традиционном мировоззрении белорусов старообрядческие усадьбы выступали хотя и специфической, но неотъемлемой частью «своего» мира.

Взаимоотношения между старообрядцами и белорусами (православными и католиками) стали более спокойными в середине XX в., на что обращали внимание респонденты. Например, староверка отмечает: «У нас с православными много общих праздников и обрядов, все мы под одним Богом ходим» [РВД]. Более того, религиозные различия не становились препятствием для посещения чужих храмов и участия в чужих обрядах [5], ср. фрагменты из интервью с респондентами — право-

славным и старообрядцем: «[А вот вы хадзілі к нім (старообрядцам. — В. О.) в церковь?] Да, была. Я к нім, несколько раз была, можа, раза два была. Но мне не понравілось, там нет ні хору, нічего. Можа, па гарадах інаچه, но в этой церкви <...> на празднік і была на пахороне» [ШИА]; «[А вот вы хадзілі када нібудзь у праваслаўную церковь?] Так, у Перабродзе хадзіла. Кагда харанілі. <...> Хадзілі на Узвіжане. Там кірмаш³ быў, поп дажа сам прыязджаў» [ТЕМ]. Распространение получают и смешанные браки: «[А вот как ані (старообрядцы. — В. О.) с местными? В жоны себе брали?] Бралі. Всяк было. Тожэ мешаные былі» [ЛКМ]; «[І Садок узяў каталічку, і Ціток <...> После, после!» [ПАД].

В воспоминаниях о еврейском обществе важное место занимает период Великой Отечественной войны: «[Х жа ж сагналі в гетта, гетта была в Дзісне. Сагналі в гетта, а патам вывелі у нас там сасоннік цяпер пасажан, ну там магіла цяпер эта есць яврэйская. Их там чатыры тысячы шассот ілі чатыры тысячы васямсот, расстралялі всех» [МВГ]; «[Яўрэі былі, тады ж немец их усіх у Глыбокім. Яны не жылі, а прыжжалі ў гошці. Да, былі яўрэі, паяўляліся. <...> У Дунавічах их усе геты пабілі і спалілі» [КАВ]. Не единичны свидетельства о том, как белорусы прятали евреев от немцев и помогали им: «Ну, ў Дзісне, гаварылі, былі, і дажа мама хавала адну яўречку, их жа тут пастралілі много, дык мама хавала яе, карміла яе. Канешна, дужа рызыкаўна было, маглі і расстраляць» [ГЛФ]; «[Вайной немцы их лавілі растрэліваць, вот тут многа их захавана. Уцікалі, хаваліся каторыя, і хавалі гэтых жыдоў» [ПАД].

Материалы полевых исследований показывают, что наиболее рельефно у местного белорусского населения прослеживаются представления о евреях,

цыганах, русских старообрядцах и латышах. Это обусловлено как специфическим бытовым укладом этих групп, так и многочисленностью их представителей в регионе. В отношении соседей у белорусов сложились специфические стереотипы, при этом их взаимодействии с другими этническими (этноконфессиональными) группами было бесконфликтным и характеризовалось добрососедскими взаимоотношениями.

Примечания

¹ *Сажалка* — небольшой пруд для хозяйственных нужд.

² Плисса — населенный пункт на территории современного Шумилинского района Витебской области.

³ *Кірмаш* — ярмарка, проводившаяся, как правило, раз в год и приуроченная в той или иной местности к определенному празднику; сопровождалась богослужением.

Литература

1. Заомы / Уклад., сiст. тэкстаў, уступ. артыкул і камент. Г. А. Барташэвіч; Рэдкал.: А. С. Фядосік і інш. 2-е выд. Мінск, 2000.

2. Земляробчы каляндар: Абрады і звычай / Уклад., класіфікацыя, сiстэматызацыя матэрыялаў і камент. А. І. Гурскага; Уступ. арт. А. І. Гурскага, А. С. Ліса. 2-е выд., выпр. Мінск, 2003.

3. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / Навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мінск, 1998.

4. Лобач У. А. Латвія і латышы у традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння XIX — першай паловы XX стагоддзя // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. 2009. № 7. С. 51–60.

5. Овсейчик В. Е. Старообрядцы Белорусского Подвinya во второй половине XIX — первой половине XX в.: особенности этнокультурного взаимодействия с белорусским населением // Язык и межкультурная коммуникация: Материалы междунар. науч. конф.

«Северная Европа, Псков и Ганзейский союз в прошлом и настоящем», 21–23 мая 2019 г. Псков, 2019. С. 22–31.

6. Полацкі этнаграфічны зборнік / Уклад., прадм. і паказ. У. А. Лобача. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: У 2 ч. Ч. 2. Наваполацк, 2011.

7. Традиционная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 2: Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004.

Список информантов

БВИ — Бумара В. И., 1933 г.р., д. Вацлавово Ушачского р-на, зап. В. А. Лобач, 2008 г.

БТП — Быкова Т. П., 1953 г.р., г. Лепель, зап. В. Е. Овсейчик, 2014 г.

ВВС — Варкулович В. С., 1921 г.р., д. Вайловичи Шумилинского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2005 г.

ВСП — Вашкевич С. П., 1932 г.р., д. Вилы Лепельского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2014 г.

ГЛФ — Гваздковская Л. Ф., 1940 г.р., д. Цветино Миорского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2019 г.

ДАМ — Дягилева А. М., 1912 г.р., д. Пятницкое Шумилинского р-на, зап. В. Е. Овсейчик и В. С. Филиппенко, 2005 г.

КАВ — Карнацевич А. В., 1931 г.р., д. Веретеи Поставского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2012 г.

КЕВ — Кубар Е. В., 1925 г.р., д. Пышно Лепельского р-на, зап. В. А. Лобач, 2006 г.

ЛКМ — Ленкевич К. М., 1926 г.р., д. Веретеи Поставского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, В. А. Лобач, 2012 г.

ЛТС — Людская Т. С., 1927 г.р., д. Григоривичи Миорского р-на, зап. В. А. Лобач, 2019 г.

МВГ — Метла В. Г., 1949 г.р., г. Дисна Миорского р-на, зап. Е. В. Сумко, 2019 г.

ПАД — Петровская А. Д., 1935 г.р., д. Гавриловичи Поставского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2007 г.

РВД — Рыбакова В. Д., 1930 г.р., д. Слободка Браสลавского р-на, зап. Е. Л. Новиценок, 2005 г.

СГИ — Стэльмах Г. И., 1932 г.р., г. Лепель, зап. В. Е. Овсейчик, 2014 г.

СЗГ — Седько З. Г., 1942 г.р., г. Дисна Миорского р-на, зап. В. А. Лобач, 2019 г.

СИЕ — Сидорский И. Е., 1933 г.р., д. Якубовщина Лиозненского р-на, зап. В. А. Лобач, 2005 г.

СМИ — Станкевич М. И., 1933 г.р., д. Старое Лядно Лепельского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2005 г.

ТЕМ — Трофимова Е. М., 1928 г.р., д. Нивники Миорского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2008 г.

ТЗИ — Трапук З. И., 1923 г.р., д. Глинщина Поставского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2007 г.

ШИА — Шклярова И. А., г.р. не указан, д. Нивники Миорского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2008 г.

ШЛИ — Шидловская Л. И., 1924 г.р., д. Глинщина Поставского р-на, зап. В. Е. Овсейчик, 2007 г.

ШНП — Шпет Н. П., 1936 г.р., д. Осетице Докшицкого р-на, зап. В. А. Лобач, 2006 г.



Надгробие на еврейском кладбище в д. Бобыничи Лиозненского р-на. 2015 г. Фото В. А. Лобача

Елена Вячеславовна Сумко,
канд. ист. наук, Полоцкий гос. ун-т (Республика Беларусь)

КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ПОСЛЕВОЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ ДЕРЕВНИ (по материалам устной истории Витебщины)

Центр устной истории и полевых исследований Полоцкого государственного университета (ПГУ) имеет значительный опыт в проведении полевых экспедиций — в формате как летних полевых практик студентов-историков с базовым лагерем и радиальным принципом исследования, так и маршрутных краткосрочных экспедиций, когда исследуется конкретный населенный пункт или несколько деревень. В фольклорном архиве ПГУ хранится значительный объем биографических нарративов, отражающих различные аспекты истории и культуры Белорусского Подвинья. В последние годы наряду с классическими народо-ведческими темами (фольклор, календарные и семейные обряды, магические практики) исследуются и новые, такие как история повседневности, микроистория (история отдельных деревень и местечек), визуальная антропология.

Одним из перспективных направлений становится исследование культуры жизнеобеспечения белорусской деревни в послевоенный период по данным устной истории. Проблематика жизнеобеспечения в современной исторической науке активно обсуждается представителями разных дисциплин. Этнологи, антропологи, представители современных исторических школ спорят об использовании и содержании терминов «бытовой уклад», «история повседневности», «жизнеобеспечение», «система жизнеобеспечения», «культура жизнеобеспечения» [4, 5, 9]. Исследователи отмечают, что жизнеобеспечение можно рассматривать в системе координат «общество — природа» и «общество — индивид», так как производство, распределение и потребление материальных благ реализуются в определенных социально-организованных формах. Под культурой жизнеобеспечения (КЖ) понимается «взаимосвязанный комплекс особенностей производственной деятельности, демографической структуры и расселения, трудовой кооперации, традиций потребления и распределения, т. е. экологически обусловленных форм социального поведения, обеспечивающих человеческому коллективу существование за счет ресурсов конкретной среды обитания» [2. С. 153]. В современных исследованиях предметная область КЖ расширяется

за счет обращения к исследованию психологического микроклимата, системы ценностей в крестьянских коллективах, а также выработанного деревенским сообществом механизма преодоления трудностей в условиях трансформации социально-экономического и политического строя. Кроме того, в условиях традиционного, аграрного в своей основе общества КЖ имеет четкие проекции на коллективную картину мира и обладает взаимообусловленностью с различными аспектами духовной культуры. Таким образом, КЖ можно определить как совокупность хозяйственных практик, навыков и знаний, обеспечивающих жизнеспособность коллектива, которые обусловлены и находятся в тесной взаимосвязи с геоклиматическими особенностями этнической территории, социальной организацией и уровнем исторического развития народа в целом и отдельных сообществ. КЖ отражена в картине мира этноса и на символическом уровне представлена в разнообразных аспектах духовной культуры (фольклор, календарные и семейные обряды, магические практики, предписания).

Методология исследования КЖ предусматривает междисциплинарный подход — ее изучение на стыке экономической этнологии, социально-культурной антропологии и истории повседневности, когда личный опыт представителя локального сельского сообщества рассматривается в широком контексте исторического развития Беларуси в первое послевоенное десятилетие. В изучении КЖ белорусской деревни принципиальное значение имеет определение источниковой базы, а именно сочетание архивных документов, материалов устной истории и этнографических источников, которые дополняют друг друга. Архивные документы позволяют понять контекст событий, а свидетельства респондентов придают человеческое измерение тем или иным трагическим фрагментам истории, позволяют постичь суть и подоплеку процессов, происходящих в послевоенном сельском социуме, помогают изучить новые социально-культурные явления, неразрывно связанные с изменившимися социальными, экономическими, политическими условиями. Именно «эфемерный момент, этнографически

зарегистрированный, раскрывает что-то свое о конфликтах и альтернативах, всплывших на поверхность вследствие деструктивного эффекта переходного периода» [3. С. 10–11]. Поэтому антропологический подход к изучению хозяйственно-экономических аспектов этнической культуры представляется перспективным при комплексном анализе практик жизнеобеспечения белорусской деревни. При этом речь идет не только о хозяйственном производстве, промыслах, ремеслах, но и о системе онтологических ценностей, которая проецируется на сферу народной педагогики, медицины, обрядовых практик и фольклора.

Полевые материалы позволяют зафиксировать картину, созданную коллективной памятью населения, детально проанализировать проблему и определить стратегии повседневной жизни в сложных послевоенных условиях. Необходимо отметить, что большинство респондентов — преимущественно пожилые женщины довоенного или военного поколения, которые были в рассматриваемый период детьми или подростками. Воспоминания отличаются эмоциональностью, что обусловлено половозрастной и гендерной спецификой восприятия исторических событий, на интерпретацию которых влиял опыт семьи респондента (социальной среды). Отражение послевоенных реалий в индивидуальной памяти имеет свои особенности: приоритет локальной истории, компрессия исторического времени, относительная хронология (хронологическими маркерами становятся формы «до войны / после войны», «до коллективизации / после коллективизации», а не конкретные даты). Рассказы о послевоенной действительности населения Витебщины (Белорусское Подвинье) имеют свою специфику, обусловленную геоклиматическими, культурными и социально-политическими факторами.

С 1944 по 1954 г. территория Подвинья входила в состав двух областей — Полоцкой и Витебской. Социально-экономические различия между областями были обусловлены включением в первую районов, которые с 1921 по 1939 г. входили в состав Польской республики, где преобладала частная собственность на землю (Браславский, Видзевский, Глубокский, Дисненский, Докшицкий, Дуниловичский, Миорский, Плиский и Шарковщинский районы). После освобождения территории от нацистов восстановление сельского хозяйства в восточных районах проходило на основе колхозно-совхозной системы, в западных районах в первые послевоенные годы преобладали единоличные хозяйства. В результате регион имел в своем составе районы с различными типами социально-экономического

уклада, разным уровнем благосостояния населения и неодинаковыми стартовыми условиями послевоенного восстановления, что обусловило определенную разницу в восприятии событий. Материалы устной истории показывают, что относительная состоятельность жителей западных районов по сравнению с бедственным состоянием крестьян с востока актуализировала разделение на «западников» и «восточников» с широким спектром взаимных социокультурных стереотипов:

Былі такія две клічкі, былі «западнікі» і «васточнікі». Гэта ўжо большэ хадзілі «васточнікі», патаму што ў «западнікав», в западзе ж как-нікак адналічна жылі і ў іх была астаўшысь, і зерна большэ там, і каба-на какова-нібудзь можа вырашчвалі. А ў васточных — калхозы былі, там былі болей бедныя [БГТ]¹.

В этом отношении Витебщина — уникальный регион, представляющий две модели КЖ в неоднозначный послевоенный период, которые являются транспарентными для всей Беларуси, как для восточной, так и для западной.

После освобождения экономическое положение рассматриваемого региона было тяжелым. Общая численность сельского населения Витебской области (14 районов) на 1 января 1945 г. составляла 433,8 тыс. человек (61% от довоенной численности), в восточных районах Полоцкой области (6 районов) — 123,5 (52,3%), в западных районах Полоцкой области (9 районов) — 241,2 (75,5%) [1. С. 241–242]. В чрезвычайно тяжелом положении оказались жители тех районов, где нацисты в борьбе с партизанами проводили политику «выжженной земли» (ср.: «У нас спалілі ўсё датла ў 44-м гаду» [ГФ]). Шесть восточных районов Полоцкой области (Освейский, Ветринский, Дрисенский, Полоцкий, Россонский, Ушачский) и семь районов Витебской (Городокский, Дубровенский, Сиротинский, Суражский, Чашникский, Лиозненский, Меховский) были включены в число 36 наиболее пострадавших от нацистов на территории БССР. Оккупация привела здесь к полному опустошению деревень.

Уся дзярэўня згарэўшы. На пянёк сталі, пастаялі, пакруціліся, нічога не было... [КНА].

Ну, кончылася вайна, тады ж прыехалі — нідзе нічога нет. Усё пад качалку, усё паскуды папалілі. Прышлі — толькі папялок быў. Там дзярэўня была — спалілі, і тут была — спалілі, толькі папялок быў [КЕА].

Экономическая ситуация в западных районах была несколько лучше, что в немалой степени было обусловлено значительно меньшими размахом кара-



Заготовка сена. 1950-е гг. Семейный архив Льва Николаевича Глебки (д. Куриловичи Миорского р-на)

тельных экспедиций нацистов и степенью опустошения, а также отличным от колхозного социально-экономическим укладом, который обладал лучшим восстановительным потенциалом в условиях разрушенной экономики. Поэтому стартовые условия послевоенного восстановления были не совсем одинаковые в западных, где преобладали единоличные хозяйства, и в восточных, преимущественно коллективизированных, районах Витебщины. Однако на протяжении первого послевоенного десятилетия социально-экономический и политический контекст менялся, а вместе с ним и условия жизнеобеспечения. Дискурс устной истории Витебщины дает возможность сравнить трансформацию двух субрегионов с различными исходными социально-экономическими условиями (в восточных районах — восстановление сельского хозяйства и колхозной системы, в западных районах — постепенная ликвидация единоличных хозяйств и переход к принудительной коллективизации, сопровождавшейся разрушением традиционного крестьянского образа жизни).

В условиях разрушенной войной экономики для советского правительства одной из первоочередных задач являлось восстановление на освобожденных территориях колхозной системы как апробированного механизма обеспечения продуктами и сырьем городов, промышленных центров. Для сельского же населения «послевоенное восстановление» означало в первую очередь восстановление личного хозяйства. Для крестьян-единоличников оно было единственным источником жизнеобеспечения, а крестьяне-колхозники сочетали обработку приусадебного хозяйства с работой в колхозе, которая не оплачивалась должным образом.

Да вайны нічога было, і робілі, і стараліся, а пасля вайны гадавалі крэпка, цяжка было жыць. Калок [трудодень] запішуць. Давалі на яго якога хлеба. А які хлеб быў? Гірса² была. Трудадні... ну, як валы робілі [ММФ].

Наличие двух разных социально-экономических моделей на территории западной и восточной Витебщины



Косцы. 1950-е гг. Семейный архив Ирины Николаевны Стомы (д. Язно Миорского р-на)

предопределило в послевоенный период специфику КЖ белорусской деревни, которая рассматривается как сложный комплекс ментальной стратегии выживания и всей совокупности хозяйственных и социальных практик, призванных обеспечить существование этноса.

Материалы устной истории свидетельствуют, что наиболее тяжелыми были первые годы после освобождения, когда остро стояла проблема физического выживания: «Страшно было. Страшны голод быў. Коні здахалі, людзі падлу елі» [ВТИ]. Устный дискурс голода и экстремальной гастрономии фиксируется преимущественно в восточных районах. В пищу шло всё, что можно было есть, в том числе растения, которые в мирное время не употребляли в пищу. В первый год после освобождения распространенным продуктом был мерзлый картофель, оставшийся на полях. Жарили лепешки из щавеля, лебеды, конопля. Ели молодые листочки липы, корень аира. В хлеб добавляли различные травы и картофель. Некоторые респонденты сохранили в памяти и пронесли через всю жизнь вкусовые ощущения послевоенной экстремальной гастрономии, которая оставалась актуальной из-за голода в зимне-весенний период 1946–1947 гг. Однако и в западных районах включение в повседневный рацион растительных продуктов-суррогатов было обычным явлением. В это время актуализируются этноботанические знания, используются традиционные методы лечения [7. С. 72].

Важными дополнительными источниками послевоенного жизнеобеспечения стали собирательство и рыболовство. В рассматриваемый период собирательство значительно расширилось. Респонденты отмечали, что очень востребованным было рыболовство, так как рыба была важным пищевым ресурсом, который позволял выжить в сложных условиях, а также служила для обмена на другие продукты питания [7. С. 68]. Реализация рыбы в послевоенном городе в условиях карточной системы была весьма выгодным бизнесом. Собирательством преимущественно занимались дети разного возраста, взрослые — в меньшей степени, так как были заняты в колхозе или в своем хозяйстве. Продукты собирательства включались в повседневный рацион, а также были источником заработка. Ягоды и грибы дети нередко продавали в ближайшем местечке или городе, чтобы приобрести необходимые вещи, например для школы, или купить какое-то лакомство.

Архивные документы и материалы устной истории свидетельствуют о том, что в рассматриваемый период основную роль в жизнеобеспечении крестьян как в восточных, так и в западных районах играло личное хозяйство. В период послевоенного восстановления



Ядвига Петровна Ворона (д. Папшули Миорского р-на) рассказывает участникам экспедиции (А. Солоневич и И. Якубенюк) о послевоенном быте. 2019 г. Фото Е. В. Сумко

экономики отношения между «восточниками» и «западниками» строились на принципах своеобразной взаимопомощи. Прежде всего это проявлялось в обмене ресурсами. В условиях массовой мобилизации 1944 г. и отсутствия мужских рук восточные районы поставляли «западникам» дешевую рабочую силу для обработки земли в единоличных хозяйствах и помощи по хозяйству (работали преимущественно за продукты питания), а для «восточников» западные районы были источником продовольствия и ресурсов для обеспечения своих хозяйств, в частности скота. В сложное послевоенное время актуальными практиками были отхожий промысел и «хождение по миру», которые играли иной раз основную роль в системе жизнеобеспечения крестьянской семьи:

У нас, у Западной Беларусі здесь было едiналiчество, людзi жылi намнога багаче. Былi запасы i мяса, i сала i хлеба i ўсё. I паэтаму сразу после вайны хадзiлi нiшчыя [ШФЛ].

«Хождение по миру» было известным феноменом традиционной культуры, а люди, занимавшиеся этим специфическим промыслом, рассматривались как профессиональные нищие («старцы», «божьи люди»). В послевоенный период оно приобретает вынужденный характер, на первый план выходит именно прагматическая функция, хотя элементы субкультуры «старцев» в определенном смысле еще сохранялись. Полевые исследования фиксируют воспоминания о практиках нищенства во всех районах

Витебщины. Однако в восточных районах воспоминания о послевоенном попрошайничестве — это воспоминания о собственном жизненном опыте, тогда как в западных преобладают воспоминания о нищенствующих «восточниках» [8. С. 144].

Мы не хадзiлi, а да нас пасля вайны з восточнай Беларусі прыхадзiлi. Яны ж там папалення былi, бедна жылi, так iшлi да нас. Прыйдучь, паглядаць ёсць цi абраз, перакрэсцяца i: «Падайце радi Хрыста»... I так iшлi, iшлi, iшлi... [РВН].

Много з голаду паўмiрала ў Валатоўках, а мы не, мы не памёрлi, мы з сястрой хадзiлi, ну як... па жэбрах, па старцах [ВТИ].

Жесткие условия послевоенного восстановления хозяйства вызвали к жизни либо актуализировали нетипичные формы экономической и торговой активности крестьян; среди традиционных занятий возникли нелегальные формы торгового предпринимательства, которые зачастую имели криминальный характер. Это зафиксировано в архивных документах, однако именно материалы устной истории позволяют глубже понять суть проблемы, изучить неформальные практики, которые осуществлялись за пределами колхозной системы. В экстремальных условиях важным дополнительным источником жизнеобеспечения было самогонование, которое представляло собой эффективный способ «конвертации» сельскохозяйственной продукции в «живые деньги». В первые послевоенные годы продажа самогона давала необходимые ресурсы для вос-

становления собственного хозяйства, приобретения предметов первой необходимости [6. С. 128]. Респонденты отмечали, что самогон был средством расчета за разные бытовые услуги, а также играл важную роль во время товарообменных операций как в сельском социуме, так и между городом и деревней. К тому же, в отличие от собственно денег, самогон выполнял важные экстраутилитарные функции в рамках обрядов семейного и календарного циклов, позволяя тем самым экономить значительные финансовые средства на покупке официального алкоголя.

Мама наварит самогонки. Ведро зерна — за бутылку. Ведро зерна она прорастит и сделает самогонку. Пойдет в Миоры, купит зерна — пуд. Принесет на плечах этот пуд. С одного ведра она сделала самогонку, чтоб купить ещё, а с другого смолола и нас накормила, туда картошки добавила. Люди выживали сами [НВМ].

Самогонование в послевоенной деревне было распространено повсеместно. Сюжеты, связанные с самогонованием, позволяют глубже понять систему социальных связей в сельском сообществе. Нелегальный характер производства самогона при его востребованности предопределил различные стратегии и тактики во взаимоотношениях крестьян-самогонщиков и представителей власти, что нашло отражение в воспоминаниях респондентов и даже в песенном фольклоре. В 2009 г. от коллектива женщин в д. Тумиловичи Докшицкого района была записана следующая песня:

Звіньявой я была, звіньявой я была,
Звіньявой я была, буракоў накрала.
Буракоў накрала, самогонкі нагнала.
Самагонка удалася, самогонка удалася,
Самагонка удалася — ўся брыгада
напілася.
Як напіўся брыгадзір, як напіўся
брыгадзір,
Як напіўся брыгадзір — на работу
не хадзіў.
Аграном як заліў вочы, аграном як
заліў вочы,
Аграном як заліў вочы, дык паставіў
дзень рабочы.
Заацехнік як напіўся, заацехнік
як напіўся,
Заацехнік як напіўся — у кармушку
уваліўся.
І з раёну была два, і яшчэ 'дзін галава.
І міліцыя была, і міліцыя была,
І міліцыя была, самогоначку піла.
Сталі сход сабіраць, сталі сход сабіраць,
Сталі сход сабіраць — каму прэмію
даваць.
Звіньявой трэба даць, звіньявой трэба
даць,
Звіньявой трэба даць — самогонку
ўмеє гнаць.

І з цех пор я завуся, і з цех пор я завуся,
І з цех пор я завуся — самогоншчыца
Маруся.

Ситуация с жизнеобеспечением в районах Витебщины, где преобладали единоличные хозяйства, осложнилась в конце 1940-х гг., когда был взят курс на ускоренную коллективизацию. Масштабное наступление партийно-государственных структур, действия карательных органов, увеличение налогов, раскулачивание позволили в короткий период включить основную часть крестьянства западных областей в колхозно-совхозную систему. Количество единоличных хозяйств стало резко сокращаться. Если сравнивать восприятие коллективных хозяйств в послевоенное время, в материалах этнографических экспедиций Центра устной истории ПГУ четко отражены две концепции отношения к колхозам. Первая была характерна для восточных, коллективизированных до войны районов, население которых отчасти не противопоставляло послевоенное восстановление собственного и колхозного хозяйств, и совсем другое отношение было у населения западных районов, где хозяйства относительно зажиточных бывших крестьян-единоличников после коллективизации оказались в состоянии упадка [10. Р. 107–108]. Становление колхозов связывалось с ухудшением урваной жизни.

Таким образом, культура жизнеобеспечения — сложная исследовательская проблема, каждый элемент которой может рассматриваться как самостоятельное направление. Перспективными темами для исследований являются следующие: устный дискурс о голоде и экстремальной гастрономии; популяризм как стратегия выживания; место легальных и нелегальных промыслов в системе хозяйственных занятий и их роль в повышении благосостояния деревенского населения; внутриэтническое разделение на «западников» и «восточников» и сопровождающие его взаимные социокультурные стереотипы; трансформация обрядовой жизни в условиях послевоенного восстановления.

Примечания

¹ Полевые записи хранятся в фольклорном архиве Полоцкого государственного университета.

² *Гирса* — *Bromus secalinus*, многолетнее травянистое растение семейства злаковых, полевой сорняк; используется как кормовая культура в животноводстве.

Литература

1. Витебщина освобожденная: октябрь 1943 — декабрь 1945: Документы и материалы / Сост. Н. В. Воронова [и др.]. Витебск, 2009.

2. *Лурье С. В.* Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. М., 2004.

3. *Мартынова М. Ю.* От этнологии к антропологии: глобальные мировые тенденции в региональном контексте // Этнографическое обозрение. 2019. № 5. С. 5–14.

4. *Пушкарева Н. Л.* Антропология повседневной жизни и этнографическое изучение бытовой культуры // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 83–86.

5. *Сатаев Р. М.* Использование понятий «жизнеобеспечение», «бытовая культура» и «культура повседневности» применительно к изучению обществ исторического прошлого // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 73–82.

6. *Сумко А. В.* Эканамічны і соцыякультурны аспект самоганаваарэння ў сельскім ландшафце Паўночнай Беларусі ў другой палове 1940-х — 1960-х гг. // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. 2018. № 9. С. 127–135.

7. *Сумко А. В.* Выжыванне пасля вызвалення: вёска Паўночнай Беларусі ў дыскурсе вуснай гісторыі // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. 2019. № 9. С. 65–72.

8. *Сумко А. В.* Пасляваеннае жабрацтва ў дыскурсе вуснай гісторыі Віцебшчыны // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. 2020. № 9. С. 142–147.

9. *Ямсков А. Н.* Проблемы и перспективы использования понятия «жизнеобеспечение» и его производных в этнологии и археологии // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 90–92.

10. *Sumko A.* Life support of the Belarusian village in the post-war period (the second half of the 1940s — early 1950s) // *Studia Białoru-tenistyczne*. Vol. 13. 2019. P. 91–113.

Список информантов

БГТ — Бабака Глафира Тимофеевна, 1927 г.р., г. Дисна Миорского р-на, 2019 г.

ВТИ — Высоцкая Таисия Ивановна, 1935 г.р., д. Головчицы Россонского р-на, 2019 г.

ГФ — Гиль Феофания, 1942 г.р., д. Калечполье Глубокского р-на, 2018 г.

КЕА — Корнилова Елена Андреевна, 1934 г.р., д. Щеперня Полоцкого р-на, 2017 г.

КНА — Кондрагьева Надежда Антоновна, 1928 г.р., д. Янковичи Россонского р-на, 2019 г.

ММФ — Моисеенко Мария Филипповна, 1931 г.р., д. Муравщина Полоцкого р-на, 2018 г.

НВМ — Неменёнок Ванда Михайловна, 1936 г.р., д. Жигули Верхнедвинского р-на, 2018 г.

РВН — Рабковский Виктор Николаевич, 1933 г.р., д. Ковалевщина Глубокского р-на, 2018 г.

ШФЛ — Шимукович Фадей Лаврентьевич, 1935 г.р., г. Дисна Миорского р-на, 2019 г.

Статья подготовлена в рамках проекта БРФФИ — РФФИ «Субкультура детства в дискурсе устной истории, языке и фольклоре Витебско-Псковского пограничья XX — начала XXI века», № Г20Р-095.

Елена Львовна Мадлевская,
канд. филол. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)
Александр Борисович Островский,
доктор ист. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ВЫСТАВКА РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ «В ЛЕСАХ И НА ГОРАХ: БЫТ СТАРООБРЯДЦЕВ ПОВОЛЖЬЯ»

«Раскольники», «старообрядцы», «староверы», хранители древнего благочестия. Для многих наших современников это строгие люди: мужчины с нестриженными бородами, женщины в платках — истые верующие, кладущие крестное знамение двумя перстами. Подчас трудно представить, что в середине XIX в. молодая девушка-скитница могла быть задорной, неунывающей, мастерицей на шутки и розыгрыши, что парень-старообрядец мог одеваться по последней европейской моде, а купец-тысячник, приобретая иконы и лампы для своих мастерских, мог основательно торговаться на ярмарке. Неожиданным может показаться, что в старообрядческой среде во время крестинного обеда могли залиvisto хохотать над молодым отцом, заставляя его есть пересоленную кашу, или что не такой уж и редкостью были свадьбы «самокруткой».

Выставочный проект Российского этнографического музея «В лесах и на горах: быт старообрядцев Поволжья»¹ был разработан к 200-летию со дня рождения Павла Ивановича Мельникова (Андрея Печерского) (1818–1883) — историка-краеведа, чиновника Министерства внутренних дел, литератора. Все сферы деятельности П. И. Мельникова составляют последовательные этапы его творческих поисков, связанных с русской стариной, ее формами, сохранившимися к середине XIX в. в среде старообрядчества. П. И. Мельникову, в 1852–1853 гг. руководившему на территории Нижегородской губернии экспедицией, которая была организована Министерством внутренних дел для сбора статистических сведений, удалось составить первое обстоятельное описание быта старообрядцев. Им была достоверно установлена и численность «раскольников» на этот период, составлявших около 14% всего русского населения, — значительно больше, чем указывалось в административных отчетах. В «Отчете о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» (1854) П. И. Мельников дал основанную на изучении документов и личном наблюдении социально-экономическую и социально-психологическую характеристику старообрядцев. Благодаря ему

впервые появилось описание экономики кустарных промыслов, было сделано этнографически точное описание жилищ и моленных, Нижегородской ярмарки, свадебных обычаев, характерных для старообрядцев Заволжья, был зафиксирован ряд их преданий, легенд. Именно П. И. Мельников впервые показал, что предприниматели-старообрядцы играли важную положительную роль

в развитии экономики страны — в фабричной деятельности, ремеслах, торговле. Кроме того, он призывал изучать старообрядчество «в его живых проявлениях, в преданиях и поверьях, не переданных на бумаге, но свято охраняемых целым рядом поколений»². Статьи П. И. Мельникова 1860-х гг. и в еще большей степени его беллетристическая диалогия «В лесах» и «На горах» (1871–1881) стали для просвещенной русской общественности основанием для формирования нового — достоверного и гуманистического — образа старообрядцев как хранителей и религиозного благочестия, и традиций русского крестьянского быта.

Выставка «В лесах и на горах: быт старообрядцев Поволжья» посвящена большей частью бытовой и обрядовой сфере жизни староверческого населения. С опорой на литературное творчество П. И. Мельникова и превосходные коллекционные возможности



Композиция «Искусство поволжских кустарных промыслов». Донца
прялок с горodeцкой резьбой, утварь с хохломской и горodeцкой росписью.
Фото О. И. Ганичевой



Сцена «Книжная лавка». Старообрядческое медное литье (иконы, складни, кресты), лестовки, рукописные и старопечатные книги, лампы. Фото О. И. Ганичевой

Российского этнографического музея освещены разные стороны материального и духовного бытия «раскольников».

Доминантой выставки является сцена «Книжная лавка», подобная лавке Чубалова на Макарьевской ярмарке, что описана Мельниковым-Печерским. Здесь наряду со старинной резной мебелью представлены предметы, которые принято считать символами старообрядческой древлеправославной традиции. Это лестовки, меднолитые иконы и складни, религиозные книги. *Лестовка* (от ц.-слав. *лествица* 'лест-

ница') — разновидность четок, использовавшихся в основном в монашеской среде Древней Руси (см. 4-ю страницу обложки). После раскола лестовка использовалась преимущественно у старообрядцев. Лестовка в древнерусской традиции символизирует лестницу духовного восхождения от земли на небо и является своего рода инструментом духовной коммуникации души с Богом при чтении молитв по молитвенному кругу, состоящему из ста ступеней-бобочков. Каждая деталь в композиции лестовки имеет религиозную семантику:

количество ступеней на той или иной части круга (12 — число ближайших учеников Христа, 17 — число ветхозаветных пророчеств о рождении Спасителя, 33 — количество лет Его земной жизни), четыре попарно сшитых треугольника-*лапостка*, нередко с вышитыми на них изображениями евангелистов³. Изготовление лестовок — один из традиционных старообрядческих промыслов. В конце XIX — начале XX в. хлебопромышленник Николай Бугров практически монополизировал производство лестовок, основав крупный центр их



Сцена «Сборы девичьего приданого». Подзор для свадебной простыни со строчевой вышивкой. Фото О. И. Ганичевой



Сцена «Посиделка в скиту». Костюмы инокини, обычной девушки и белицы; орудия ткацкого ремесла и женского рукоделия (мотовило для перемотки нитей, подушка для кружевоплетения, пальцы для вышивания и золотного шитья). Фото О. И. Ганичевой

изготовления в г. Семёнове Нижегородской губернии. В сцене «Книжная лавка» представлены в основном лестовки, декорированные в технике тиснения по коже, а также *смертные лестовки* (их вкладывали в руку покойного) из белой ткани с вышитыми черными нитями изображениями креста Христова на горе Голгофе, копья и трости с губкой — справа и слева от креста.

На полках в «книжной лавке» расположены меднолитые кресты, иконы и складни XVIII — первой половины XIX в., бытовавшие у беспоповцев и поповцев, с характерными отличиями в сюжете и технике исполнения. В верхней части крестов (киотных и тельников), изготовленных беспоповцами, непременно размещался образ Спаса Нерукотворного, а на крестах поповцев — изображение Господа Саваофа на облаке и ниже — голубя (образ Святого Духа). На четырехчастных складнях беспоповцев-поморцев три створы представляли двенадцатые праздники (по четыре на каждой), на четвертой размещались сюжеты явления чудотворных икон Богородицы. Беспоповцы в наверхней средней створы трехчастных складней размещали Спаса Нерукотворного, а поповцы — Господа Саваофа на облаке либо Христа, благословляющего обеими руками; у них же на трехчастных крупных складнях боковые

створы совокупно нередко представляли сюжет Благовещения. У беспоповцев Олонецкой губернии и позднее Москвы створы складней попарно скреплялись несколькими (часто пятью-семью) цилиндрическими петлями, в которые на всю высоту вставлялся штифт, что обеспечивало плотную фиксацию складня; у поповцев гуслицкого региона (куст сел Богородского уезда Московской губернии и смежной части Владимирской губернии) соседние створы соединялись только двумя простыми округлыми петлями, по одной вверху и внизу.

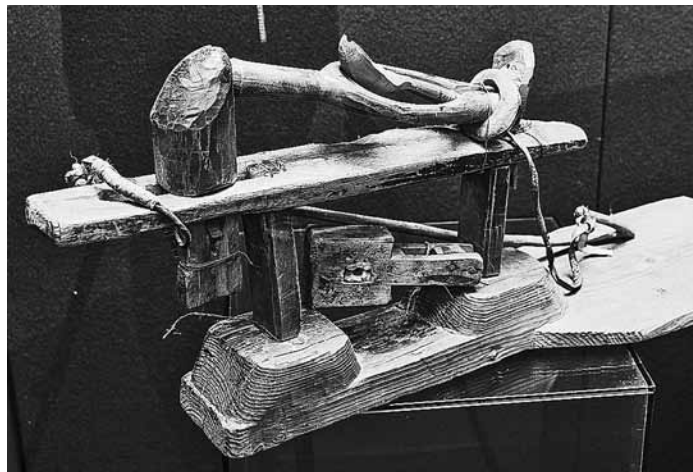
Меднолитые иконы известны на Руси с XI в., со времени распространения христианства. Массово их стали изготавливать с XIV в. После указа Петра I 1723 г., в котором был объявлен запрет на производство металлических икон, они фактически стали принадлежностью старообрядчества, хотя могли беспрепятственно приобретаться и бытовать в среде приверженцев официального православия. Начало и расцвет старообрядческого медного литья с 1690-х гг. связаны с возникновением монастырей и скитов в Олонецкой губернии на реке Выг. Позднее, во второй половине XVIII в., кресты и иконы отливали старообрядцы-поповцы в Гуслицах, а также беспоповцы Москвы (мастерская Преображенского кладбища). Немалое число их икон и складней можно

отнести к так называемым *путным* (путевым) — тем, что сопровождали ревнителя старой веры при переездах, в отхожих промыслах на протяжении всего жизненного пути. Меднолитые иконы было легко копировать в большом количестве, а также проще сохранять и передавать из поколения в поколение.

Важное место в сцене «Книжная лавка» отведено старинным религиозным книгам. Книга составляла основу сохраняемой староверами дониконовской традиции. Большинство старопечатных и рукописных древнерусских книг было сохранено именно старообрядцами. Восстанавливая книги, их заново переплетали; старообрядцы сохранили мастерство изготовления кожаных переплетов с тиснением и застежками. Поскольку староверы долгое время не имели доступа к типографиям, книги переписывались от руки, что способствовало сохранению искусства каллиграфии и книжной миниатюры. Рукописные книги, в особенности излагавшие народные предания, сохранившиеся в среде староверов (например, о происхождении табака, о происхождении хмеля, о грехах), обычно располагались в лавке отдельно, скрытно (об этом сказано у П. И. Мельникова), а на выставке такие книги были отделены от остальных домашним холстом.



Композиция «Ложкарный промысел». Виды ложек и их отделки. Фото О. И. Ганичевой



Композиция «Ложкарный промысел». Станок для выточивания ручки ложки. Фото О. И. Ганичевой

В двух шкафах, примыкающих к сцене «Книжная лавка», представлены старообрядческие ритуальные предметы, датируемые второй половиной XVIII — первой половиной XX в.: подобrazные пелены и покрывцы; вышитые шерстяными нитями и бисером лестовки Семёновского уезда Нижегородской губернии второй половины XIX в.; а также деревянные иконы, резные — с сюжетом «Голгофский крест» и писанные красками — с ликами; футляры для свечей, книг, для переноски индивидуальной посуды; костюм для коллективных молений (см. 4-ю страницу обложки).

Тема мужских занятий раскрывается через артефакты, связанные с токарным, ложкарным и рыболовным промыслами. В Нижегородской губернии токарный промысел был развит на территориях, богатых лесом, особенно осиновой породы, и где много маленьких рек, на которых удобно ставить водяные токарни. Таковы Семёновский, Балахнинский и частично Макарьевский уезды. Токарное производство деревянной посуды и игрушек было распространено преимущественно в Семёновском уезде. Изготовлением и окраской мебели, стульев, табуретов и шкатулок занимались в Макарьевском уезде Костромской губернии и в Городце, куда и стекался весь этот товар. Поэтому все эти изделия назывались городецкими, нижегородскими. При производстве деревянной посуды существовало четкое разделение труда в соответствии с тремя основными этапами изготовления изделий. Первый — подготовка осиновых баклуш для изготовления посуды; второй — точение из баклуш блюд и чашек и другой утвари; третий — крашение изделий. Посуду точили в особых помещениях — токарнях. На выставке в сцене «Токарная мастерская» можно увидеть старинный токарный станок, множество орудий труда (ножи, резцы и топорики разных форм, напильники), заготовки для точения, а также разнообразную токарную

продукцию: веретёна, чашки, плошки, братины и другие сосуды, лопаты.

В Семёновском уезде Нижегородской губернии находился известнейший центр производства деревянных ложек. Промысел являлся одним из самых прибыльных. В середине — второй половине XIX в. более чем в 130 селах уезда ложкарным делом занимались на промышленной основе. В уезде и самом городе Семёнове зимою почти все трудоспособные мужчины, женщины и дети занимались изготовлением ложек. Здесь насчитывалось более 8000 ложкарей, которые в год производили до 150 миллионов ложек, расходившихся по всей России. Процесс изготовления ложек был многоэтапным. Заготовкой баклуш — обтесыванием кусков дерева — занимались мальчики 7–10 лет. Подростки 10–15 лет обтесанную заготовку *теслили*, т.е. долбили теслом — изогнутым резцом. Затем взрослый работник-ложкарь вырезал из баклуши черпак — ту часть ложки, которой едят, — и в завершение округлял черенок с заостренным шариком на его конце — *коковкой*. Конец черенка вырезали иногда также в виде двуперстного сложения. Вырезанную, но еще шероховатую ложку затем отделявали женщины: сглаживали неровности. Девочки-подростки лет двенадцати, используя чернила и клеевые краски, рисовали на внутренней стороне ложек гусиным пером узоры и изображения монастырей, цветов, домов, деревьев и т.п. Специалисты-завивальщики обтачивали на особом токарном станочке коковки, округляли черенков и нарезали рубчиков. Окончательно отделанная ложка поступала к красильщицам. Основными рынками для продажи ложек скупщикам были ярмарки Городца, Нижнего Новгорода и Ирбита в Пермской губернии. Ложкарные мастерские продавали ложки скупщикам тысячами. В композиции, посвященной ложкарному ремеслу, представлены станок, корзина для перевозки продукции, раз-

ные виды ложек (*баская* и *полубаская*, *бутырка*, *касатая*, *крестовая*, *межеумок*, *носатая* и др.).

Нижний Новгород и его окрестности издавна славились как один из крупнейших центров рыболовного промысла, приносившего большие доходы. В Волге ловили осетра, белугу, севрюгу, стерлядь, лосося, сазана, щуку и многих других рыб. Самой многочисленной из семейства осетровых в регионе была стерлядь, она-то и являлась самой важной и ценной из промысловых рыб. В композиции, посвященной рыболовству, представлены некоторые снасти, приспособления и орудия для ловли: *ботальная дель* — двойная сеть; *рашня* — сетчатый кошель на обруче для ловли раков; *ботало* — шест с дощечкой на конце для битья о дно, чтобы загнать рыбу или раков в сети или в рашню; две пары весел. Сетковязальный промысел, являвшийся преимущественно женским занятием, представлен несколькими орудиями для работы на фоне сетчатых рыболовных приспособлений.

Достижения старообрядцев в декоративно-прикладном искусстве представлены разнообразными изделиями в разделе выставки, посвященном Нижегородской ярмарке, история которой началась 20 июля 1817 г. после перенесения торжища от стен Макарьевского Желтоводского монастыря в Нижний Новгород. Ярмарка определяла ритм жизни города и его значение для Российской империи. Располагаясь на пути движения грузов между Европой и Азией, она объединяла многие страны. На ней обращалось множество самых разнообразных предметов торгового оборота в огромных масштабах. Нижегородская ярмарка занимала особое положение в экономической жизни России, играя важную роль в формировании всероссийского рынка. Ее проведение (после других ярмарок подобного уровня) подводило итоги за целый год работы всего народного хозяйства страны. На ней устанавливались российские

торгово-промышленные цены на основные товары: металл, мануфактуру, меха, рыбу, соль, чай, хлеб и др. В сцене «Нижегородская ярмарка» представлены знаменитые городецкие донца прялок, оформленные в технике контурной и скобчатой резьбы с инкрустацией мореным дубом, расписные донца и детские стульчики, а также утварь и сосуды разных форм с хохломской росписью (см. 2-ю и 4-ю страницы обложки). Тема художественного резного искусства поддерживается крупными фрагментами домовой резьбы.

Важной для выставки является сцена «Посиделка в скиту» (см. 4-ю страницу обложки). Скитские монахини были образованными и начитанными, поэтому на воспитание и обучение сюда отдавали дочерей богатые купцы. Здесь же в статусе белиц с перспективой стать монахинями получали знания и умения безродные девочки. Много времени уделялось переписыванию богослужебных и других книг, пению по крюкам, женским ремеслам (прядению, ткачеству, вышиванию, изготовлению поясов) и «белоручным работам» (кружевоплетению, вышивке бисером и шелками, золотному шитью). В скитах, как и в мирских селениях, прядением и разными видами рукоделия занимались на посиделках-супрядках. Плоды кропотливой и разнообразной работы постоянных жительниц обителей составляли подарочный фонд: по назначению настоятельницами их передавали в дар «благодетелям» скитов. В сцене «Посиделка в скиту» среди предметов, отличающихся высокой степенью декоративности, представлены изделия, выполненные в технике строчевой вышивки на подзоре и концах полотенец; коклюшечного кружевоплетения в предметах домашней утвари и прямо на рабочей подушке; вышивки бисером, шелками и золотной нитью на кошельках; ткань шелковых поясов с вытканными на них молитвами. К сцене примыкает композиция «Нижегородское искусство золотного шитья». Местные умелицы стали продолжательницами традиций древнерусского золотшвейного мастерства. Одним из распространенных приемов было рельефное шитье металлизированными нитями по «карте» — вырезанному из бересты шаблону. Большое число изделий, декорированных золотными нитями в этой и других техниках, вышло из мастерских многочисленных женских монастырей и скитов. В композиции представлены нижегородские старообрядческие лестовки, детали женских и девичьих праздничных костюмов: душегрейка-кафтанчики, головные уборы (сорока, повойник, «головка») и золотшвейные платки. Многие образы в орнаменте платков и «головок» являются наследием древнерусского церковного шитья:

цветы, подобные колокольчикам и гвоздикам, гроздь винограда, птицы.

Во многих разделах выставки можно познакомиться с особенностями местного костюма. В сцене «Токарная мастерская» представлен рабочий мужской костюм, в сцене «Нижегородская ярмарка» — женский обыденный костюм и праздничные наряды молодых парней и мужчин. В сцене посиделки можно увидеть отличия повседневной одежды скитской инокини, белицы и обычной девушки, гостящей в скиту. Но больше всего нарядов приходится на сцену «Сборы девичьего приданого», относящуюся к теме свадебной обрядности (см. 2-ю страницу обложки). Приданое состояло из нескольких частей, для которых предусматривалось несколько больших и малых сундуков. Прежде всего, это была одежда на любое время года и разные случаи жизни: рубахи, легкие и теплые сарафаны и платки, ленты, обувь и пр. В сцене представлены не только отдельные предметы костюма, но и два целых наряда для девушек, достигших брачного возраста, а также костюм мужчины. Здесь представлена свадебная лестовка, украшенная вышивкой бисером. Особое место в сцене отведено композиции из вещей, которые П. И. Мельников-Печерский описывает как атрибуты свадьбы «уходом», широко бытовавшей в старообрядческой среде: «перстень с руки», «из косы лента», гребень для расчесывания волос и женский головной убор повойник. Три последних предмета связаны со сменой девичьей прически на женскую и надеванием закрывающего волосы женского головного убора; эта смена символизирует изменение статуса невесты (см. 2-ю страницу обложки).

Обрядовая сфера представлена на выставке также сценой «Крестинный обед» (см. 2-ю страницу обложки). Здесь зрители могут видеть праздничный костюм бабки-повитухи и соответствующие обряду предметы. Это горшок и полотенце для «бабиной каши», солонка и ложка для пересоленной каши, предназначенной молодому отцу, специальный пирог (муляж). Сцена происходит при «часовне» — характерной для Нижегородчины крупной резной божнице, в которой стоят писанная красками икона и меднолитые крест, складень.

Многое о представленных на выставке предметах, об особенностях обрядов известно в подробностях благодаря лишь исследованиям П. И. Мельникова-Печерского. Его — нижегородца, краеведа-историка и патристически мыслящего бытописателя — личный интерес к изучаемой среде позволил ему глубоко понять и оценить культуру старообрядцев как хранителей традиций русского народа. Поэтому на выставке наряду с экспонатами из собрания Российско-

го этнографического музея в текстах-эксplikациях, раскрывающих ту или иную тему, представлены выдержки из романов П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах». Цитаты являются своего рода документами, сохранившими реальную атмосферу жизни нижегородских старообрядцев в середине XIX в. и позволяющими почувствовать колорит их языка и стилистику отношений, осознать деловые и духовные качества. Это ум и сметливость, деятельность и трудолюбие, несокрушимая честность, чувство собственного достоинства, крепкая приверженность к исконно русским устоям и обычаям; мысль не только о своей семье, но и о попавших в беду, осиротевших, немощных, нуждающихся — служение людям; чувство долга и отвага в духовном подвижничестве — служение Богу.

Цель этой выставки — через освещение быта, занятий, обычаев и обрядов старообрядцев Поволжья, живущих в миру, а также некоторых сторон скитской жизни изменить упрощенные представления наших современников о старообрядцах. Помимо этой просветительной цели проект направлен на пробуждение интереса к литературному и исследовательскому творчеству П. И. Мельникова-Печерского, к его гуманистическому вкладу в понимание и принятие значительной части населения России — старообрядцев.

Для выставки сделан слайд-фильм из исторических фотографий, на которых запечатлены известнейшие заволжские старообрядческие монастыри и скиты, в том числе и Комаровский, почитаемые места, храмы и часовни, священнослужители и скитницы, бытовые личностные типы старообрядцев, а также занятия старообрядческого населения (ложкарный и сетковязальный промыслы, столярное ремесло, рыболовство, вышивание, торговля).

Проект начал свою работу 12 марта 2020 г. К открытию выставки была приурочена встреча с Невской поморской старообрядческой общиной Санкт-Петербурга, во время которой члены общины исполнили духовные стихи, сотрудники Российского этнографического музея провели экскурсии и произошел обмен мнениями о проекте.

Позже появился и вариант онлайн-выставки, представленный на сайте Российского этнографического музея.

Примечания

¹ Рабочая группа: О. Г. Баранова, Я. Л. Берестень, Е. Л. Мадлевская (куратор), Д. К. Маевский (дизайнер), А. Б. Островский (куратор), А. А. Чувьуров.

² Мельников-Печерский П. И. Письма о расколе. М., 2014. С. 12.

³ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996. С. 157–158.

Ксения Александровна Федосова,
канд. филол. наук, школа № 1561 (Москва)

НАЗВАНИЯ ВЕТРОВ В РУССКИХ СЕЛАХ БУРЯТИИ

Природно-климатические особенности Байкала и особая «ветреность» этих мест — общее место в описаниях и в восприятии региона. Наверное, наиболее знаменит ветер *баргузин*, упоминающийся в романсе «Славное море, священный Байкал». Известны и другие ветра — *ангарá*, *верхови́к*, *култук*, *сарма́*, *шелони́к*, *низови́к* (сошлюсь, например, на статью в Википедии как общедоступный популярный источник [1]).

Общие принципы образования локальных анемонимов показывают, что названия ветров даются по месту образования ветра, его географической «принадлежности»: *ангара* дует с одноименной реки, *култук* — со стороны залива Култук, *сивер* — с севера и т.д. [2]. В свете сказанного интересно рассмотреть, с какими географическими ориентирами соотносятся названия ветров для местных жителей. Эти ориентиры являются частью образа пространства, актуального для деревенского сообщества, которое, в свою очередь, связано с традиционными бытовыми практиками.

Представленные в статье материалы собраны в ходе четырех школьных экспедиций в Бурятию. Первые три — это экспедиции школы № 1553 им. В. И. Вернадского (Лицея имени Вернадского) 2005, 2010, 2015 гг., последняя — выезд школы № 1561, совершенный в 2019 г. Собранные интервью хранятся в общем архиве фонда «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень». Сотрудники фонда Н. В. Свешникова, И. С. Демин, И. М. Петров и К. А. Федосова руководят гуманитарной экспедиционной работой в этих двух школах.

Сбор материала велся в русских переселенческих селах Баргузинского района Республики Бурятия; это с. Адамово (административный центр сельского поселения) и близлежащие небольшие деревни, входящие в сельское поселение Адамовское.

Адамово расположено достаточно близко от Байкала — в 30 км. Но по нашим материалам ясно, что восприятие ветров на Байкале и в Адамово сильно различаются, поэтому мы рассмотрим их последовательно.

У адамовцев знание о ветрах Байкала опирается по большей части на опыт выездного промысла, приобретенный в рыболовецком колхозе¹. Выезды совершались бригадами в течение всего года; рыболовецкие бригады ловили

с баркасов и обрабатывали рыбу на месте, поэтому во время промысла они жили на месте ловли рыбы в течение нескольких недель. Это способствовало передаче опыта наблюдений за «нравом» озера от старших к более молодым. После развала рыбхоза жители Адамова постепенно перестали ходить за рыбой на Байкал, а в последние несколько лет под запретом оказались все способы добычи рыбы, кроме как с берега и на удочку — для личного хозяйства.

Говоря о Байкале, информанты рассказывают о разнообразных ветрах, их направлениях и проявлениях. Упоминают названия *адамовка*, *ангарá*, *байка́л*, *верхови́к* (*верх*), *маломо́рский*, *низови́й* (*низови́к*, *низова*), *култук*, *максими́ха*, *се́вер* (*си́вер*), *се́веро-восто́к*, *се́веро-запа́д*, *селенга́*, *сорва́*, *хиу́с*, *ю́го-восто́к*, *ю́го-запа́д*, *ю́жный*.

Там «верховик», здесь — «низова», здесь — северо-запад, а здесь — южный ветер [ПНИ].

Ветров, несколько их штук. [Четыре? Или больше?] Больше! А с юга не бывает ветра. [Да? Почему?] Никогда не бывает с юга. Вот идёт у нас самый главный — «север», это жестокий ветер, ага. «Северо-запад», ага. «Северо-восток» идёт, «восток», «запад», вот эти, ага, «юго-запад». «Юго-запад» тоже мало бывает. А южных ветров, у нас нет таких здесь. «Юго-запад» и «юго-восток» — они мало бывают, и они такие... благородные. Как говорится, хорошие ветра. Самый поганый — «север». Северный ветер. После него сразу заморозки. Весной особенно, осенью. Вот ждешь, как выяснит небо вечером — всё. Почти белое делается, ага — всё, заморозки [НИА].

У нас называются «хиусы». Это местное название. Это острый такой, такой неприятный. [А хиус — это название этого ветра?] Нет, почему. Иногда и «верховик» так... [То есть это просто холодный?] Да, холодный, резучий такой. Обморозиться только так можно [ФАН].

Воздействие ветров на природу описывается через изменения, которые ветер вызывает в воде и на воде: рябь («вода засерится», «засралась»), водовороты («завьётся», «закручивающий» [ветер]), волны и течения («большая волна», «понос» со дна Байкала), — а также в поведении рыбы (рыба уходит по ветру, уходит от холодной воды, поднятой ветром).

А низовый ветер — «култук». Вот отсюда. (...) Отбойный ветер. Рыбу от берега отобьёт. А «север» дует — это вот с гор. Северный ветер как пойдёт заворачивать — уходи с Байкала. Завьётся — утнешь ещё. А раньше уходили. Ой, он страшный. И потом «север» дует, это можно как... ожидать... [вспоминает слово] понос со дна Байкала. Может быть понос. Вот так все сети, невода закрутит, всё [МАИ]².

Ну вот я не знаю сама, как названия, но вот, например, сама тоже слышала. Ну вот, например, рябь по Байкалу начинается — это ветер совсем по-другому называется, да? Например, уже большую волну подымает — там уже по-другому называется. А если уже порой волн нету, а там, возле берега, волны начинают, прибор идёт [БЕВ].

Вот «ангарá» дует, летом ставны невода́ ставят или закидны невода — рыбы нету. «Ну, пара, — говорит, — подула эта «чишшáлка»³. «Ангара» эта. Она туда дует, и рыба по этому по ветру уходит, и тут рыбы нету. Вот ждут. «Ну, пара, хошь бы «култук» продул или «северо-запад». Вот как продует дня два-три — потом рыба появится. А вот этот «верховик» и «ангару» — их «чишшалками» рыбаки называют. «Ну, пара, — говорят, — «чишшалка» подула, ничего нету». «Пара» приговаривали. А бабы — «дévча». Сейчас-то не говорят⁴ [МАГ].

Если исходить из того, что название ветра совпадает с местом его образования, и соотнести представления о направлении ветров с реальной локализацией географических объектов, то выяснится, что по большей части видение информантов разнится. Рассказчики описывают личный промысловый опыт, и за одним и тем же названием ветра могут стоять разные географические представления и интерпретации. Для удобства приводится карта 1, где указаны основные точки, упоминаемые информантами в приводимых ниже фрагментах интервью. Надо предполагать, что подразумеваемая рассказчиками «точка отсчета» — район промыслового лова адамовских артелей — окрестности с. Усть-Баргузин.

Ну, «си́вер» у нас, конечно, с севера. Его еще «ангарá» зовут. «Северо-запад» дует — это «ангарой» его здесь зовут [НТА].

(В реальности река Ангара расположена южнее Усть-Баргузина.)

Вот «ангара» — это «северо-восток». «Ангара» называли-то «северо-восток». [«Култук» я слышала.] А «култук» — это вроде как «юго-запад». Его называют почему-то «култук». Оттуда дует. С того конца Байкала. С нижнего конца Байкала. Так «култук» — это «угол» по-бурятски. А там же Байкал-то вот, поворачивает. С Култука дует. Там даже

раньше была станция Култук. Сейчас не знаю, есть — нет [НИА].

«Байкал поворачиват» — речь идет о заливе Култук, расположенном на юго-западе от Усть-Баргузина. Рядом с заливом расположена одноименная станция. Здесь представления информанта о положении географических объектов оказываются корректными.

Один из наиболее опытных наших информантов отметил, что в зависимости от местности промысловики замечают разные ветра:

А на Байкале, значит, такие ветра. Отсюда — вот счас дак тут лес вырубил, дак сюды дует — «ангара» называется ветер. Оттуда — Северобайкальск есть — оттуда дует, с Северобайкальского района. Дует «ангара». Потом называется «север», вот прямо дует... На Байкале вот этот Святой Нос идёт — скалы, вот эти гольцы. Вот прямо с гольцов дует он, «север» называется. Сильный ветер. А «верховик» этот дует, он туда, на проход по Байкалу дует, там Кабанский район. Там его называют — мы на сетях были в Энхалукэ — «баргузин» называют его. Вот там здорово дует. [А гольцы — это что?] Ну, самая верхушка этих гор. Там, на Святом Носу, снег, он никогда не тает. Круглый год, лето лежит. Там холодно же. <...> Так вроде там с Крестовой дует «култук». Со Святого Носа называется «северо-запад». Вот такая роза ветров. А в этом вот, где Ольхон у их там <...> вот этак пролив, они его называют Мало море⁵, так и называется — «маломорский». Вот раньше — поставшики каки пришли? Маломорски. Там паром ходит у их, на Ольхон-то. Там уже Иркутска область, Ольхон-то — Иркутска область. Вот там у их ветер «сорва» называется, он прямо с гор дует. У их там лодки если на ночь, катера — всё крепко привязывают. Ветром сносит с берега. Но она резко прилетат и потом недолго, быстро стихат. А тут вот эти «север», «северо-запад», «култук», вот он дня по три который раз дует, по четыре дня [МАГ].

Таким образом, локальные представления о ветрах на Байкале широко варьируются.

Говоря о ветрах в самом Адамово, большая часть информантов различает только два ветра — *верховик* и *низовик*. Стабильный деревенский быт, в отличие от быта промысловика, не требует постоянно учитывать направление ветра и ориентироваться на него, и различения двух ветров вполне хватает. Сам «набор» ветров, видимо, объясняется представлениями деревенского сообщества о пространстве за пределами Адамова.

Как видно из анекдотов, в них реализуется представление о «верхе» и «ниже». Исходно у местных жителей оно связано с направлением течения реки Баргузин, на которой стоит деревня. У реки есть «верх» — исток — и «низ» —



Карта 1

устье, место впадения Баргузина в Байкал. Географическое расположение Адамова относительно течения реки можно видеть на карте 2.

А я вот рыбачила — говорит, «низов», «низовый», с Байкала. А здесь тоже мы говорим — «низовый» ветер подул. А где он там начало берёт, не знаю. Он с Байкала дует, «низовый» ветер. Холодный! А это вот опять «верховик» называем мы ветер. Холодный, он зимой дует. По Баргузину есть верх, а там низ. Вот зовётся [ШОА].

По архивным данным известно о существовании Низовского отдельного сельского общества, в которое входило село Адамово, а также Зорино и Максимиha, расположенные еще ниже по течению⁶. Соотнесение с рекой, выделение «верховских» и «низовских» сел остается актуальным для многих жителей и сегодня:

[А вот этот конец деревни, где мы, он как то называется?] <...> Я знаю, в деревне... вообще в деревнях, особенно верховских, —



Карта 2

верховские и низовские. Вот это я слышала. Те — верховские, те — ниже по реке [СГГ].

Именно это представление и обуславливает различие *верхового* и *низового* ветра:

Речка же берётся, оттуда Баргузин [показывает]. Это вверх по течению. А вниз по течению — туда [показывает]. И ветер у нас тоже так называется. Который с Байкала дует — это «низовый». А оттуда дует — это «верховик». С Баргузина [ФАН].

Верховье и низовье Баргузина осмысляются не как точки истока/устья — это примерные ареалы «вверху» и «внизу», соотносимые с разными географическими точками и даже имеющие определенные семантические характеристики.

В роли значимых объектов, репрезентирующих низовье, могут выступать сам Байкал («байкал загудел» — о ветре с Байкала), с. Усть-Баргузин, стоящее в устье реки (ветер «с Усть-Баргузина»), с. Максимиха, которое расположено довольно далеко — в 30 км южнее устья Баргузина («максимиха дует»). Таким образом, некоторые топонимы окказионально могут функционировать как анемонимы: ««низовик» дует» = ««максимиха» дует», ««байкал» загудел».

Утром встанешь — ветер... Поглядишь — речка дует. То оттуда сверху «верховик», то «байкал» загудел [РЛИ].

«Адамовка»⁷ дует всегда. [Адамовка? Это с хребтов, что ли?] Это с гольцов, оттуда дует [ФАН].

Верховье Баргузина соотносится с основной частью Бурятии, лежащей к востоку от куста русских деревень, а также с образом камней («каменные россыпи», «каменные гряды», «гольцы»).

А оттуда, вверх — вы туда, может, поедете — там россыпи каменные. Они нагреваются, и вот оттуда жаром начинают. «Верховик» дует, и вот он жару нагоняет... [НТА].

Вот сейчас — это дует «верховик». Верх там [показывает]. Там буряты. «Верховиком» называется [МАИ].

Интересно, что, в отличие от низовья — зоны, вплоть до Байкала заселенной русскими, — верховье не описывается через отдельные географические названия. Можно сказать, что в восприятии жителя русского села восточная часть Бурятии остается географически единым нерасчлененным пространством «каменных россыпей» и «бурят»⁸.

Интересно, что представление о верховье/низовье реки может от-

сутствовать, и тогда верх/низ связан с ориентацией в пространстве. В наших записях такое интервью одно, оно записано от достаточно молодой информантки:

[МТА:] У нас тут «верховик», например, дует. «Низовый» ветер. [А где верх?] [БЕВ:] «Верх» — ты его понизу не чувствуешь, а «верх» — вот макушки шумят. [МТА:] Оттуда, ну, дует! [Спорит с БЕВ; показывает направление, откуда дует *верховик*.]

С каждым из ветров связаны представления об определенных погодных проявлениях, температуре, интенсивности. *Верховик* описывается как очень сильный ветер. Зимой он холодный, летом может приносить жару.

[МАГ:] Вот этот «верховик», он зимой знает как дует? Хотя я не знаю, как оденется, он все равно без одежды как, твою мать, насквозь продуват. И вот он там задуват кладбище. [МГА:] «Сивер» дует всё. [МАГ:] Кладбище забиват, оградки, с той стороны — дак вообще забиват, их не видать — забои. Этот «верховик»...

Низовый ветер тоже доставляет неудобства, хотя в целом он описывается как более мягкий и иногда даже приятный. В описании этой пары ветров все эпитеты и эмоции достаются *верховику*, а *низовик* оказывается его бледным антиподом:

Везде пронизыват, он всё везде пробивается. А летом жару такую нагонит, что задыхаешься. «Низовый» дует оттуда, с Байкала, — он свежит, свеженький. <...> «Верховик» дует, и вот он жару нагоняет — у нас в тени 33, 35 бывает вот эти дни. «Верховик»... зимой очень холодный... а «низовый» — тот прохладу летом даёт. Ну, зимой, конечно, он холодный, но всё-таки не такой свирепый [НТА].

Верховик и *низовик* представляют собой классическую бинарную оппозицию. Их «парность», очевидно, проявляется в названиях, в географической привязке, но также и в более сложном представлении о том, что они дуют по очереди — когда один ветер «продул», то «поворачивает» другой:

Если «верховик» подул, то уже на улице некрасиво так вот становится. А почему его называют — потому что верховье Баргузина там. Вот так его называли раньше. А «низовый» оттуда дует, потому что там... [С Байкала?] Да. Потому что же устье то там. Вот так их называют [ФВИ].

Многие информанты отмечают, что при смене ветров выпадают осадки — дождь или град. Непосредственным предвестником дождя может считаться как *верховик*, так и *низовик*.

А «верховик» сейчас почти неделю дул. Здесь почти неделю отсюда дул. Вот он когда дует, после него вот дождь обязательно. Когда поворачивает с Байкала потом ветер — обязательно дождь пойдёт [ФВИ].

Вот «низовый» ветер подул. «Низовый» ветер подует — надует чё-нибудь будет. [А есть какие-нибудь приметы насчет ветра?] А вот этот ветер подует — будет [дождь] [БАИ].

Все уже знали, что, как «верховик» продул, потом «низовый» повернул — всё, уже дождь идёт [ФВИ].

Нарушение связи «ветер — осадки» воспринимается как нарушение старинной нормы:

[КВИ:] «Верховик» задул — всё, дождь будет. [БЕВ:] Да, старики так и говорили: «верховик» дует — всё, дождь будет. Тучи поверху скучкует... А он у нас уже сколько дней он продул, и хоть бы [нрзб.]! [МТА:] На Байкале-то уже шторм. [КВИ:] «Селенга» дует.

Здесь в общем разговоре первый говорящий (старший, местный) проносит распространенную примету — *верховик* приносит дождь, а вторая (приезжая, более молодая женщина) размышляет, возражая, — да, старики так говорили, но с нынешней реальной метеорологической ситуацией это не соотносится. Та же идея «слома» «работавших» ранее примет часто связывается с неопределенностью направления ветра и нерегулярностью смены этих направлений в современном мире:

[РЛИ:] Один ветер будет. Раньше хоть ветра не было, а теперь... То низова подует. То «верховик», то «север». И всё. И всё ветер, и всё ветер. [А «верховик», он когда бывает?] [Собеседник, муж РЛИ:] Каждый день. [А не по временам года?] С утра оттуда дует, с вечера — оттуда. [РЛИ:] Утром встанешь — ветер... Поглядишь — речка дует. То оттуда сверху «верховик». То «байкал» загудел. А раньше как-то было не так.

На мой взгляд, «поломка» системы примет связана не с изменениями в природе, а с изменениями самой деревенской среды и жизни в деревне. Резкое уменьшение роли реки в жизни адамовцев (закрытие судоходства и развитие автосообщения, замещения водное сообщение, запрет рыбной ловли), постепенная ориентация на работу, не связанную с рыбным промыслом, на вахтенные заработки вне села будут приводить к тому, что представление о верховье и низовье реки, вероятно, утратит значимость для повседневной жизни. Общераспространенные байкальские анемонимы будут продолжать функционировать,

не соотносясь с местными реалиями, в соответствии с актуальными мотивировками — с представлениями о сторонах света (*сивер*), с географическими названиями. А названия *верховик* и *низовик* или исчезнут, или ресемантизируются (например, в материалах Г. С. Доржиевой, собранных по всему Байкалу, а также в современных интерпретациях *верховик* часто соотносится с «верхом» карты — севером Байкала, а *низовик* соответственно — с югом [1; 2]).

Примечания

¹ До колхоза в деревне были рыбацкие артели, но ни один из наших информантов в силу возраста уже не рыбачил в такой артели.

² Все записи сделаны в с. Адамово. Шифр типа «А011» означает порядковый номер записи в архиве — 011.

³ Слово *чишилка* в наших материалах встречается единожды; очевидно, рассказчик имел в виду, что этот ветер «чистит» воду от рыбы. Лексема *чишалка* встречается, например, в значении ‘работница, подготавливающая рыбу к посолу’ [3].

⁴ *Пара, дѣвча* — «парень», «девушка». Информант вспоминает обращения, бытовавшие в его юности.

⁵ Малое море — пролив в средней части Байкала, отделенный островом Ольхон.

⁶ Неопубликованные материалы из библиотеки в с. Адамово.

⁷ *Ср. Адамовка* — название небольшой реки, протекающей через с. Адамово.

⁸ Я рассматриваю это противопоставление в широком контексте противопоставления «своего» и «чужого» пространства. «Свое» пространство для информантов — это зона анклавного проживания русских; «чужое» — это основная часть Республики Бурятия, выше по течению Баргузина, как было сказано, на восток от с. Адамово и близлежащих русских поселений. В интервью это противопоставление «своего» и «чужого» пространства прослеживается в связи с разными темами: разделение «у нас» и «у них, у бурят», сравнение тех или иных обрядов, сопоставление нравов и характеров.

Литература

1. Ветры озера Байкал // Википедия. Свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ветры_озера_Байкал.
2. Доржиева Г. С., Языкова А. А. Мотивационные значения байкальских анемонимов // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 5. С. 86–93.
3. Клыков А. А. Краткий словарь рыбацких слов. М., 1968. С. 114.

Список информантов

- БАИ — Бошарова Александра Иннокентьевна, 1929 г.р., род. в с. Макарино, зап. А. Граник, Л. Якубович, 2015 г., А019.
- БЕВ — Бураченко Екатерина Васильевна, 1974 г.р., род. с. Журавлиха, зап. К. А. Федосова, А. Анисеева, А. Шмелькина, 2010 г., А011.
- КВИ — Коневин Владимир Ильич, 1960 г.р., род. в с. Курумкан, зап. К. А. Федосова, А. Анисеева, А. Шмелькина, 2010 г., А011.

МАГ — Меньшиков Анатолий Гаврилович, 1934 г.р., местный, зап. А. Овчинникова, К. Алексеева, 2010 г., А016.

МАИ — Меньшикова Александра Ивановна, 1929 г., род. в с. Макарино, зап. Е. Шиптенко, М. Мак-Криды, Дж. Мак-Криды, 2010 г., А013.

МГА — Меньшикова Галина Александровна, 1938 г.р., зап. А. Овчинникова, К. Алексеева, 2010 г., А016.

МТА — Мироничева Татьяна Анатольевна, 1962 г.р., местная, зап. К. А. Федосова, 2010 г., А011.

НТА — Низовцева Тамара Алексеевна, 1946 г.р., род. в с. Душелан, зап. К. А. Федосова, 2010 г., А028.

НИА — Низовцев Иннокентий Алексеевич, род. в с. Зорино, зап. К. А. Федосова, 2010 г., А039.

ПНИ — Пилюгин Николай Иванович (данные не зафиксированы), 2015 г., А020.

РЛИ — Реховская Любовь Ивановна, 1938 г.р., род. в д. Агафоново, зап. Н. К. Котова, И. М. Егоров, И. Б. Штейнфер, 2015 г., А014.

СГТ — Сниховская Галина Гавриловна, 1940 г.р., род. в Ангарске, зап. Е. Бурцева, О. Бакалягина, 2010 г., А030.

ФАН — Филиппов Анатолий Николаевич, 1955 г.р., местный, зап. А. Величко, Е. Исаева, А. В. Герасимова, 2019 г., А021.

ФВИ — Филиппова Валентина Иннокентьевна, 1933 г.р., местная, зап. А. Анисеева, А. Шмелькина, 2010 г., А031.

ШОА — Шелковникова Ольга Андреевна, 1921 г.р., род. в с. Душелан, зап. О. Сурикова, Дж. Мак-Криды, 2010 г., А027.

Глеб Петрович Пилипенко,

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

Мария Владимировна Ясинская,

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

ТРАДИЦИОННОЕ ТКАЧЕСТВО В МАЛОРИТСКОМ РАЙОНЕ БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ

Прядение и ткачество являются одними из древнейших женских ремесел, в настоящее время практически утраченными в сельской среде. Сегодня ими чаще занимаются представители городской интеллигенции, интересующиеся народной культурой и предпринимающие попытки реконструировать образцы старинного костюма или же создающие современную одежду с традиционным колоритом. Однако существуют исключения: даже сейчас можно встретить села, где традиции ткачества не прерывались и живы до сих пор, например, в Белорусском Полесье (в Брестской области). Полесье представляет собой уникальную зону, один из древнейших ареалов расселения славян, географи-

ческие особенности которого позволяли ему долгое время сохранять многие архаические элементы славянской культуры. В настоящее время под влиянием глобализационных и иных процессов значительная часть тех обычаев и фольклора, которые в 1970–1980-е гг. фиксировали участники полесских экспедиций под руководством Н. И. Толстого, его коллеги и ученики [7], уже не встречается в активном бытовании, однако всё равно Полесье продолжает занимать особое положение на «этнографической карте» восточнославянского континуума. Традиционному ткачеству Полесья в научной литературе, в том числе в работах этнолингвистов, уделялось достаточно много внимания [2; 5; 6; 8; 9], равно как и ткаческим

традициям других славянских регионов [3; 4]. В наши дни, когда многое из того, что еще во второй половине XX в. помнили практически все члены социума, забывается, особенно значимой в сохранении традиции оказывается роль личности: хранителями памяти являются отдельные жители села, в силу различных обстоятельств, прежде всего личного интереса и любви к народной культуре, продолжающие сохранять и передавать дальше — детям, ученикам, исследователям — знания, полученные ими от предков. С таким человеком посчастливилось встретиться сотруднику Института славяноведения РАН Г. П. Пилипенко и М. В. Ясинской, проводившим полевые исследования в Малоритском районе Брестской области Республики Беларусь в октябре 2018 г. и ноябре 2019 г.¹ Благодаря Степаниде Алексеевне Степанюк (1935 г.р.) не только в ее родном селе Доропеевичи, но также и во всем Малоритском районе в настоящее время возрождается традиционное ткачество: мастерство переняли не только ее дочери, внучки и правнучки, открыт кружок, в котором Степанида Алексеевна и ее ученицы обучают ремеслу детей и всех желающих. Сама С. А. Степа-

нюк неоднократно принимала участие в зарубежных выставках, она является лауреатом множества наград, носит звание народного мастера Республики Беларусь. Особой ее заслугой считается то, что она сумела восстановить традиционный способ ткачества («кожушском»). О том, как ей это удалось, Степанида Алексеевна рассказала в одном из интервью журналистам — во сне ей привиделась женщина за ткацким станом, а наутро мастерица вспомнила и смогла повторить увиденный во сне тканый узор²:

Начынаю ткат' — ны выхóдыт', на дрúгый дэн' знов выр'изала, знов. И так йа ш'из' дн'ив **накыдáла**³, ш'из' дн'ив выкыдáла. И думáйу, но! Пэрэхрэстылас'а, л'áжу спáты, а взáвтра йак вжэ ны пóлучыц'а, то вжэ и покýну, ны бóду тkáты. Под дэн' сныц'а, шо йа идú, и дал'óка стóйáт **крóсна**, и дывл'ус', йик за крóснамы жэншчыны сыдыт', а потхóжу до крос'он, крóсна йэ, а жэншчыны нэмá. И нэмá когó попытáты. А когó ж йа туп'иро спытáйу, йак мн'и набырэты ныты? <...> И **затkáла**, и у мэнэ пóлучыв'са отакýй кусóчок, такýй мал'эн'кый кусóчок. И тóчно такáя сáма нýтка, йак звэрха, так и внызу⁴.

В ходе полевой работы исследователи опирались на программу-вопросник, по которой много лет работали все полесские экспедиции [7], удалось собрать сведения по народному календарю, свадьбе, родинному и похоронному обрядам, демонологии и народной медицине. В настоящей публикации приводятся материалы, связанные с прядением и ткачеством, записанные в ходе двух интервью со С. А. Степанюк, в разговоре также принимали участие дочь Степаниды Алексеевны — В. И. Готовчиц [ВИГ] и сотрудник Малоритского дома народного творчества А. С. Терещук.

КАК УЧИЛИСЬ ПРЯСТЬ

Йа запомн'ила шо, у мэнэ сыстрá булá старша, субыруц'а на вычуркы, ну й пупрыхóд'ат' дыфчáта фс'и, и пус'адáйут', с'и прадúт'. Хлóпци прыхóд'ат' дывл'ац'а. Но а йа ш с'ила, кóло дывчáт тóжэ с'ила, прáсты. Алэ шо-о, ны вм'ила шэ прáсты, и нýтка збыжýт'. Там тóвста, а там тóнка. На тóнкуму пурвáлас', йа тýйу нýтку фсúнула, и вжэ прыпрáла ду св'йужго м'ис'ц'а, ду **кудэл'и**. А хлóпци, прыхóдыт', кáжэ: «Но и **пратка** с тыбэ! Супл'ив нав'ишала вжэ!» Это назывáц'а супл'ив нав'ишала, бо ныткы тýйи в'ис'ат ус'ó. А кудá йа, **пáчусы** мэты дáла, бу ш йа ж ны вм'йу л'он шэ прáсты. И такáя крúгла кудэл'а и на йий с'о такýйи, тий в'ис'ат', кусныкы. Так учылыс'а, самý фчылыс'.

ЧТО ДЕЛАЛИ С ПЕРВОЙ СПРЯДЕННОЙ ДЕВОЧКОЙ ПРЯЖЕЙ

У п'ич кыдалы! А йак мн'и булó дэв'йат' л'ит йа вжэ прáла. Мáма вчыла йак прáсты, а йак

тóнкэ тойэ прад'инэ, йа самá навчýлас' <...> Дл'а чургó спáл'увалы пэршу **шпýл'у**, мутáлы на клубок и в п'ич кыдалы. Шоб л'убыла прáсты чы шо там, йа ны знáйу. Йа ш то прáла, тже онý срэзу л'он, а пáчусы, прáла. Там же зы л'на, йак шчэшыш, то такýйи слумкы [соломки] л'на, тóжэ тýко-но вóно <...> остайэц'а, и прáлы пóтóm. Упэрш трэба навчýтыс'а крутýты **куврóтку**, и крутýты шоп тýко-но фс'о у прáву стóрону, а в л'йву ны крутýты. Шоб ны закрúчувалас'а нáзат, йак крúтыш упыр'ót, то туд'и закрúчвайиц'а нýтка, а йак нáзат, то укскрúчвайиц'а <...> Л'иворучка кáзáлы!

КАК НАЗЫВАЛОСЬ ТО, ЧТО ОСТАВАЛОСЬ ПОСЛЕ ПРЯДЕНИЯ

Курóста, вытр'ипалы, э, йак харóша хаз'áйка, то вытр'иплэ шо нымá курóсты. А йак хаз'áйка такáя, ны óчэн', то знáчыт' у йийи, вунá йак сыдыт', йак прадэ, то в йийи ны тýко курóста насыплыц'а на зап'ил [подвернутый подол одежды], это называйэц'а зап'ил. Ны тýко на зап'ил, алэ шэ и-и, **клóч'а** в'исып', лыжып' на запóлы [на подоле]. Но вунá йак у чуж'ий хáты, там вжэ ны бóло, ны хóдн'иков ны э..., прóсто на пудлóзы [на полу] сыд'или, то вжэ устайэ дрúгу кудэл'у рубыты, такó трымáйэ за пóла [держит за полу], и прыйдэ у кутóк стрáсэ. Шóбы на пудлóгу [на пол] ны пáдала, бо ты <...> ны выдэш, тýйи курóсты йак напрудúт'. Ну дэс'ат' чулув'ик збыраиц'а, в'ис'им.

ВЕЧЕРА, КОГДА ДЕВУШКИ ПРЯЛИ

Ну назывáлыс'а **пóпруды**. Йак дн'ом, ну пуйдú на по... вдóма ш, ны бóло ны рáд'ива, ны т'ил'ив'изара. Это йа рускáзувайу т'ипа йак, ужэ. А ду мэнэ тóже ш так сáмо булó. Надуйидáйэ, спáты хóчэц'а, и фс'о тýко знáйэш тойэ, шо прадэш, и <...> «Ну, пуйдú ду сус'иткы на пóпруды! То там шос' бóдэмо гувурýты». А дрúга — А! То вжэ знáйэ. «Марына, пушлы ду Стэпы на пóпруды!» То йа пуйдú! Отак назывраиц'а п'йат' ш'ис'т' чулув'ик, пу сус'эцку. О! Ну и с'о, с'и прадúт', куврóтки гудúт'. Гувурýты тóжэ трэба гулуснó. Отót у нас фс'о-о, т'ил'ив'изэр гувóрыт', то трэба гулуснó гувурýты, а то трэба, бо куврóтки пра... Н'экатыйи так зрóбыт' куврóтка, шо т'ихóнкó идэ, а н'экатыйи бручып' [шумит!] на с'у хату. Йак начнút' бручáты [шуметь]!

НЕЛЬЗЯ ОСТАВЛЯТЬ НА НОЧЬ НЕДОПРЯДЕННОЕ

Нá ноч, кáзáлы, ны, ны трэба, йак пр'адэш, то трэба дупрáсты кудэл'у фс'у ду кунц'á <...> бо бóдэ чулув'ик з бурудóйу, так у нас кáзáлы.

Фс'и кáзáлы, шо трэба спрáсты бо ш, шоб мужык ны був бурудатый. Шоб ш'итына ны руслá.

Тýко-но шо знáчыт', замытáлы пóс'л'а, йак вычуркы [вечорки], ийшлы ду дóму, то мусóво булó [обязательно было] замысты хáту. Бо кáжэ, шо знáчыт', áнг'элы в нуч'и хóд'ат' пу дóму. То, йак жэ в'ин бóдэ пу с'м'ит'óвы [по мусору] худýты! С'м'ит'á [мусор] назывáлос'...

ЗАПРЕТЫ ПРИ ПРЯДЕНИИ И ТКАЧЕСТВЕ

У п'йáтныц'у и в сэрэду ны ткóт' чы ны прадúт', тýко у Вылык'ий п'ист, пун'имáйэтэ. У Вылык'ий п'ист ны прадúт' ны, у сэрэду ны у п'йáтныц'у ны прадúт', а так фс'о рóбл'ат'. У Вылык'ий п'ист, йак начынаиц'а, то ныл'з'á йогó, у пуныд'йлок прáсты, пэршого дн'а. Ныл'з'á прáсты, мэты ны давáла ныкóлы, хоч вышывáй, хоч шый, но ны прадý! А пóчóму, ны кáзáла. Ныл'з'á, и фс'о. Мóжэ, вонý шэ [от] свуййг бат'к'ив там пучúлы...

На этó, ны стáвл'ат' нычóго в хáты, т'агúчого, ну прáсты! пр'áлки, нымá, шоб ны дыв'ылыс' на мыткы, на нычó, о! Потóму шо бóдэ, вуж'и. А, Благов'ишчэн'а мóжэ, туд'и йак ныц ны рóбл'ат', кáжут', пт'йца гн'издá ны вйэ.

КОГДА НАЧИНАЛИ ТКАТЬ

Кулыс'а йак начанáлас'а зымы, óс'ин'у трэпл'ут' л'он, пóтóm чэшут', и прадúт'. Ц'илú Пылыповку [Рождественский (Филипповский) пост, 27.11–06.01] прадúт'. Пылы-пóйка знáйэтэ шо такóйэ? Шэс'т' нyd'йл'! Но спрáлы, пóтóm пружлó с'в'áто, ну хто ны дупрáв за Пылыповку, прадэ шэ в мн'асныц'и [мясоед].

О ТКАЦКОМ СТАНКЕ, ЕГО ДЕТАЛЯХ И ТЕХНОЛОГИИ ПРОЦЕССА

Отó стýйка [стойка], отó бэл'ц'а [билицы!] Отó дóска, шо сыд'иты, но то тóжэ бэл'ц'а. То **нáбылкы**. То бэрдо. Отó **ныт**. А то тýйи, знáчыт', **кулóчки**, кул'óс'ик'и, шо ч'эпл'уйэц'а ныт. А то **вурутьйло**. То дóшчычки. А то дóска тáя, шо ткáты. О! Там пырэбраный **узór**, и отó вунó такóйэ.

Отút крóсна, там тшу [тку], там шыйу, тут прадú. Бо прáсты трэба ш, л'он прáсты, бу йа л'ном тшу! рушныкы. <...> шэ ст'ирайу, потóму шо мусóво прост'ирáты, пруварýты, бо злáзыг' **рудá** на б'элы, ныткы. Рудá — это знáйэтэ шо? От этó, л'он, в'ин, йак йугó ст'ирáты, в'ин злáзыг'. В'ин пóтóm, от вонá тшэц'а так, а пóтóm вунá фс'о бóдэ б'илэ, алэ ш коп трóхы задэржувалас', ны лын'áла на б'илэ, то йа йийи варú...

Мутáйут' на такýйи мутул'кы, **барán** назывáв'са, мутул'ка такáя. На йугó намáтувалы ныткы. Намáтывалы на тýйу мутул'ку, хто кáзав барán, хто кáзав мутул'ка. О! И фс'о и стáвылы дв'и мутул'кы, крóсна. В кугó булы крут'áшчэ, то **снувáлы** так. А в кугó булы, то вбывáлы, э, гóз'ди и худýлы снувáлы. Но шоб булá отакáя **гыбá**, йак в нас, п'йат' мэтрув, а вжэ мэн'ш'ий г'ибы ны бувáйэ, а с тýйи г'ибы, знáйэш, ск'ýко ты вы... пúшыйиш сурóчок [рубашек]. Вжэ кáжный знáв чулув'ик, шо ск'ýко йумú трэба сурóчок. О! И от йак наснóвалы, знáчыт', трэба йи п'итнáц'ат' г'иб наснóваты! А на п'итнáц'ат' гыб трэба, знáйэтэ, ск'ýко л'ну спрáсты!

КОГДА НЕЛЬЗЯ БЫЛО ТКАТЬ

А в **Св'йчку** [на Святки] в нас ны рóбл'ат'. Ныц ны рóбл'ат'. Дв'и нyd'йл'и Св'йчкы.



С. А. Степанюк (слева) и В. И. Готовчиц. Фото из архива Районного центра народного творчества (г. Малорита), предоставлено А. С. Терещук

Ныхто ныц ны робыт! Фс'о ныгдэ ныц нымá у хаты. <...> Выносылы куды, ил'и в сарáй, ил'и кумора назывáлас'а кулыс'а, о! Кумору выносылы, хавáлы. А пүтóm ужэ, йак начына́йэц'а мн'асныц'и [мясоед], начына́йут' снуvаты.

В КАКИЕ ДНИ НЕЛЬЗЯ СНОВАТЬ

У субóту! А чүгó в субóту, казáлы, шо, бо снуváвс'а св'ит у субóту. О! А пуныд'илок ны снуváлы, бо казáлы, шо ныш'аслывы́й дэн' пучомý-то.

Ну ны снуváлы шэ Сырыдухрэсно́го тыжн'а [Средокрестная неделя — четвертая неделя Великого поста], зна́йэтэ йак? Уд Руздвá [Рождества] ду па... н'э! йак начáвс'а п'ист, о! Вылыкый п'ист, то там с'им ныд'ил'. И вот на-а, с'идмáйа, ч'итв'óрта ныд'ил'á, это булá Сырыдухрэсна, Сырыдухрэсны́й тыждэн, назывáвс'а. Э-э, то на Сырыдохрэсны́й тыждэн' ны снуváлы. Йэс'и хто старáвс'а, то снуváв до-о тóго, а йэс'и э́то, то по́сл'э гéтого.

МОЖНО ЛИ БЫЛО ПЕРЕДАВАТЬ ОРУДИЯ ПРЯДЕНИЯ И ТКАЧЕСТВА В ДРУГОЙ ДОМ

Бэрдó давáлы, т'ико-но шо йүгó, йак зайдэ сонцэ, ны нóсылы в хату, йэс'и ты запүздáв, и туб'и хтос' дав бэрдó. И йэс'и сонцэ зайдэ, вжэ ф хату, йүгó ныл'з'á нысты.

Йак пырыдавáлы, то трэба йогó брáты до зáходу сонцá, но по зáходу вжэ ду хаты ны нысүт'. От йэс'л'и мн'и Áла пузыч'ила [одол-

жила] шо-ныбу́т' там ут крос'он, и йа вжэ, йак йа прыйиду ду хаты, вжэ йак и сонцэ зайдэ, йа ду хаты йа ны нысү, покы ны рузвыдн'эйэ [рассветет], чо́гос' ны то в нас пырыдавáлы с'о раýно.

ЗАПРЕТЫ ПРИ ТКАНЬЕ

И от выносыт' дутыкáты, крóсна. У мынэ крóсна, и йа дутыкáйус' с'ивóдн'и. И йэс'и вывэрнулáс', кóнч'илáс' уснóва и вжэ выварáчуваты <...> шоб на вэрх був, так тóжэ ныл'з'á. А йа пыталáс'а — а чүгó? То в мáтэра шэ пытáла. Шэ з малóго. Дл'а тугó шо йэсл'и рóдыцá дытына, дэ-то чыйá-то. Йэс'и ты так зрóбыш, пукынэш, ныдутакул'и выр'ижэш увэчора уснóву, то йэс'и рóдыцá дытына, то вунá будэ ныполноцэнна. Дэс'вуныспытáлы, тут у нас удны нычогó ны в'ирувалы. И накыдáлы вэчора и, ну накыдáты то накыдáйут', т'ико-но шо йүгó ны дукудáйут', шоб ны затыкáты и ны дотыкáты.

Ну йак накыдáлы, дулжны бул'ы заткáты, хот' páру раз закынуты <...> т'ипа ныдукы-данэ. Но ны затыкáты! Лүчы, коб ны дутыкáты! Путуму шо йэс'и рудытымыц'а [родится] дытына, то вунó будэ ны... ныпулнуцэнно. И йак так ду с'их пор так тóжэ рубл'у. Мáты так казáла.

Ныз'áткаты, прáсты ныл'з'á <...> и снуvаты н'э, у субóту ны сну́йут', бо снуváвс'а св'ит, у субóту, а пуныд'илок нэ сну́йут', бо-о, ну, бо будэ нэш'аслывы́й, э, ну, ны ны лáдытымыц'а ткаты. О, за крóсна с'идáты ййсты ны мóжна <...> [ВИГ:] Самá ны пómн'у,

зна́йу, шо мн'и фс'о з д'эцтва мáма казáла, шо нэл'з'á, воны вжэ т'ико пырыкусыты и вжэ хутчый, так, кажү: «Бы́стро вы́лызы за крос'он! О ткачы мн'и такыйи!» Шо воны с'адáйут' за крóсна и вжэ жуйэ, шэ там шос' вкусыла. Кажү: «Нэл'з'á!»

А чо́гó ныл'з'á, хтос' кáжэ, шо ны хватáйэ, йак будэш ткáты, ны хватáтымэ [не будет хватат'а] нытók, так казáлы, шо, йак ты будэш ййсты, зысы [сьешь], ус'у уснóву, прыдүмувалы, ййдын другóго пырыдавáлы. И так <...> у нас кулыс' казáлы: «Бох пóмошч!» И так зáра, йак фхóд'ат' старыйи, то кáжут' <...> йак и тшэ, то зайдэ там, зайдэ, закрутыц'а нытка, шо ты ийи ны выкрутыш, мусыш удр'изáты ч'и выр'изáты, инáчий, так тóжэ. Чы рвáтыс' начну́ц'а ныткы <...> То чóвныком зачэпыш, то-о...

ЧТО ДЕЛАЛИ, ЧТОБЫ БЫЛО ХОРОШЕЕ ПОЛОТНО

Снуváлы л'ном, уснуváлы, значыт', фс'у и зныма́йут уснóву, т'ико сплылы [только сплели], и уснóва на зымл'и, и трэба с'адáты гóлуйу зэдн'ицэ́йу [смех], а дл'а тугó шоп хурóшэ пулутно булó, шоб збывáлос' хорошó. А чүгó там зэдн'ица вынуváта? Шэ трэба ны ф трусáх, а прóсто! Ну а кулыс' трус'ив то ны булó, то шо ш там с'йсты булó. Ну.

КАК ГАДАЛИ ОБ УРОЖАЕ ЛЬНА

Вжэ на Вуд'ану́йу Кул'адү [Водяная Коляда — Крещение] гадáлы, выт'агáлы, кулыс'а булó с'ино до́вгэ [долгое сено] —

длинная сухая травинка], и так йак пус'адайут' фс'и за стіл, так пуд настїлнык [скатерть], и выг'агайэ. Йакуйу ты выг'анэш с'иньну [травинку сена]! Йэс'и дѳвга, то тыбэ дѳбрый л'он нарѳдыт', а кольс'а булá, э. Самэ гла́внэ булѳ л'он и хл'еп! А йэс'и тыбэ курѳткэ, а ну то тыбэ ны нарѳдыц'а л'он! Ау мынэ нарѳдыц'а...

ЧТО ГОВОРИЛИ, КОГДА ВХОДИЛИ В ДОМ К ТКУЩЕМУ ЧЕЛОВЕКУ

Бѳже пумугáй! Бѳх пѳмоч! Дѳбрый дэн'. Спас'їбо сáжуг'. Дѳбрэ здурѳвїэ...

СЛОВАРЬ ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

Ниже приводятся диалектные слова, относящиеся к терминологии ткачества, встретившиеся в расшифрованных текстах. Для раскрытия семантики терминов использованы три наиболее авторитетных источника, содержащих лексику западного Полесья [1; 6; 10]. Толкования из [1; 10] переведены на русский язык.

Барán — приспособление для сушки пряжи [6. С. 194].

Воротїло — часть ткацкого станка — навой, деревянный вал, на который навивается пряжа или готовая ткань; задний пряжной навой (в более примитивном станке) [6. С. 201].

Губá — единица измерения основы в длину, равная при сновании на стене или рамочной сновалке расстоянию между двумя основными кольшками (от 5 до 7 локтей); единица измерения основы, равная при сновании на вращающейся сновалке ее периметру; единица измерения самодельной ткани в длину (по числу губ в основе) [6. С. 205]. Ср. также *губá, гїбá, гыба* — единица измерения длины основы и полотна [10. Т. 1. С. 495].

Дотыкáнье — окончание процесса тканья [6. С. 208], ср. *дотыкáть* — до ткать [6. С. 209].

Затыкáнье — начало процесса тканья [6. С. 213], ср. *затыкáть* — заткать [6. С. 214].

Клок — отходы волокна при трепании; отходы от перетрясания самого низшего сорта волокна, отделяемого в результате трепания; отходы волокна при чесании на гребне; низкосортное конопляное волокно; колтун [6. С. 217]. См. также *клѳчка/клѳччо* [10. Т. 2. С. 479].

Кѳлки — кольшки, на которые накладывается основа при сновании на стене, рамочной и вертящейся сновалке [6. С. 219].

Коловорѳтка (куврѳтка) — колесная прялка-самопрялка [6. С. 219], см. также *коврѳтка, коворїток* [1. Т. 1. С. 231].

Корѳста, кѳстрá — обломки твердого покрова тресты — сухих стеблей льна и конопли, отделяющиеся от волокна в процессе мятья и трепания [6.

С. 221–222], см. также *карѳста / корѳста* [10. Т. 2. С. 422].

Крѳсна — менее совершенный из ткацких современных станков, имеющий неподвижную горизонтальную раму, «поножи» в виде палок, перпендикулярных к раме станка, нит и набилки на вертикальных планках или прикрепляемые к потолку, нит часто без очка между петлями [6. С. 223–224]. Ср. также *крѳсна* — примитивный ткацкий станок [1. Т. 1. С. 256]; *крѳсны, крѳсна* — ткацкий станок [10. Т. 2. С. 524].

Кудѳль — сверток льняного, конопляного волокна или шерсти, приготовленный для прядения на прялке или самопрялке [6. С. 225]. Ср. *кудѳля* — прядиво, подготовленное к прядению и намотанное на специальную палку [1. Т. 1. С. 264]; *кудѳля* — свернутое волокно для прядения [10. Т. 2. С. 554–555].

Набилки — подвижная рама в ткацком станке, в которую вставляется бѳрдо, для прибавания уточины к опушке ткани [6. С. 233].

Накидáть — наткать простое полотно (в отличие от изделий с узорами, вытканых браной техникой); ср. *накидáться, накиданнїй (накиданэ, а нэ перѳбранэ)* [6. С. 234], *перекидáть* — добавить другую нить при тканье [6. С. 245].

Нит — часть ткацкого станка, состоящая из 2, 3, 4 и большего числа нїченѳк, с помощью которых нити основы располагаются так, что, изменяя положение во время тканья, обеспечивают то или иное переплетение их утонченной нитью [6. С. 236].

Осно́ва — натянутые продольные нитки для тканья [1. Т. 2. С. 17]. Ср. *осно́ва* [6. С. 241].

Пáчеси — второсортное волокно, получаемое при счесывании кужеля [кудель] на волосной щетке; отходы первого и второго чесания волокна на редком и густом гребнях [6. С. 244–245]. Ср. также *пáчасї, пáчасы, пáчася, пáчасся, пáчассе* [10. Т. 3. С. 471]. Ср., однако, *пáчоси* — первый сорт льняного волокна [1. Т. 2. С. 33].

Пѳпряды — дневные посиделки, на которых прядут; вечерки [6. С. 251]. Ср. *пѳпряди* — собрание женщин днем для прядения [1. Т. 2. С. 73]; *пѳпрядкї, пѳпрядкї* [10. Т. 4. С. 49].

Пря́дка — пряжа [6. С. 258], ср. *прáдка* — пряжа [10. Т. 4. С. 74].

Рудá — красящее вещество, содержащееся в льняном волокне, суровой пряже и полотне; устраняется мочением и белением [6. С. 260], ср. *рудá* — ржавчина, руда [10. Т. 4. С. 310].

Сновáть — готовить основу для тканья [6. С. 264].

Узѳр — узор (тканый) [6. С. 274].

Челнѳк — ткацкий челнок [6. С. 276]. См. также *чаўнѳк, чаўнáк, чаўнїк* [10. Т. 5. С. 418].

Шпѳлер — приспособление для наматывания ниток на цевки [1. Т. 2. С. 275].

Шпѳли — планка или две вставляющиеся друг в друга или перекрещивающиеся планки с гвоздиками на концах для закрепления кромки ткани при тканье [6. С. 279].

Шпѳля — часть самопрялки, на которую наматывается прядущая нить [6. С. 279].

Примечания

¹ За помощь в проведении экспедиций авторы благодарят сотрудника Малоритского Районного центра народного творчества А. С. Терещук.

² См.: <https://www.youtube.com/watch?v=sVwEqPZy-bY>.

³ Значения терминов, выделенных полужирным шрифтом, см. ниже в Словаре диалектных слов и выражений.

⁴ Здесь и далее фонетическая транскрипция выполнена Г. П. Пилипенко.

Литература

1. *Аркушин Г. Л.* Словник захїдно-полїських говѳрок. Луцьк, 2000. Т. 1–2.

2. *Боряк Е. А.* Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (середина XIX — начало XX в.): Дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1989.

3. *Валенцова М. М.* Ткачество // *Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого.* Т. 5. М., 2012. С. 278–179.

4. *Валенцова М. М., Толстая М. Н.* Ткаческая традиция в закарпатском селе Синевир // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура / Отв. ред. А. А. Плотникова.* М., 2014. С. 250–277.

5. *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Под ред. Н. И. Толстого, А. В. Гуры, О. А. Терновской, С. М. Толстой.* М., 1983. С. 225–246.

6. *Владимирская Н. Г.* Полесская терминология ткачества // *Лексика Полесья: материалы для полесского диалектного словаря / Отв. ред. Н. И. Толстой.* М., 1968. С. 193–280.

7. *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Программа Полесского этнолингвистического атласа. Х. Ткачество // *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Под ред. Н. И. Толстого, А. В. Гуры, О. А. Терновской, С. М. Толстой.* М., 1983. С. 32–34.

8. *Нестер А. Т.* Народное ткачество Украинского Полесья (конца XIX — начала XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Львов, 1984.

9. *Павлова М. Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1990.

10. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979–1986. Т. 1–5.

ДЖЕЙМС БЕЙЛИ (1929–2020)



20 июля 2020 г. скончался Джеймс Бейли (James Orville Bailey) — известный славист, специалист в области стиховедения.

Дж. Бейли родился 28 сентября 1929 г. в небольшом городке Ла-Хунта (штат Колорадо), его детство прошло в Калифорнии. Высшее образование он получил в Университете Южной Калифорнии. В армейской школе в Монтерее, готовившей переводчиков, Дж. Бейли углубленно занялся изучением русского языка. Затем будущий ученый оказался в американских войсках в Западной Германии во Франкфурте-на-Майне.

Демобилизовавшись, Дж. Бейли решил посвятить себя филологии. В 1958 г. он получил степень магистра славистики в Индианском университете. Конец 1950-х гг. — начало хрущёвской оттепели, когда Советский Союз начал приоткрывать границы. В рамках культурного обмена в 1958–1959 гг. Бейли стажировался в Московском государственном университете. Незнакомая страна, непонятный уклад жизни, очевидная слежка КГБ — всё это было. Но были и новые знакомства, погружение в русскую культуру, покупки в московских магазинах книг русских формалистов — Томашевского, Жирмунского, Тынянова, Эйхенбаума.

В 1959 г. Дж. Бейли поступил в аспирантуру Гарвардского университета. Его учителем стал русский эмигрант — известный стиховед К. Ф. Тарановский, познакомивший начинающего ученого с методом статистических показателей в исследовании стиха. Под руководством Тарановского он написал докторскую диссертацию (1965) о поэзии

Зинаиды Гиппиус. С 1968 по 1983 г. Бейли опубликовал десятки статей, посвященных стиховедческим проблемам русской литературы. Он исследовал канты конца XVII–XVIII вв., поэзию А. Кольцова, К. Случевского, В. Маяковского, А. Вознесенского и др. Позднее его главные труды о стихе русской поэзии были переведены на русский язык и объединены в книгу «Избранные статьи по русскому литературному стиху» (2004).

В 1967 г. в жизни Дж. Бейли появился главный город — Мадисон (штат Висконсин). Изучение славянских языков и литератур в Висконсинском университете в Мадисоне имеет хорошие традиции. Здесь работал известный американский пушкинист Томас Шоу (Thomas J. Shaw), создавший Висконсинский центр по изучению творчества А. С. Пушкина; стиховедческие интересы Бейли были поддержаны и получили в Мадисоне профессиональную поддержку старшего коллеги. Дж. Бейли преподавал на славянском факультете университета с 1967 по 1995 г.; был заведующим кафедрой славянских языков (1974–1977). В Мадисоне в круг его научных интересов вошла устная русская народная словесность, курс которой он прослушал еще в Индианском университете у Феликса Ойнаса. Однако фольклорный материал на этом курсе давался в переводах на английский язык. В Висконсинском университете ученый объявил свой курс по русскому фольклору — с материалом на языке-оригинале.

С начала 1970-х гг. стиховедческие проблемы русской народной поэзии постепенно стали центральными в трудах Дж. Бейли. В 1973 г. он опубликовал статью «The epic meters of T. G. Rjabinin as collected by A. F. Gilferding» (American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists; Vol. 1). Затем будут и другие статьи о былинном стихе, но главные исследовательские интересы Дж. Бейли были связаны со стихом русской народной лирики. Многочисленные статьи о песенных формах вылились в книгу «Three Russian lyric folk song meters» (1993), где он рассмотрел 4-стопный хорей с дактилическим окончанием, пятисложник с ударением на среднем слоге и двуиктный тонический стих. В 2001 г. статьи, посвященные разным формам русского фольклора (былинам, историческим песням, плачам, свадебной поэзии, лирике), были переведены на русский язык и изданы в книге «Избранные статьи по русскому народному стиху» (2001; см. здесь же библиографию трудов ученого).

В 1971 г. он написал рецензию, опубликованную в «Slavic and East European Journal» (Vol. 17. № 1. 1973) на книгу Александра Пронина «Byliny: Heroic

tales of old Russia» (1971) — издание без научного аппарата, указания источников и имен сказителей; прозаические пересказы былин представляли собой компиляции текстов из разных изданий. Дж. Бейли, очевидно не удовлетворенный книгой, называет переводы Пронина «коллажем». Возможно, уже тогда у него зародилась мысль о создании собственных стихотворных переводов русского эпоса на английский язык. Практическая работа над переводами началась в конце 1980-х гг.; вскоре Б. Н. Путилов порекомендовал ему в качестве консультанта меня. Книга «An anthology of Russian folk epics» (trans. with an introd. and comment. by James Bailey and Tatyana Ivanova; 1998) включает 30 текстов, каждый из которых — это перевод конкретного русского варианта. Открывается книга развернутой статьей, в которой обозначены основные былиноведческие проблемы. Переводы, выполненные Дж. Бейли, — несомненно, новый шаг в былиноведении. Антология оказалась востребованной в славистических учебных заведениях США и англоязычных стран.

Во второй раз Дж. Бейли приехал в Советский Союз, кажется, в 1988 г. Среди друзей ученого оказались Б. Н. Путилов и стиховед В. С. Баевский. Затем было еще несколько посещений России. С 1996 г. Дж. Бейли начал активно печатать свои труды на русском языке в различных российских изданиях: «Варианты свадебной песни “Лебедушка”»: Ритмическая эволюция русского народного стиха» (Славянский стих: Стиховедение, лингвистика и поэтика; 1996); «Три русских народных лирических размера» (Русский фольклор: Материалы и исследования; т. 29, 1996); «Ритмическая модель стиха некоторых пудожских причитаний» (Там же; т. 31, 2001); «Эпический стих четырех поколений сказителей в семье Рябининых: Вольные хорей» (Там же; т. 33, 2008); «Хореический ритм в похоронном причитании И. А. Федосовой “Плач о брате двоюродном”» (Традиционная культура. 2010. № 1) и др. Печатался в «Живой старине»: «Феликс Иоганнес Ойнас (1911–2004)» (2005. № 3; в соавт. с Т. Г. Ивановой), «Издание былин Печоры и Мезени» (2009. № 2).

В 1996 г., уже выйдя в отставку, Дж. Бейли стал инициатором создания Ассоциации по изучению славянского и восточноевропейского фольклора (Slavic and East European Folklore Association — SEFEA; президент в 1996–2000 гг.), учрежденной для обмена знаниями между учеными, интересующимися славянским и восточноевропейским фольклором. Ассоциация выпускала сначала четырехстраничное, а затем шестистраничное издание «The Newsletter of Slavic and East European Folklore Association» (1996–1997), в кото-

ром Дж. Бейли выступал с посланиями, приглашая заинтересованных специалистов присоединиться к Ассоциации, помещал библиографические списки русских фольклористических новинок, собирал круг авторов из США и России. Благодаря его энергии осенью 1997 г. это издание было преобразовано в журнал «Slavic and East European Folklore Association Journal» / «The Journal of the

Slavic and East European Folklore Association» (в настоящее время «Folklorica»). В журнале по приглашению Дж. Бейли печатались российские фольклористы; по его инициативе здесь появлялись рецензии на труды исследователей из России, давалась информация о журнале «Живая старина».

Земная жизнь Джеймса Бейли закончилась. Остались его книги и ис-

следования — связующая нить между культурами двух народов, которые временами с большим трудом находят взаимопонимание.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

СВОД МАТЕРИАЛОВ ПО ПОЛЕССКОЙ НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. — Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. — М.: Языки славянских культур, 2010; 647 с.; Т. 2: Демонологизация умерших людей. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. — 800 с.; Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. — М.: Изд. дом ЯСК, 2016. — 829 с.; Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи. — М.: Изд. дом ЯСК, 2019. — 829 с.

Завершена публикация фундаментального труда по систематизации и комментированию материалов по народной демонологии, хранящихся в Полесском архиве (ПА) Института славяноведения РАН. Эти материалы были собраны в экспедициях под руководством Н. И. Толстого, которые начались еще в 60-е годы прошлого века и продолжались вплоть до Чернобыльской катастрофы, но этнолингвистическое направление они получили с середины 1970-х гг.¹ Основными собирателями в этих экспедициях были студенты МГУ и других вузов России, Белоруссии и Украины, поэтому не всегда имеющиеся записи удовлетворяют строгим диалектологическим требованиям. Тем не менее в совокупности, как впоследствии оказалось, они составили исключительно ценный корпус полесских свидетельств (особенно по некоторым темам), на основе которых была издана целая серия обобщающих трудов². Рецензируемый четырехтомный свод «Народная демонология Полесья» (НДП) стал очередным и чрезвычайно весомым вкладом в изучение традиционной духовной культуры Полесья. Производит впечатление уже сам объем накопленного и обработанного материала³, значительно превышающий совокупные данные по другим темам. Этому не приходится удивляться, поскольку народная демонология составляет в определенном смысле стержень всей культурной традиции, формируя основу таких ее важнейших ветвей, как традиционный календарь, народная медицина, представления о смерти и посмертном существовании, народная

метеорология и многие другие, в том числе повседневная хозяйственная и бытовая практика. Нелегко было бы охватить столь обширный материал, если бы за прошедшие годы не был оцифрован основной массив Полесского архива, если бы составителям пришлось иметь дело с карточками на половинках тетрадного листа, списанными разными, подчас плохо читаемыми почерками и втиснутыми в обувные коробки, а не со строго документированными, препарированными и упорядоченными по разным основаниям материалами компьютерной базы данных.

Главной задачей составителей была не просто публикация имеющихся записей (хотя уже и это представляло бы большую научную ценность), а такая группировка, систематизация и интерпретация материала, которая бы отражала структуру народной демонологии и лежащие в ее основании мифологические образы представителей «иного» мира. Вторым важнейшим принципом был географический: необходимо было показать, как проецируются в пространстве отдельные образы низшей мифологии и связанные с ними фольклорные мотивы, ритуальные практики, терминология и вербальные формулы и чем разные районы Полесья отличаются друг от друга, что особенно важно для представления полесской демонологической традиции на общеславянском фоне. В любом случае пришлось бы один принцип подчинить другому: структурно-типологический ареалогическому или наоборот.

Составители избрали, на мой взгляд, оптимальную стратегию — за основу

были взяты типологические характеристики мифологических персонажей и выделены четыре большие группы демонических существ и характерных для них проявлений: 1) люди со сверхъестественными свойствами (ведьма, колдун, колдунья, знахарь и знахарка, «знающие» люди, волколак); 2) души умерших людей (душа, покойник, души предков, дети некрещенные, «ходячий покойник», самоубийца, русалка); 3) мифологизация природных явлений и человеческих состояний (сглаз, порча, колтун, вихрь, цветение папоротника, дождь при солнце, клад, персонификация страха, персонажи-урашители, персонификация судьбы-доли, персонифицированные болезни, персонификация смерти, персонификация календарных праздников и дней недели); 4) духи домашнего и природного пространства (домовик, ласка, домашний уж, водяной дух, лесной дух, полевой дух, полудница; змеи, летающий змей, черт, блуждающие огни, подменыш). Каждой группе посвящен отдельный том, а каждому персонажу или явлению — отдельная глава. Это на первый взгляд как будто бы продолжает сложившуюся в науке практику описания низшей мифологии «по персонажам», но в действительности содержание и томов, и глав существенно отличается от традиционного представления о низшей мифологии. Хотя вообще эта область традиционной культуры славян оказалась одной из наиболее изученных (наряду, пожалуй, с народным календарем), опубликованные до сих пор материалы по народной демонологии отдельных этнических и региональных традиций представляют собой, как правило, свободные по жанру и содержанию очерки или словари мифологических персонажей, не претендующие на структурное представление системы народной демонологии и не охватывающие всех сторон традиционных верований и ритуальной практики⁴. Научные задачи, поставленные в рецензируемом труде, явились результатом осмысления огромного предшествующего опыта составителей в изучении славянской народной демонологии, в том числе и полевого опыта⁵.

По существу, четырехтомное издание НДП представляет собой не просто свод материалов, но и первое в славистике

систематическое научное описание полного корпуса эмпирических данных одной славянской традиции. Главным и принципиальным новшеством НДП является то, что образ каждого описываемого мифологического персонажа накладывается на матрицу-схему типологических показателей (признаков), единую для всех демонических существ, разработанную ранее для целей сравнительного изучения низшей мифологии славян⁶ и модифицированную применительно к каждому конкретному персонажу. И уже в пределах описания отдельного персонажа соблюдается территориальный принцип приведения записей — с запада на восток.

Каждый том НДП включает предисловие, в котором дается общая характеристика группы персонажей, рассматриваемых в томе, выделяются релевантные признаки, общие для всей группы и отличающие ее от других групп, и обозначаются основные проблемы, связанные с ее описанием. Далее подобные содержательные введения предпосылаются и каждой главе, посвященной отдельному мифологическому персонажу. Они представляют собой аналитические статьи, характеризующие место описываемого персонажа в общей системе народной демонологии (в общеславянской перспективе) и состояние его изученности, в них выделяются конституирующие признаки персонажа, состав связанных с ним мотивов, география их распространения. Так, из предисловия к главе «Подменьш» (т. 4, с. 706–708) читатель узнаёт, что зоной наиболее интенсивного бытования поверий и быличек об этом персонаже являются западнославянские и европейские традиции; в Полесье они немногочисленны и связаны главным образом с запретами оставлять грудного ребенка на меже. Специфические версии сюжета о подменьше известны в русской традиции (вместо ребенка нечистая сила подкладывает полено или веник), а у южных славян поверья о подмене детей распространены лишь в северо-западных районах (Каринтия, Прекмурье, Подравье, Славония).

В предисловии к каждой главе приводится подробная схема описания персонажа, которая лежит в основе его аналитической характеристики. Например, в главе «Русалка» (т. 2) такая схема включает следующие разделы: 1. Происхождение русалок (умерший некрещеный ребенок, умершие незамужние девушки, умершие на Троицу, и т.д.); 2. Внешний вид русалок (красивые молодые девушки, страшные бабы с отвисшей грудью и т.п.); 3. Русалки превращаются в животных или предметы; 4. Время появления и исчезновения русалок (на Троицкой неделе, в период цветения ржи и т.п.); 5. Места появления, обитания и исчезновения русалок

(в житном поле, в лесу, на кладбище и т.п.); 6. Вредоносные действия русалок (щекочут людей, вредят посевам, похищают детей и т.п.); 7. Русалка контролирует поведение людей (обучает правильно поведению, наказывает нарушителей запретов и т.п.); 8. Русалка считается безвредной (помогает в полевых работах, защищает людей от других русалок и т.п.); 9. Нейтральные действия русалки (качается на деревьях, купается в реке, стирает белье и т.п.); 10. Отношение человека к русалкам (считают их нечистой силой, считают праведными, безгрешными и т.п.); 11. Человек защищается от русалок (использует обереги, растения, изгоняет русалку рассказом о «чуде» и т.п.); 12. Формулы запугивания детей русалкой; 13. Ритуал «проводы русалки». Во многих разделах этой схемы дается краткий обзор литературы и определяются особенности полесских данных на общеславянском или восточнославянском фоне.

Из четырех томов НДП самым необычным и новым по материалу, включаемому в сферу низшей мифологии, вероятно, является третий том, в котором анализируются не собственно мифологические персонажи, а более широкий круг явлений, непосредственно не принадлежащих к демоническому миру, но составляющих как бы его контекст и область воздействия. Сюда относятся результаты враждебных по отношению к человеку действий демонических существ, которые могут исходить от разных или нечетко персонифицированных сил, такие как сглаз, порча, колтун. При описании этих явлений оказываются значимыми субъекты злокозненных действий, их объекты, способы причинения вреда и — особенно — применяемые обереги и способы избавления от нанесенного вреда. Схемы описаний в этих главах существенно отличны от тех, которые применяются для характеристики «классических» персонажей, выделяемых прежде всего по локативному признаку. Так, в предисловии к главе «Колтун», впервые так полно представляющей это явление, колтун характеризуется не только как «результат» действия нечистой силы, но и как мифологический субъект, «как некое существо, персонаж, обладающий собственной волей» (т. 3, с. 242). Здесь же отмечается, что полесский «колтун» представляет собой восточную окраину поверий об этом явлении, эпицентр которых находится в Польше.

Сюда относится и другая категория — природные явления, которые в народном сознании связаны с демоническим миром: вихрь, цветение папоротника, дождь при солнце и клады. Из них только цветение папоротника, какжется, впервые подключается к сфере народной демонологии, остальные явления уже привлекали к себе внимание,

но оставались на периферии демонологических исследований. Оказалось, что поверья и рассказы о чудесном цветке папоротника, известные у западных славян и в Европе, широко распространены в Полесье (в программе полевых исследований этот вопрос не был специально предусмотрен) и представлены в Полесском архиве несколькими сюжетами: человек пытается добыть цветок папоротника, но терпит неудачу; человек, добывающий цветок папоротника, получает сверхзнание; человеку случайно попадает в обувь цветок, и он обретает сверхзнание; черт выманивает у человека обувь с цветком папоротника. Наконец, третья категория, рассмотренная в этом томе, — это персонификация человеческих состояний (страха, болезней), судьбы, смерти и календарных праздников и дней недели.

Наряду с такими персонажами и явлениями, которые до сих пор не изучались как самостоятельные объекты народной демонологии, в НДП, естественно, получают подробную характеристику и «классические» персонажи, такие как домовый, водяной, лесной дух, черт. Каждый из этих общеизвестных демонологических образов имеет свою специфику в полесской традиции. Глава о черте (т. 4) — это, по существу, целая монография, занимающая 250 страниц, в которой сделана попытка разобраться в чрезвычайно сложном комплексе поверий, характерных для Полесья, и определить в общих чертах их соотношение с поверьями других славянских регионов. Схема описания этого «неуловимого» персонажа — одна из наиболее сложных. Большое значение в ней уделяется фразеологии, связанной с чертом; его внешнему виду, формам оборотничества, местам обитания и появления, времени появления, происхождению и иерархии чертей, отношениям черта с Богом. Чрезвычайно подробно отражены в публикуемых текстах многообразные вредоносные действия черта, его редкие попечительные функции по отношению к человеку, его привычки и пристрастия, а также применяемые человеком обереги и действия для защиты от черта, его контакты с человеком и др.

Каждый публикуемый в НДП текст помещается в один из разделов схемы описания персонажа соответственно главному мотиву, хотя, как правило, в одной записи упоминаются разные мотивы и признаки, поэтому после текста указываются и все другие пункты анкеты, которым соответствует данный текст. Такое представление материала позволяет при составлении указателя мотивов учесть каждый текст во всех его содержательных компонентах. Эти указатели мифологических мотивов, включенные в приложение к каждому тому, — один из важнейших результатов всего труда, дающий возможность

будущим исследователям народной демонологии получить полную выборку текстов, отражающих любой мотив, независимо от того, в какую рубрику он помещен.

Публикуемые в НДП записи отражают самые разные стороны полесской мифологической традиции: терминологию, т.е. имена и эпитеты персонажей, обозначения различных свойств и действий самих демонов, действий человека по отношению к нечистой силе и т.п.; поверья, ритуалы, запреты, магические формулы, используемые для отгона демонов, и т.п. Составители постарались учесть все аспекты и формы, отраженные в полесских записях. Кроме указателей мотивов, к каждому тому даются некоторые полезные приложения: схематическая административная карта Полесья, список населенных пунктов и информантов по областям и районам, список собирателей, словарь диалектных и трудных для понимания слов (правда, не всегда удовлетворяющий принятым лексикографическим принципам), список календарных дат и праздников, словарь мифологической лексики и библиография (отражающая новейшие публикации по народной демонологии всех славян). Несмотря на то что эти сведения неизбежно частично повторяются от тома к тому, такой принцип обеспечивает возможность пользоваться каждым томом автономно и получать всю необходимую документацию.

Публикация полного корпуса материалов по народной демонологии Полесья не только предоставляет в распоряжение исследователей огромный новый полевой материал одного из наиболее архаических регионов славянского мира и позволяет оценить полесскую традицию в общеславянской перспективе, но и дает возможность продолжить ее изучение. В НДП характеристики отдельных мифологических персонажей и их групп замкнуты в своих рамках. Между тем существуют и некоторые аспекты мифологической традиции, которые объединяют разные персонажи и разные группы персонажей. Материал НДП дает, например, возможность

изучать вне рамок отдельных образов некоторые общие формы и способы защиты от нечистой силы, применяемые в разных ситуациях обереги и способы распознавания мифологических персонажей⁷, характерные для разных персонажей приемы оборотничества и др., не говоря уже о том, что НДП содержит готовый и прекрасно препарированный материал для картографирования самых разных явлений народной демонологии как в пределах Полесья, так и в более широком — восточнославянском и общеславянском — контексте. Примененный в НДП метод препарирования и систематизации эмпирического материала может быть с успехом использован и для описания других этнических и региональных традиций и послужить основой дальнейших типологических, ареалогических и этногенетических исследований.

Примечания

¹ Подробнее об истории полесских экспедиций см.: *Толстая С. М. Полесские экспедиции: взгляд через 50 лет // ЖС. 2012. № 4. С. 19–21; Она же. Этнолингвистическое изучение Полесья. 1995–2016 гг. // Slověne = Словѣне. Т. 6. № 2. 2017. С. 563–583.*

² См.: *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983; Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986; Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1995; Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001; Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003; Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.*

³ В первом томе НДП воспроизводится раздел программы Полесского этнолингвистического атласа (с. 612–613), из которой видно, что в экспедициях материал по народной демонологии собирался по очень ограниченному кругу вопросов, тем не менее в Полесском архиве он оказался очень богатым, в том числе и по вопросам, не предусмотренным программой.

⁴ Ср., например: *Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995; Власова М. Новая абевета русских суевений: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995; Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002; Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981; Pelka L. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987; Зеcheviћ С. Митска бића српских предања. Београд, 1981; Мицева Е. Невидими ноћни гости. Софија, 1994; Kropej M. Od Ajda do Zlatogora. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.*

⁵ См. библиографию трудов Л. Н. Виноградовой на сайте Института славяноведения РАН (www.inslav.ru) и перечни трудов Е. Е. Левкиевской в библиографических списках каждого тома НДП.

⁶ См.: *Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Междунар. конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Софија. 30.VIII.89–6.IX.89. Проблемы культуры / Редкол. Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева, С. М. Толстая. М., 1989. С. 78–85; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1994. С. 16–44.*

⁷ В частности, такая попытка предпринята в серии статей: *Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 1. Магическая защита от нечистой силы // Славяноведение. 2018. № 6. С. 16–26; 2. Способы распознавания нечистой силы // Славяноведение. 2019. № 6. С. 3–14; 3. Предметные, акциональные и вербальные обереги // Славяноведение. 2020. № 6. С. 13–14.*

С. М. Толстая,
академик РАН,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанного грантом РФФИ (№ 17–18–01373).

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г. И. Кабаковой; Сост. О. В. Белова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, С. М. Толстая. — М.: Неолит, 2019. — 480 с.

Среди множества видов и подвидов народных сказок этиологические сказки долго оставались наименее изученными. Главным об-

разом потому, что из-за минимальной нарративной структуры и небольшого количества формальных признаков (фактически лишь одного: каждая

из них призвана ответить на вопрос «почему?» или «откуда?», т.е. дать объяснение определенному явлению, например: «Почему у перепела короткий хвост?» или: «Откуда у мужчин усы и борода?») их не всегда легко распознать среди множества сказочных текстов как особый вид. Свою роль сыграла и близость этих сказок к жанру этиологической легенды, с которым у них немало общих черт. В результате, например, в знаменитом сборнике «Детские и семейные сказки» братьев Гримм¹, послужившем моделью для их последователей в разных стра-

нах в XIX в., этиологические сказки представлены в чрезвычайно малом количестве. Что касается многотомного собрания этиологических текстов и попытки их классификации немецкого фольклориста Оскара Денхардта², то его публикация приходится уже на начало XX в. Позднее в разных странах увидели свет и новые работы; во Франции пионером в этой области стала Марлен Альбер-Лорка³, труд которой «Порядок вещей» (1991) содержит богатый материал и интересные соображения о типологии жанра.

Энциклопедический словарь под общей редакцией Г. И. Кабаковой, в работе над которым также приняли участие О. В. Белова, А. В. Гура и С. М. Толстая, успешно продолжает и развивает эту традицию. Одной из главных заслуг коллектива авторов является то, что их исследование включает материал устной традиции восточных славян (русских, украинцев, белорусов) с учетом многочисленных региональных и локальных вариантов⁴.

Зачастую этиологический сюжет можно изложить одной фразой: «Вол и осел первыми поклонились младенцу Христу и согрели его своим дыханием, поэтому Бог наделил их “священной костью”, то есть благословил» (с. 271, легенда из Гродненской губернии), а сами тексты состоят из одного эпизода. Так, например, происхождение жабы объясняется тем, что «ящерица, не дождавшись, когда Бог назначит ей место жительства, побежала к реке. Бог палкой оторвал ей хвост и повелел ей стать жабой, а хвосту — ее *дзідатками*» (с. 216–217, легенда из речичского Полесья). Как классифицировать подобные рассказы при отсутствии у большинства этиологических сюжетов четкой нарративной структуры?

Авторы словаря нашли эффективный способ решения проблемы включения этиологических сюжетов и мотивов в словарный свод. Вместо собственно сюжетов отправной точкой классификации текстов стали: персонаж (Иисус Христос, Богородица, святой Петр,

дьявол и др.); субъект и его действие (физическое или символическое: «оторвал хвост», «благословил»), повлекшее за собой ту или иную трансформацию (ящерица становится жабой), результат (лиса откусывает у доверчивого перепела кончик хвоста, отчего хвост навеки остается коротким) или приобретение объектами, на которые направлено действие, новых признаков и характеристик (красное пятно на голове дятла, раздвоенный хвост ласточки и т.п.). Способ анализа элементарной структуры этиологического текста приведен на с. 8–9.

Расположенные в алфавитном порядке ключевые слова позволяют сгруппировать в одну словарную статью сюжеты, в которых фигурирует тот или иной персонаж, а также связанные с ним отдельные мотивы: например, кошка в разных сюжетах предстает то как творение Бога, то как создание дьявола; она же возникает из рукавицы, брошенной Богоматерью, чтобы обезвредить превратившегося в мышь черта (с. 182). Каждая статья включает также варианты, в которых первоначальные действующие лица заменены другими персонажами, выполняющими в повествовании ту же функцию. Таким образом, разные персонажи могут быть действующими лицами одного и того же сюжета, и наоборот, один и тот же персонаж может присутствовать в различных сюжетных схемах.

Этот «древовидный» подход дает возможность сконструировать обширную сеть аналогий, опирающихся на семантические сдвиги, особенно когда речь идет о потенциально амбивалентных персонажах. Так, святой Петр может оказаться в роли субъекта действия (демиурга, как позитивного, так и негативного, или трикстера — закликает горы, созданные сатаной, и они перестают расти; приставляет женщине голову черта; от скуки подает Христу (так!) мысль сотворить мир), а также в роли объекта оного (Христос заставляя Петра выплюнуть недоеденные крошки хлеба, из них вы-

растают грибы) (с. 282–286). Этот подход ни в коем случае не противоречит общепринятой номенклатуре: авторы словаря указывают для каждого сюжета соответствующие номера из индекса АТУ⁵ и СУС⁶ в случаях, когда таковой существует, позволяя таким образом установить связь этиологических сказок с их «родственниками» — сказками других категорий.

Обилие привлеченного материала, строгость методологии, скрупулезность анализа, исчерпывающая библиография и краткая, но предельно содержательная вступительная статья, освещающая методологию и принципы отбора материала, — всё это делает словарь «Восточнославянские этиологические сказки и легенды» уникальным инструментом исследования и продуктивной моделью для специалистов, занимающихся изучением этиологических текстов иных этнолингвистических ареалов.

Примечания

¹ Сборник «Kinder- und Hausmärchen», составленный Якобом и Вильгельмом Гриммами, впервые издан в 1812 г.; в настоящее время это собрание, многократно переизданное, известно как «Сказки братьев Гримм» («Grimms Märchen»).

² *Dähnhardt O. Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legender. Leipzig; Berlin, 1907–1912. Bd 1–4.*

³ *Albert-Llorca M. L'ordre des choses: Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe. Paris, 1991.*

⁴ Изучению сказочной традиции восточных славян на фоне европейских традиций посвящена и недавно вышедшая книга Г. И. Кабаковой «От сказки к сказке» (М., 2019).

⁵ *Uther H.-J. The types of international folktales: A classification and bibliography. Helsinki, 2004. Vol. 1–3.*

⁶ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барг и др. Л., 1979.

Е. Бальзамо,
доктор филол. наук,
независимый исследователь
(Шартр, Франция)

ФОЛЬКЛОР В РУКОПИСЯХ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.

Фольклор без фольклористов. — [Т. 1]: Рукописные альбомы и любительские собрания частушек первой трети XX века / [Российский гос. гуманитар. ун-т; Центр типологии и семиотики фольклора]; Сост. М. Л. Лурье, Н. Н. Рычкова; Под ред. М. Л. Лурье. — М.: РГГУ, 2018. — 408 с., [6] л. цв. ил., портр., факс.

Новая книга Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ открывает и новое сериальное издание. И хотя замысел этот действи-

тельно новый, следует напомнить, что родился он как филиация идей, которые были менее явно выражены в коллективной монографии ЦТСФ,

посвященной отношениям антрополога и информанта¹. В конечном счете такое название в очередной раз поднимает вопросы, которые в свое время поставили перед гуманитаристикой А. Дандес и особенно К. Гирц. И в самом деле, антрополог опишет того информанта, которого найдет, а того, которого не найдет, того и не опишет, а информант одному антропологу раскроется одной стороной, другому — двумя или тремя, а перед третьим, напротив, закроется, а то еще и обманет. Рефлексия по этому поводу

стала больной темой последнего времени. Вместе с тем практика показывает, что все филологи ходят в одни и те же библиотеки, все историки копаются в одних и тех же архивах, все археологи роют один и тот же Великий Новгород или Старую Руссу, но находят в книгах, архивах, земле — разное. Это общая проблема всей гуманитаристики, а может быть, и всей человеческой деятельности вообще: кому только на голову ни падали яблоки и кто только ни садился в ванну — но не каждый становился Ньютоном или Архимедом.

Но очевидная с бытовой точки зрения проблема фольклора без фольклористов остается проблемой, отмахнуться от которой едва ли возможно. И очень правильно, что создатели серии формулируют эту проблему с большим замахом, чем предполагает материал данной книги. Во вступительной статье М. Л. Лурье в свойственной ему укрупняюще-теоретизирующей манере указывает на сходства и различия между фольклором, записанным фольклористом, и «самозаписанным» фольклором (записанным непрофессиональным собирателем, подчас не думающим, что он собиратель). На месте автора я бы только расширил историческую перспективу этих рассуждений, не боясь, что это еще больше усложнит решение данной проблемы. Чем был бы в рамках рассуждений М. Л. Лурье так называемый сборник Кириши Данилова? Он не подпадает ни под один из описанных случаев не только потому, что во времена Кириши Данилова не было фольклористов, но и потому, что для среды, в которой жил Кириша, не существовало фольклора как специфической сферы культуры, поскольку, грубо говоря, всё в то время для этой среды было фольклором. Ни тот, кто записывал за Киришей, не был антропологом, ни сам он не был информантом, а потому и акт фиксации не был процессом собирания фольклора. И уж тем более все цветники, лечебники и другие жанры педагогической и «рецептурной» письменности допетровского времени не были сборниками фольклорных текстов (хотя мы теперь выуживаем оттуда собственно фольклорные тексты). И я боюсь, что даже деятельность Н. А. Львова — как составителя песенного сборника 1790 г.² и автора предисловия к нему, в котором впервые были введены понятия частей и долгих песен, — нельзя назвать вполне профессиональной фольклористической, хотя сторонняя рефлексия уже наглядно проступает в его предисловии к указанному песеннику. Короче, вопросов при удлинении перспективы появляется очень много, и всё же удлинение этой перспективы не помешает.

Теперь несколько слов о типологии собирателей. Любой человек, который

за собой ли, за другими ли людьми стал записывать те или иные тексты, стал уже собирателем, хотя и сам себе может не отдавать в этом отчета. Такие люди чаще всего не паспортизируют свои записи, но они уже собиратели. В собирательстве выражается способность человека увидеть, что вокруг него обретается некий представляющий общественный интерес материал. М. Л. Лурье справедливо пишет, что данные факты делают «противопоставление случаев фиксации фольклора в процессе бытования и в процессе собирания» «по тем или иным параметрам нерелевантным» (с. 9). Однако, следуя уже сложившейся традиции, он разделяет собирателей на профессиональных и любителей (но справедливо отказывается от именованья их наивными). Полагая, что само собирательство — это определенное качество человека, а профессиональное или любительское — это только степень данного качества, мы бы назвали последних не любителями, а непрофессиональными собирателями. Взять, например, В. И. Симакова. Любителем его никак не назовешь: собирание частушек (и в меньшей степени других жанров) было делом всей его жизни. Некоторые его опубликованные работы (об истории жестокого романа, о присловьях русского торжка) были вполне профессиональными³. Другое дело, что при сборе частушек Симаков не проявил необходимого профессионализма: паспортизация текстов была достаточно произвольной или даже условной (а уж указания на отношение информанта к традиции, которую он представляет, просто отсутствовали), записи не сопровождались поясняющим комментарием. Однако Симаков стремился достаточно точно воспроизвести диалектизмы, регионализмы, жаргонизмы. Если до 1929 г. его собирательская работа отражалась в публикационной деятельности, то с начала 1930-х она стала невосребованной и превратилась в форму досуга. Вот почему, чтобы избежать излишней определенности, лучше всего назвать Симакова непрофессионалом, и в этой неопределенности есть своего рода точность.

Зато те три человека, чьи собрания частушек опубликованы во второй части рецензируемого сборника, были несомненно профессиональными собирателями. И Вера Николаевна Ключева (публикация М. Л. Лурье и И. В. Каневой, публикаторы датируют материал временем до 1922 г.), и Зоя Николаевна Зайцева (публикация М. Д. Алексеевского, публикатор датирует материал 1929 г.), которые впоследствии стали кандидатами филологических наук, даже в юном возрасте были вполне уже фольклористами. Их не следует называть, может

быть, умелыми фольклористами, но собирателями-фольклористами они уже были. А поскольку в краеведческом кружке, участницей которого была Зоя Зайцева, рассказывалось и о значении таких полевых записей, и о том, как следует их делать, работа ее уже не была самостоятельной. Несколько сложнее обстоит дело с третьим собирателем — А. Каменевым (публикация М. Л. Лурье), поскольку мы о нем ничего, к сожалению, не знаем. Однако это вовсе не может быть основанием для того, чтобы называть подготовленный им сборник «Новые песни деревни» (1927) «самодельным», как это делает М. Л. Лурье, тем более что сам публикатор справедливо отмечает, что сборник был подготовлен «по всем правилам академического издания фольклора: с теоретическим предисловием, географическим указателем и собственной классификацией материала» (с. 18, 19).

Однако как ни называй собирателей и составителей этих сборников частушек, материалы, которые были представлены ими и которые только теперь входят в научный оборот, в высшей степени интересны и дают много нового для понимания истории этого жанра. Не буду говорить о политических частушках, значение которых очевидно, что отмечают и публикаторы. Обратим внимание на другие моменты. Из публикации собрания В. Н. Ключевой выясняется, в частности, что самая популярная и дожившая до наших лет частушка про Троицу бытовала еще до 1922 г.:

Скоро, скоро Троица
Зеленью покроется.
Скоро миленький придет,
Сердце успокоится (с. 260)⁴.

Таким образом, частушка эта появилась еще до того времени, когда антицерковная и «общепросветительская» пропаганда новой власти «разоблачила» старые обряды и обычаи. Частушка возникает еще в лоне традиционной обрядности и до известной степени перенимает функции у собственно троичко-духовских песен.

А из собрания З. Н. Зайцевой выясняется, что вся первая строфа знаменитой песни М. В. Исаковского «Лучше нету того цвету...» (май 1944), положенной на музыку М. И. Блантером (1946), фактически повторяет текст частушки, которая была зафиксирована еще в 1929 г.:

Лучше нету того цвету,
Когда яблонька цветет.
Веселей беседы нету,
Когда миленький придет (с. 396).

Мы и раньше знали эту частушку в современных полевых записях, но считали, что она является переделкой

текста Исаковского, незначительной — но переделкой. Однако вновь опубликованная запись 1929 г. показывает, что Исаковский знал частушку и писал стихотворение под частушечный размер, а Блантер частушку эту, очевидно, не слышал и сочинил музыку с совершенно иным ритмическим рисунком.

Между тем исконная форма этой частушки, как она была записана в 1929 г., дожила до нашего времени. Мы располагаем буквальными совпадениями текста в пяти позднейших записях⁵. И во всех этих записях упоминается именно *яблонька*. Записей, которые повторяют текст Исаковского (в них обязательна *яблоня*), больше — 12, но во всех них в последнем стихе упоминается только *миленький*, в то время как у самого Исаковского *милая*⁶. Правда, песня бытовала на эстраде по преимуществу в женском репертуаре, поэтому данное изменение рода было вызвано условиями исполнения. Кроме того, известны еще четыре полевые записи, в которых варьирует третий стих: «Лучше нету того время»⁷ и «Лучше нету того часа»⁸. Получается, что Исаковский взял первую строфу в частушке, а потом она вернулась в народную среду уже в той форме, которую придал ей профессиональный поэт.

И это всего лишь две частушки, на которые обратил внимание рецензент. А ведь каждый читатель издания найдёт в нем заинтересовавшие его материалы, и можно легко понять, сколько пользы и удовольствия эта книга доставит каждому ее читателю.

Любые собрания частушек (профессиональные или непрофессиональные) являются сознательно организованными сборниками фольклорных текстов. И совсем иное явление мы видим в альбоме. Альбом — это не собрание песен, стихов-пожеланий и т.п. Альбом — это единый текст, это вообще самостоятельный жанр, составляющие части которого можно изучать как отдельные тексты и жанры, но свой настоящий смысл альбом получает только в том случае, если мы берем его как целое. Владелец альбома не составляет его, даже если некоторые (или даже большинство) тексты вписывает в него сам. Альбом — это разновидность дневника, который ведет сам владелец при участии близких ему людей. В рецензируемом издании опубликовано два таких альбома: один 1909 г., другой 1935–1937 гг.

Говорить о значении этих публикаций не приходится: альбомы как таковые (и XIX, и XX вв.) известны всем, но целиком, полностью ни один из них практически никогда не был издан. Так что данные публикации имеют большое значение. Однако мы не

уверены, что при публикации текстов этих альбомов стоило воспроизводить их орфографию и пунктуацию, поскольку для читателя ничего не говорит написание, при котором соседние слова пишутся то с *ъ* на конце слова после согласной, то без него: «Исторія объ этомъ / Молчит до этих поръ» (с. 28). Если всё напечатано точно, то получается, что человек, записавший этот текст, был неграмотным, — но установление этого факта имеет значение для исследования практик письма, что совершенно выходит за пределы интересов данной публикации.

Значение этих публикаций, разумеется, не в выяснении уровня орфографической и пунктуационной грамотности участников альбомного «чата» («форума»?); Огромное значение их состоит в выявлении культурного фона той или иной эпохи. Обычно мы изучаем фольклорные тексты только в этнографическом контексте, общий социокультурный контекст интересует нас в гораздо меньшей степени. Данные публикации реконструируют именно социокультурный контекст (контекст литературы и массовой культуры). Поэтому неоценимое значение для данных реконструкций имеют комментарии. Комментарии для обеих публикаций подготовлены М. Л. Лурье и Н. Н. Рычковой, а также самими публикаторами: для альбома 1909 г. — М. В. Ахметовой, для альбома 1935–1957 гг. — Н. В. Петровым. Все эти исследователи известны как аккуратные и вдумчивые комментаторы, и настоящие работы подтверждают их репутации.

Поэтому тем более важно (для науки) и приятно (для рецензента) внести некоторые дополнения и уточнения. Комментаторы пишут о тексте 48 из альбома 1909 г. «Глаза большие голубые, как восхитительно всё в вас»: «сведений об этой песне и других ее фиксациях не обнаружено» (с. 104). Между тем этот текст — вариант известной песни «Глаза вы карие, большие» (в одной моей тверской коллекции 5 вариантов). О песне «Вот мчится тройка удалая» (№ 99) комментаторы пишут, что авторство ее не установлено (с. 122). Автор ее на самом деле не определен абсолютно точно, хотя И. Л. Андроников указывал в свое время на Л. Н. Трефолева⁹, и это следует отметить.

Завершая анализ нового издания, хочется еще раз поблагодарить участников сборника за большое число вновь вводимых материалов и весьма полезные комментарии, а также за столь необходимую для дальнейшего развития науки проблематизацию наших нерешенных вопросов.

Примечания

¹ См.: Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога:

Коллективная монография / Под ред. А. С. Архиповой, Н. Н. Рычковой. М., 2015.

² См.: Собрание народных русских песен с их голосами на музыку положил Иван Прач. Ч. 1. [СПб.], 1790.

³ Симаков В. И. Народные песни, их составители и их варианты / С предисл. проф. Ю. М. Соколова. М., 1929; Красноречие русской торжка: Материалы из архива В. И. Симакова / Публ. Т. Г. Булак // Из истории русской фольклористики. Л., 1978. С. 107–157.

⁴ 32 тверских варианта см.: Строганов М. В. К реконструкции триоцко-семицкого обряда в Тверском крае // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 17: Фольклорные традиции в поликультурных зонах России: Сб. науч. ст. / [Сост. В. Е. Добровольская, Е. А. Дорохова, М. В. Строганов]. М., 2015. С. 312–317.

⁵ Здесь и далее мы ссылаемся на полевые материалы, собранные студентами Тверского государственного университета в 1970–2000 гг. в Тверской области и частично за ее пределами, которые ныне хранятся в ГРДНТ (фонд М. В. Строганова). Исполнители: П. А. Киселева, д. Шорново Конаковского р-на, 1970-е; А. Т. Куракина, 1923 г.р., д. Юрьево Торжокского р-на, 1990-е гг.; П. И. Молочникова, 70 лет, Тверская обл., 1999 г.; А. Н. Потанина, 39 лет, д. Васильевское Калининского р-на, 2003 г.; М. П. Чуйкин, 1918 г.р., Куйбышев, 1982 г., вариант: «Когда милая придет».

⁶ Исполнители: А. А. Козлова, 69 лет, д. Опракино Кашинского р-на, 1988 г.; А. Г. Трушников, 74 года, д. Чевакино Торжокского р-на, 1993 г.; А. И. Гурина, 67 года, д. Бубеньеве Торжокского р-на, 1993 г.; Р. И. Золотухина, 1937 г.р., Удомля, 1980-е гг.; Н. И. Камишлина, 71 год, Осташков, 2001 г.; Е. В. Богатырёва, 25 лет, Тверь, 2001 г.; Р. И. Одинцова, 31 год, Тверь, 2001 г.; М. Е. Лебедева, 88 лет, д. Рождество Калининского р-на, 2002 г.; Л. А. Быкова, 63 года, И. Г. Быков, 67 лет, д. Ряд Удомельского р-на, 2003 г.; А. В. Водолова, 79 лет, Андреаполь, 2003 г.; Н. И. Щербакова, 45 лет, Лихославль, 1980-е гг.; А. Н. Тарасова, 72 года, д. Фенино Калининского р-на, 1994 г., вариант: «Когда милый мой идет».

⁷ Исполнители: Н. А. Шалапина, 72 года, д. Марьино Удомельского р-на, 1995 г.; М. В. Иванова, 47 лет, д. Каргово Максатихинского р-на, 2001 г.; В. А. Журкова, 51 год, д. Мелечкино Калининского р-на, 2009 г.

⁸ А. В. Соловьева, 76 лет, д. Мохначи Ржевского р-на, 1993 г.

⁹ Андроников И. Л. Четырнадцать русских «Троек» // Андроников И. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1981. С. 103–104.

М. В. Строганов,
доктор филол. наук,
Ин-т славянской культуры,
Российский гос. ун-т
им. А. Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство),
Ин-т мировой литературы
им. А. М. Горького РАН
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Августовский А. И. Древнее искусство наскальных изображений джойского типа и орнаментальная культура хакасов. — Абакан: [б. и.], 2020. — 103 с.: ил.

Адлейба Д. Я. Стилевая и поэтико-композиционная система сказки: монография: в 2 т. / Ин-т мир. лит. РАН, Абхаз. гос. ун-т. — М.: МАКС Пресс, 2020. — Т. 1: Устные стилевые основы сказки: экспериментальное исследование на абхазском материале. — 289 с.: ил. + [1] CD-ROM; Т. 2: Поэтико-композиционная и стилевая система сказки в комплексном освещении: экспериментальное исследование на абхазском материале. — 753 с.: табл.

Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги — два пути»: комментированное прочтение визуального образа. — Киров: Кировская обл. типография, 2019. — 192 с.

Демидов С. М. Растения и животные в легендах и верованиях туркмен / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Старый сад, 2020. — 445 с., [4] л. цв. ил.: ил. — (Этнография туркмен; вып. 1).

Мудрова Н. П. Деятельность Кавказского отдела Русского географического общества по созданию корпуса устных источников (1851–1917 гг.). — Майкоп: Магарин О. Г., 2020. — 150 с.

Народная культура Сибири: материалы XXVIII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Мин-во просвещения РФ, Омский гос. пед. ун-т, Сиб. региональный вузов. центр по фольклору на базе ОмГПУ, Фольклорн. комиссия вузов России; ред. кол.: Т. Г. Леонова (отв. ред.) [и др.]. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 2020. — 186, [1] с.: ил., портр., факс.

Паремнология без границ: монография / Е. Н. Антонова, М. А. Бредис, Т. Е. Владимирова [и др.] / под ред. М. А. Бредиса, О. В. Ломакиной. — М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2020. — 241, [1] с.

Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Этнокультурный неотрадиционализм и идентичность в современных социокультурных трансформациях = Ethnocultural neotraditionalism and identity in contemporary sociocultural transformations: монография / Мин-во науки и высш. образования РФ, Ин-т философии и права Сиб. отд-ния РАН, Новосиб. гос. техн. ун-т. — Новосибирск: НГТУ, 2020. — 255 с.: табл.

Ритуалы бедствия: антропологические очерки / С. Б. Адоньева, И. С. Веселова, Л. В. Голубева [и др.]. — СПб.: Пропповский центр, 2020. — 206, [1] с. — (Первичные знаки, или Прагмемы).

Ташпеков Г. А., Ташпеков В. А. Великая Отечественная война в поэтике

русского фольклора: монография / Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова. — Саратов: Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова, 2020. — 262 с.: ил.

Три века российской этнографии. Страницы истории: [сб.] / сост. М. М. Керимова. — М.: Наука — Восточ. лит., 2020. — 309, [1] с.: ил. — (Из истории российской этнографии, этнологии и антропологии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; вып. 2).

Тэмина М. Г. Медвежий праздник как исторический памятник нематериального культурного наследия нивхов: монография / Сахалин. обл. центр нар. творчества. — Белгород: Константа, 2020. — 107 с.: ил.

Цэнгэльские тувинцы: фольклор и литература: кол. монография / У. А. Донгак, З. Б. Самдан, Б. Баярсайхан [и др.]; науч. ред. Г. Золбаяр, Б. Баярсайхан; Тувин. ин-т гуманизм. и прикладн. соц.-эк. исследований при правительстве Респ. Тыва. — Новосибирск: Наука, 2020. — 151 с., [5] л. портр., цв. ил.: ноты.

Шигурова Т. А. Костюм мордовского народа в обычаях и обрядах: монография / отв. ред. Н. П. Макаркин. — М.: Инфра-М, 2020. — 170 с.: ил. — (Научная мысль).

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Антология поэзии Медвежьего праздника северных манси / Департамент образования и молодежной политики ХМАО — Югры, Бюджетное учреждение ХМАО — Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок»; сост. Н. В. Лукина, С. А. Попова. — Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. — 509 с.: ноты.

Панова Е. А., Теплова И. Б. Духовные, поминальные стихи и религиозные песни в народной традиции Кардымовского района Смоленской области / Мин-во культуры РФ, Санкт-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — 2-е изд., испр. — СПб.; Саратов: Амирит, 2020. — 75 с.: цв. ил. — (Хрестоматия по музыкальному фольклору из экспедиц. коллекций Фольклорно-этнограф. центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербург. гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова; вып. 7).

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Контрастный словарь народных песен казаков Кубани (в контексте русской и украинской народных традиций): Мир человека / Е. В. Литус,

О. С. Финько, Е. Н. Девицкая, Н. Н. Фролова; общ. ред. Е. В. Литус; Мин-во науки и высш. образования РФ, Кубан. гос. ун-т, Филиал в г. Славянске-на-Кубани. — Славянск-на-Кубани: Филиал КубГУ в г. Славянске-на-Кубани, 2020. — 251 с.: табл.

Плаксин С. Г. Мифологические сюжеты в римской нумизматике и искусстве: словарь. — М.: Сам полиграфист, 2020. — 740, [1] с.: ил., портр., табл. — (Б-ка антич. истории и нумизматики).

Русские фольклористы: библиографический словарь XVIII–XIX вв.: в 5 т. / Ин-т рус. литературы (Пушкинский Дом) РАН; [под ред. Т. Г. Ивановой]. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2016–2020. — Т. 1: А — Г. — 2016. — 957, [2] с.; Т. 2: Д — Кошурников. — 2017. — 765, [2] с.; Т. 3: Краинский — О. — 2018. — 877, [2] с.; Т. 4: П — Софронов А. В. — 2019. — 942, [1] с.; Т. 5: Спасская — Я. — 2020. — 989, [2] с.: табл.

Соболева Е. А. Гендерно-философский анализ фольклорных и художественных текстов: учеб. пособие-практикум для студентов / Астрахан. гос. консерватория. — Астрахань: Триада, 2020. — 108 с.

Содгэрэл Туванжав, Королькова И. Монгольская продольная флейта цуур: инструмент и наигрыши: учеб. пособие / Мин-во культуры РФ, Санкт-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, Каф. этномузыкологии. — СПб.: [б. и.]; Саратов: Амирит, 2020. — 90, [1] с.: ил., ноты.

Чередниченко Л. Е. Питание как часть национальной культуры народов: учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений, обучающихся по направлению подготовки 19.03.04 «Технология продукции и организация общественного питания» (квалификация (степень) «бакалавр»). — М.: Инфра-М, 2020. — 162 с.: ил., табл.

КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

Водь. Ижора: фотографии и материалы из собрания Российского этнографического музея / авт.-сост. Л. В. Королькова. — СПб.: Изд. дом «Инкери», 2020. — 241 с.: ил., портр., цв. ил. — На обл.: Ленинградская область.

Старообрядческая графика = Old believer pictorial art: рисованный лубок: из частных собраний: выставка 5 октября — 2 ноября 2020 г. / Центр. музей древнерус. культуры и искусства им. Андрея Рублева при поддержке Мин-ва культуры РФ; куратор, сост. О. Р. Хромов. — М.: Центр. музей древнерус. культуры и искусства им. Андрея Рублева, 2020. — 53 с.: цв. ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Конференция «АНТРОПОЛОГИЯ СНОВИДЕНИЙ»

29–31 августа 2020 г. в Центре социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета (ЦСА РГГУ) прошла Международная научная конференция «Антропология сновидений». Конференция проведена в рамках реализации поддержанного грантом проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)». Основной целью конференции было представить результаты работы коллектива исследователей широкому кругу специалистов.

Одна из ключевых задач конференции — междисциплинарный анализ сюжетов сновидений. На мероприятии присутствовали и выступали антропологи, фольклористы, религиоведы, философы, лингвисты, литературоведы, психологи, психоаналитики, сомнологи, психиатры; это позволило рассмотреть феномен сновидений комплексно, поднять новые проблемы, не затрагивавшиеся ранее в рамках отдельных дисциплин. Обсуждались верования и практики, связанные со снами, существующие в разных традициях (русские, поляки, болгары, цыгане, абхазы, буряты, японцы, китайцы, тюркские народы, народы Сибири и Крайнего Севера, американские индейцы и др.). Это позволило в ходе дискуссий отметить кросс-культурные параллели.

Первый день конференции был посвящен анализу фольклорных рассказов о сновидениях и «устных сонников». Во второй день были рассмотрены мотивы сна в фольклорных текстах, связанные со снами шаманские практики, обретение во сне духов-помощников или получение сказительского дара, сны в современной городской культуре, психоаналитические и философские подходы к изучению сновидений. В третий день — онирические мотивы в литературных произведениях.

Со вступительным словом выступили профессор ЦСА РГГУ, доктор филологических наук **В. Л. Кляус** (Москва), профессор кафедры нервных болезней Первого Московского государственного медицинского университета им. И. М. Сеченова, президент Российского общества исследователей сновидений, доктор медицинских наук **Е. А. Корабельникова** (Москва), старший преподаватель ЦСА РГГУ, научный руководитель проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя...», кандидат филологических наук **А. А. Лазарева** (Москва). В. Л. Кляус обратил внимание на значимую роль сновидений в социальной жизни тра-

диционных обществ, что подтверждают его собственные полевые материалы и экспедиционные наблюдения. Говоря о необходимости изучать сны, **Е. А. Корабельникова** процитировала швейцарского философа Томаса Брауна, сказавшего, что «в сновидениях мы становимся больше, чем есть на самом деле, сон тела — это пробуждение души». **А. А. Лазарева** отметила, что в академической среде необоснованно пренебрегают проблемой изучения устных рассказов о вещих сновидениях (эта тема считается малозначимой, «не совсем научной», маргинальной; отсутствует возможность получить какую-либо поддержку такого исследования), с чем она столкнулась, работая над диссертацией, посвященной анализу традиционной символики сновидений. Организовывая конференцию «Антропология сновидений», докладчица хотела привлечь внимание к исследованиям фольклорных нарративов о снах, показать огромный потенциал научных работ в этой области, которые не только углубляют знания о народных верованиях и устройстве устных нарративов, но и способны внести вклад в развитие других дисциплин (психологии, литературоведения, лингвистики и др.). **А. А. Лазарева** отметила необходимость таких исследований для решения сложных теоретических вопросов, касающихся культуры и мышления человека.

Конференцию открыли доклады руководителя и участников проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя...». В докладе «Создание указателя мотивов пророческих сновидений» **А. А. Лазарева** представила концептуальные принципы разработки указателя мотивов пророческих сновидений¹. Созданный ею указатель содержит описание более 800 мотивов пророческих снов. Указатель позволяет не только систематизировать огромный корпус текстов, записанных фольклористами и этнографами за последнее столетие, но и понять, как эти рассказы устроены — какие повествовательные схемы лежат в их основе. Приведенные в указателе формулировки мотивов на абстрактном уровне (мотифемы) и примеры их реализации в конкретных текстах (алломотивы) проясняют традиционную логику толкования снов. **Е. А. Краснова** (Москва) в докладе «Вербальный, акциональный и визуальный код в иномирных сновидениях» рассмотрела разные формы взаимодействия сновидца с умершим в рассказах о сновидениях. Исследовательница описала вербальный код (диалоги сновидца с умершим),

акциональный код (действия умершего и реакции сновидца) и визуальный код (особенности внешнего вида умершего, воспринимаемые как знак), отметив, что в рассказах о снах эти коды, как правило, совмещаются: умерший что-то говорит, совершает действия, как-то выглядит — все эти проявления могут быть одинаково важны. **С. С. Ковалевская** (Москва) в докладе «Сновидения членов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, связанные с обрядом “крещения умерших”» рассказала о специфическом обряде, существующем у мормонов, и о снах своих информантов (российских мормонов), которые провели этот обряд за своих умерших предков. Среди таких снов были выделены два типа сюжетов: «сны-требования» (умерший говорит, что несчастлив в ином мире, поскольку не крещен) и «сны-благодарности» (покойный предок рассказчика выражает благодарность за проведенный обряд крещения).

Следующая секция была посвящена анализу символики животных и растений в устном соннике. **А. Залевска** (Торунь, Польша) в докладе «Сны о животных и способы их толкования в польской народной традиции» отметила, что явлению животных в сновидениях могут приписываться разнообразные смыслы (счастье, несчастье, любовь, богатство, бедность, клевета и т. д.) в зависимости от их облика и других деталей сюжета сна (количество приснившихся животных, цвет и другие характеристики зверя, гада или птицы). **М. Лян** (Мурманск) в докладе «Сновидения и приметы: символика животных и птиц в русской и китайской культурах» продолжила тему примет и снотолкований, связанных с образами животных, сопоставляя способы интерпретации снов в русской и китайской традициях. Доклад **М. А. Карпун** (Ростов-на-Дону) «Растения, связанные со сном и сновидениями, в народных верованиях донских казаков» был посвящен толкованиям снов о растениях в донском регионе; особо отмечена важность звукового сходства слов, обозначающих образ-символ сна и предполагаемый прогноз (например, *груши — грусть, плетень — сплетни*). **Т. С. Садова** (Санкт-Петербург) в докладе «Этимологическая магия в устных снах и сногаданиях» представила реализацию принципа созвучия при толковании снов, обратив внимание на лексические параллели в описании сюжета вещего сна и события, предсказанного в сновидении.

В докладе «Prophetic dreams in Bulgarian culture» **А. В. Стефанова** (София, Болгария) рассмотрела понятие «вещий сон», анализируя болгарские традиционные обряды и верования, связанные со снами, в контексте психоаналитических теорий. **Г. Н. Цветков** (София, Болгария) в докладе «Сны как

коммуникация с умершими у цыган» рассказал о типичных мотивах иномирных сновидений у цыган. Покойники во сне часто просят «передать» им любимые при жизни вещи, помянуть (приготовить любимое при жизни кушанье, которое родственники приносят на могилу или отдают нищим); распространены сны — предупреждения умерших и сны, предвещающие смерть. **О. Е. Данчевская** (Москва) в докладе «Роль сновидений в мифологии североамериканских индейцев» рассказала об отношении к сновидениям в культуре американских индейцев, привела свидетельства о влиянии снов на политические решения (ведение военных походов, создание союза племен), а также на выбор места охоты и имени для ребенка. Исследовательница отметила, что описания снов божеств и культурных героев занимают важное место в мифологии индейцев, при этом особое внимание своим снам уделяли ирокезы: приснившийся члену общины сон становился поводом для собрания племени и коллективного обсуждения сновидения. **Э. В. Тодуа** (Сухум, Абхазия) в докладе «Сон как способ контакта с иным миром в быличках об обмирании (на абхазском материале)» отметила, что для соответствующих текстов у абхазов характерен мотив попадания на тот свет по ошибке: проводник забирает визионера вместо другого человека (который должен умереть), и вскоре после того, как обмерший человек возвращается к жизни, умирает его сосед. Первый день конференции завершился докладом **Р. Р. Назарова** (Ташкент, Узбекистан) «Мотивы сна и сновидений в фольклоре: тюрко-славянские параллели». Исследователь рассмотрел символы пророческих снов, являющиеся общими для тюркской и славянской культур (мутная вода, черный цвет, большие животные и др.).

Второй день конференции открыл доклад **В. Е. Добровольской** (Москва) «Спящие герои и сны в русской волшебной сказке». По мнению исследовательницы, описание сюжетов сновидений не очень характерно для сказок. Однако мотив сна занимает важное место во многих сказочных сюжетах: речь может идти как о засыпании главного героя сказки (например, от «сонной булавки» засыпает царевич, ждущий Царь-девицу; от сонного зелья спит Финист), так и о сне его антагонистов в то время, когда сам герой бодрствует, справляясь с трудной задачей. **Т. А. Бакчиев** (Бишкек, Киргизия) в докладе «Сновидение как один из путей получения сказительского дара (на примере кыргызских сказителей-манасчи)» рассмотрел типичные мотивы таких сновидений.

Следующие выступления были посвящены анализу сюжетов сновидений в контексте религиозных верований. **М. А. Рогов** (Санкт-Петербург) в докладе «Мотив сновидений в иконографии

“Зеркала человеческого спасения”» проанализировал миниатюры, иллюстрирующие позднесредневековое сочинение «Зерцало человеческого спасения», на которых изображены сюжеты сновидений Навуходоносора, Астиага, виночерпия фараона, интерпретируемые как прообразы событий евангельской истории. **В. А. Беляева-Сачук** (Санкт-Петербург) в докладе «Сны в бурятской традиции шаманизма и буддизма» отметила, что буряты, увидев плохой сон, обращаются как к шаману, так и к буддийскому ламе, который проводит обряды или гадания, чтобы помочь сновидцу. Тему шаманизма продолжил **О. Э. Диксон** (Москва), выступивший с докладом «Разговаривающие со снами и шаманящие во сне в традиционной культуре народов Крайнего Севера и Сибири», где рассмотрел традиционные практики шаманов, работающих в состоянии «осознанного сновидения». Анализируя собственные полевые материалы, докладчик описал инициацию шамана во сне, заключение договоров между шаманом и духами, способы перемещения в пространство сна даров и жертвоприношений духам-помощникам, практики супружества шаманов с являющимися во сне существами. **Е. В. Сафронов** (Ульяновск) в докладе «“Дримхакеры”: достоверность осознанных сновидений» продолжил тему осознанных сновидений на материале современной русской культуры. Изучая сообщения и рисунки, опубликованные на форуме «Хакеры сновидений», исследователь пришел к выводу, что их авторы склонны осмысливать сновидение как нечто не менее реальное и достоверное, чем явь. В докладе «“Практически каждый пост — фаза”: анализ нарративов об “осознанных снах” на материалах платформы aing.ru» **М. В. Бунина** (Санкт-Петербург) рассмотрела не менее популярный интернет-ресурс aing.ru, созданный Михаилом Радугой, и отметила, что описание «осознанных сновидений» в дневниках участников форума можно рассматривать как форму самовыражения и даже эскапизма.

Следующие докладчицы рассмотрели онирические мотивы в современной массовой культуре. **Д. В. Крутько** (Екатеринбург) в докладе «Сновидения в японской популярной культуре (на примере “Аниме” и “Манги”)» рассмотрела роль сновидений в сюжетах японских анимационных фильмов; **Е. В. Кузнецова** (Москва) в докладе «Сновидения в современной музыке: презентация сновидения как отражения реальности» представила тематический анализ ста песен, написанных в постсоветской России, в которых главным мотивом является сновидение.

М. В. Волченко (Москва) в докладе «Популярные сюжеты кошмаров» рассмотрела распространенные сюжеты снов, связанные со сдачей экзамена, опоз-

данием, падением и невозможностью сдвинуться с места, указав психологические, физиологические, культурные причины их «популярности». **Р. А. Искандарян** (Москва) в докладе «Погружение в сновидение как механизм интерактивного смыслообразования» представил сновидение как виртуальную реальность, сопоставимую с реальностью компьютерного мультисенсорного кинематографа. **Л. В. Великанова** (Санкт-Петербург) в докладе «Место сновидения в структуре мышления: психоаналитический подход» описала сновидческое мышление как одну из форм мышления, лежащую в основе развития психики человека. Доклад **К. В. Бандуровского** (Москва) «Сновидение и истина: спор Августина с академиками» был посвящен проблеме онтологического статуса реальности. Философы-скептики апеллировали к феномену сновидения как к доказательству иллюзорности мира и недостижимости истины (если во время сна любой абсурд воспринимается как должное, то как понять, не является ли в принципе всё, что мы переживаем и в сновидении, и в бодрствовании, только кажущимся?). Докладчик подробно остановился на опровержении этого тезиса, которое выдвинул Августин Блаженный.

Третий день конференции был посвящен изучению сновидений как художественного приема в литературных произведениях. Первую секцию открыл доклад **Т. Ф. Теперик** (Москва) «Поэтика сновидения в древнегреческой трагедии: “Ифигения в Тавриде” Еврипида». Анализируя описание сна Ифигении и интерпретацию приснившегося сюжета героиней, исследовательница пришла к выводу, что мотив сна позволяет автору раскрыть внутренний мир персонажа: негативная трактовка сна (который в итоге не сбывается) показывает отчаяние героини. **А. А. Липинская** (Санкт-Петербург) в докладе «“Значит, вам тоже это приснилось?” Сновидения в нарративной структуре готической новеллы» пришла к выводу, что онирические мотивы отражают присущие данному жанру особенности нарративной структуры. **Л. Г. Каяниди** (Смоленск) в докладе «Сновидение как пространство архетипов: поэма Вячеслава Иванова “Сон Мелампа” и “Тимей” Платона» рассмотрел роль онирических мотивов в формировании авторского высказывания в поэме Вяч. Иванова.

Э. Г. Рахимова (Москва) в докладе «Сон-предвестник жены Ахти Островитянина в составе типовой сцены калевальской руны» проанализировала описание сна супруги главного героя в руне о морском походе Ахти Островитянина, записанной в Карелии. Исследовательница заключила, что мотив сна — предвестника гибели позволяет сопоставить данное произведение с северогерманской героиней. **Е. В. Дианова**

(Петрозаводск) рассмотрела фурьеристский контекст снов Веры Павловны в романе Н. Г. Чернышевского «Что делать?», проанализировав образы-маркеры в описании четвертого сна Веры Павловны (хрустальный дворец, сад и т. д.), которые свидетельствуют о влиянии на автора романа утопических идей Фурье. **А. Н. Крюкова** (Москва) в докладе «Изображения сновидений в раннехристианской агиографической литературе» обратилась к описанию сновидений ранних христиан, пострадавших за веру. Исследовательница подчеркнула, что важное место в этих текстах занимают описания снов мучеников накануне их казни, и проанализировала способы осмысления сновидений христианами первых веков, отвечая тем самым на вопрос, как античная традиция толкований сновидений была переосмыслена в раннем христианстве.

А. В. Новиков (Москва) в докладе «Сюжетообразующая функция сновидения в романе Марка З. Данилевского “Дом листьев”, или Совместное противостояние мифа и реальности медиасреде современной цифровой эпохи» рассмотрел описания сновидений героя в контексте теорий К. Г. Юнга, З. Фрейда и литературно-критических исследований К. Н. Хейлз, А. Бида, Н. Агоро. **Т. В. Ковалевская** (Москва) обратилась к роли сна как повествовательного приема в «Пути паломника» Джона Баньяна.

На конференции были рассмотрены мотивы сновидения лирического героя в поэзии. **М. А. Дударева** (Москва) в докладе «Объявленный сон в стихотворении С. А. Есенина “Вижу сон. Дорога черная...”»: апофатическая традиция», отмечая знакомство поэта с русским фольклором, пришла к выводу, что образы белого коня, месяца, березы ука-

зывают на архетипическую ситуацию поиска «иног царства» лирическим героем. **Л. С. Синельникова** (Ялта) в докладе «Поэтическая онейросфера: между сном и явью» представила особенности лексического оформления описаний сюжетов сна в лирических произведениях, отметив важность междисциплинарного подхода к изучению этой проблемы. **Д. М. Леднева** (Москва) в докладе «Сон в творчестве Марины Палей», рассмотрела онирические мотивы в стихах М. Палей, придя к выводу, что сон в ее творчестве представлен как иная форма жизни.

Г. А. Закроева (Москва) в докладе «Трансформация литературных мотивов в онейрических текстах А. Маркова» обратилась к публикациям профессора РГГУ А. В. Маркова в Facebook, в которых он описывает собственные сновидения, наполненные филологическими и общекультурными реминисценциями; исследовательница обратила внимание на закономерности построения этих текстов. Доклад **М. Р. Хаировой** (Москва) «Особенности репрезентации иллюзорного в драматургии» был посвящен анализу пьесы французского писателя Флориана Зеллера и выявлению сходства драматургического действия со сновидением. Философ **И. С. Иванова** (Москва) в докладе «Функции сновидений в художественной литературе и в жизни» осуществила рефлексию над собственным творческим и сновидческим опытом (исследовательница пишет стихи под псевдонимом Лесная-Иванова).

А. А. Небыков (Москва) в докладе «Летаргический сон и усупение до конца времен как основы сюжета и содержания в художественных произведениях» рассмотрел особенности художественных произведений, сюжеты которых

строятся вокруг летаргического сна. **В. П. Городецкий** (Ростов-на-Дону) в докладе «Мотив сна в романе Дж. Бэнвилла “Кеплер”» проанализировал описания снов главного героя в сценах, открывающих и завершающих роман, рассмотрев функции, которые реализует мотив сна главного героя.

В завершение конференции многие из докладчиков отметили, что тема сновидений всегда присутствовала в их исследованиях, оставаясь как бы на периферии. Именно благодаря конференции они смогли уделить этой теме должное внимание. Участники высоко оценили междисциплинарность конференции, отмечая, что это позволило им обрести свежий взгляд на объект своих исследований. Были высказаны пожелания проводить такие конференции регулярно.

Видеозапись конференции доступна в Интернете². По итогам конференции готовится сборник статей.

Примечания

¹ См.: *Лазарева А. А.* Толкование сновидений в народной культуре. М., 2020. С. 187–231 (в печати).

² https://www.youtube.com/playlist?list=PL1vGQoKqzjDfQhYaFRgXJCXUmm_K4L-oY.

А. А. Лазарева,
канд. филол. наук,
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», поддержанного грантом РГГУ (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

О ДЕМОНАХ СТАРЫХ И НОВЫХ:

конференция

«Демонология как семиотическая система»

В нынешнем году Международная демонологическая конференция, традиционно проходящая в Российском государственном гуманитарном университете каждые два года в конце весны, оказалась под угрозой срыва — как и многие другие научные мероприятия. Тем не менее ее организаторы — Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ и Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ — решили не отменять и не переносить запланированный форум, а провести его в онлайн-формате. Это решение оказалось верным — три дня полноценных заседаний с большим

количеством докладов, чем это было бы возможно офлайн; дискуссии, обсуждения в чате, моментальный обмен ссылками и другой важной информацией; многочисленная аудитория из разных городов и стран, в 3–4 раза превосходящая по численности слушателей, обычно присутствующих на заседаниях (конференция проводится уже 10 лет, и ее организаторы хорошо представляют себе возможности вечно занятой московской научной общественности, не говоря уже об иногородних и зарубежных слушателях, у которых такой шанс появился впервые); автоматическая видеозапись докладов и их размещение

в Интернете в свободном доступе (с согласия авторов) — всё это показало, что онлайн-формат, несмотря на очевидные минусы (отсутствие непосредственного живого общения и невозможность для некоторых коллег выступить по техническим причинам), может быть вполне приемлем для научных мероприятий.

VI Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система» (Москва, РГГУ, 19–21 мая 2020 г.), как и предыдущие, была междисциплинарной — она объединила фольклористов, антропологов, историков, искусствоведов, культурологов, лингвистов, психиатров из России и стран Европы. Было прочитано 40 докладов.

Первый день конференции был посвящен главному образам демонологии визуальной — изображению демонов на иконах и монетах, в живописи и лубке, в рисунках и комиксах, в храмовой скульптуре и домашних оберегах, в мимике

и пластике тела бесноватых. **Д. И. Антонов** (Москва) рассмотрел модели идолоборчества в европейской и русской иконографии и описал специфику последних, особое внимание уделив клейму иконы первой трети XVIII в., на которой идол Велеса, сокрушаемый Авраамием Ростовским, уподоблен Христу, а вся сцена — Распятию. По мнению докладчика, такой визуальный ход может отсылать к концепту идола-демона как «ложного бога». **Л. Б. Сукина** (Переславль-Залесский) представила сравнительный анализ описаний «бесогонного» чуда в текстах житий святых Никиты Переславского и Никиты Новгородского и показала, как тексты «бесогонных» чудес святых, носивших имя Никита (в том числе Никиты Великомученика и Никиты Бесогона), соотносятся с их изображениями в клеймах житийных икон и в других произведениях средневекового искусства. **О. А. Кузнецова** (Москва) на примере сюжета о св. Макарии и бесе «в тыквах» проанализировала смысловые смещения, которые возникают при переходе сюжета из книжной традиции в более открытую визуальную культуру, — сложные соответствия между частью тела демона, содержащим сосуд, висящего возле этой части тела, и воздействием на человека заменяются краткими подписями под изображениями сосудов; аллегорические толкования частей тела и органов чувств заменяются более очевидными символическими аналогиями (изображенная часть тела символизирует чувство, которое подвергается искушению). Докладчица отметила, что подобные механизмы восприятия задействованы также в культуре вотивов. **В. В. Хухарев** (Калуга) сравнил один из сюжетов тверской монетной чеканки («воин с топором и сосудом в руках») с фрагментом жития св. Иоанна Новгородского и предположил, что на монете изображена история о заточении беса святым в сосуде, а цель такого изображения — предостережение фальшивомонетчикам, одержимым «бесовскими кознями» (примеры подобных предостережений известны в московской монетной символике). **М. Р. Майзульс** (Москва) рассмотрел истоки одного из привычных иконографических образов — крючковатого «еврейского» носа, ставшего характерным этническим маркером с Нового времени. Докладчик убедительно продемонстрировал, что ассоциация такого изображения с образом еврея может приводить искусствоведов к ошибкам интерпретации, поскольку крючковатый нос был скорее одним из универсальных знаков инаковости и злодейства, чем специфически юдофобским знаком: с таким носом изображали и других иноверцев, а также еретиков; иудеи же могли представлять курносыми. Эта физиогномическая пара распространена в западном искусстве с XII в., и оба типа



Даниэль Хопфер. Три старухи, избивающие дьявола. Начало XVI в.

носа в физиогномических трактатах воспринимались негативно. **Д. Д. Харман** (Москва) посвятила свой доклад мотиву «старуха — победительница демонов» (хорошо известному в позднесредневековом искусстве Северной Европы) на гравюре немецкого мастера Даниэля Хопфера. Докладчица предположила, что юмористические изображения пожилых женщин, побивающих демона, могли восприниматься в контексте колдовских процессов XVI в. с иной эмоцией — страхом перед ведьмой. **М. В. Тендрякова** (Москва) описала некоторые изображения в архитектурном убранстве средневековых европейских соборов (настенные рисунки, резные деревянные фигурки на церковных хорах), предположив, что их возможная роль — быть «субститутами дьявола», т.е. воплощениями качеств и пороков, которые он привносит в мир. **А. В. Кочнев** (Екатеринбург) рассказал о своем полевом изучении экзорцизма в Среднеуральском женском монастыре в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов» в 2020 г., отметив опасные социальные последствия подобной «борьбы с дьяволом». **Е. В. Быкова** (Ки-

ров) и **А. А. Пригарин** (Одесса) проанализировали содержание современного лубка «Всемирная сеть. Мировая паутина», широко распространенного в среде старообрядцев-часовенных на Енисее. Как отметили докладчики, эсхатологическая концепция этого настенного листа — квинтэссенция трудов старообрядческих наставников, которые они написали на Енисее в начале 2000-х гг. В ситуации 2020 г. эта концепция получила свое подтверждение и развитие: встречается объяснение, что пандемия коронавируса — это расплата за грехи, а обсуждение дальнейшей «вакцинаци-чипизации» агрессивно воспринимается в общинах и ведет к отказу от телефонной связи и уходу в таежные поселения. **С. Ю. Королёва** (Пермь) рассказала о своем продолжающемся с 2016 г. исследовании современных спиритических гаданий. Материалом для нового этапа исследования послужили визуальные изображения черта внутри спиритического круга. Рисунки, произведенные участниками гаданий, позволяют обнаружить ряд правил, которые регламентируют изображения

персонажа, но обычно не вербализуются в процессе рассказов о гаданиях (запрет на изображение «лица» нечистой силы, предписание изображать улыбку, рисовать двух или трех черт и т.п.). Тем самым этот источник было бы полезно сопоставить, с одной стороны, с рассказами о гаданиях, а с другой — с традиционными поверьями о нечистой силе, отраженными в фольклоре и иконографии. **Б. А. Леонова** (Орёл) продолжила тему визуализации мифологических персонажей на примере сувенирной продукции, изображающей домовых духов. Такая продукция противоречит русской фольклорной традиции, однако при этом устойчиво с ней ассоциируется у современных пользователей. Анализ подобных изображений, по мнению докладчицы, выявляет сложные взаимодействия классических фольклорных моделей с визуальными клише массовой культуры, отчасти восходящими к литературным интерпретациям образов народной демонологии. Доклад **О. Б. Христофоровой** (Москва) был посвящен новому персонажу современной российской мифологии, ответственному за поиск потерянных вещей, — Надежде Павловне Кохановой. Докладчица на материале российского интернетлора рассмотрела генезис персонажа, выявила и проанализировала «нулевой запрос» в интернет-поиске, «прецедентный текст» и «конституирующий миф», а также описала соотношение с другими, более традиционными персонажами с той же функцией. **Е. М. Мохова** (Москва) подробно охарактеризовала мотив сделки героя с демоном в американских комиксах «DC» и «Marvel». Этот мотив, опирающийся на богатую фольклорную и литературную традицию, имеет в жанре комикса свою специфику.

Второй день конференции был посвящен демонологии в европейской истории и культуре — от античности до Новейшего времени. **О. И. Тогоева** (Москва) рассказала об английских охотниках на ведьм раннего Нового времени и об их следственных экспериментах. Представители именно этой «профессии» (которой не было в континентальной Европе) стали главной причиной наиболее масштабной охоты на ведьм в Англии в 1645–1647 гг. **Я. А. Крутилин** (Санкт-Петербург) проанализировал, как в английском романе эпохи перехода от позднего Средневековья к раннему Новому времени переплетались ученая и народная традиции, формируя новый образ дьявола и заставляя играть свежими красками представления об inferнальном. **Г. В. Бакус** (Тверь) рассмотрел взаимоотношения человека и демона в контексте некромантии и колдовства с точки зрения авторов ранних демонологических трактатов (XV в). Доклад **В. А. Косяковой** (Москва) был нацелен на изучение иконографии дьявола у Иеронима Босха — как, из каких

образов и текстов конструируется облик этого центрального персонажа босханского ада. **Л. Ю. Куприн** (Самара) вернул слушателей к литературе позднего Средневековья, описав тогдашние представления о возможности демонов на основе гримуара «Малый Ключ Соломона». Задавшись вопросом, что просили у дьявола, докладчик пришел к выводу, что наибольший интерес для людей, интересовавшихся призыванием духов, представляло обретение знаний светского и магического характера, а также выгодных социальных связей и должностей, тогда как на сословный статус человека дьявольские манипуляции, как полагали, не влияли. Доклады следующего блока были посвящены европейской мифологии. **И. Е. Суриков** (Москва) проанализировал связи фольклорного мотива «муж/жены как демон с того света» с произведениями античной мифологии и литературы (миф о Кефале и Прокриде, «Одиссея» Гомера) и литературы периода романтизма («Ленора» Г. А. Бюргера). Докладчик пришел к выводу, что наиболее близка к фольклору баллада XVIII в., а античные произведения демонстрируют разные степени деградации и рационализации изучаемого мотива. **Р. В. Зарапин** (Москва) показал, что римские стриксы (демонические птицы, пьющие кровь) являются одним из первых, если не первым случаем письменного упоминания вампиров в европейской истории; генетически этот образ восходит, возможно, к этрусским демонам подземного мира, а еще вероятнее — к доолимпийским гарпиям, представления о которых разошлись по значительной части Европы и обрели локальные черты. **В. Я. Петрухин** (Москва), используя «Чешскую хронику» Козьмы Пражского (XII в.), привел дополнительные материалы к известным сведениям о западнославянских магических практиках (впрочем, вероятнее всего, не дохристианских, а современных хронисту), в которых присутствуют кони. **О. В. Кутарев** (Санкт-Петербург) обратился к творчеству другого средневекового славянского хрониста, Яна Длугоша (XV в.), и его источникам и попытался определить, являются ли божества из «списка Длугоша» «кабинетными» или они действительно имеют отношение к польскому язычеству. **Е. В. Матерова** (Москва) проанализировала две интерпретации фрагмента Откровения Иоанна Богослова (16:13–14), в котором речь идет о жабах/лягушках, исходящих из уст «бесовской троицы» — дракона, зверя и лжепророка. Первая интерпретация отталкивается от образа лягушки как существа демонического, вторая — комического. Соответственно в исследуемом фрагменте может быть выражен либо ужас перед дьявольскими силами, либо, напротив, насмешка над ними. **П. В. Башарин** (Москва) на материале коллекции

Галереи искусств Фрир проанализировал образы демонов в персидской Рамаине (1601), обратив особое внимание на трансформацию иконографического канона при укоренении персидской культуры на индийском субконтиненте: мусульманские демоны стали изображаться похожими на индийских асуров и ракшасов. **Г. А. Александров** (Москва) рассмотрел историю традиции *паувау* (колдовства и целительства) в сообществе пенсильванских немцев, переселившихся в XVIII в. из Северной Европы в Америку. Магические практики паувау имеют синкретический характер, в них прослеживаются элементы европейского народного колдовства, отголоски книжной традиции «высокой» магии раннего Нового времени и американские нововведения. При этом, будучи вполне «живой» традицией, паувау менялось на всем протяжении своей истории, а новые элементы появлялись и в XX в. **С. И. Погодина** (Рига) описала апотропеические представления и практики, а также предметы-обереги у горских евреев Дагестана. Основой доклада стали материалы экспедиции 2018–2019 гг., которые докладчица сравнила с наблюдениями А. Ш. Анисимова (1888). **М. М. Каспина** (Москва) проанализировала рассказы о диббуке, обнаруженные в еврейских восточноевропейских письменных источниках XIX в. (хрониках, агиографических текстах на иврите и идише), предложив классификацию сюжетов и мотивов, связанных с еврейскими представлениями о вселении злого духа в человека и о его изгнании. Психиатр **И. Зислин** (Иерусалим) описал клинический случай, в котором содержанием бреда пациентки стали фольклорные представления. Главным «действующим лицом» психоза на всем протяжении лечения (три года) был черт, живущий со своей семьей «в Замкадь». Основываясь на анализе локального психопатологического феномена, докладчик представил взаимоотношение культурных, личностных и биологических факторов, сыгравших роль в формировании «чертовского бреда».

Третий день конференции открыли доклады этнолингвистической тематики. **Е. Е. Левкиевская** (Москва) рассмотрела варианты соотношения таких единиц мифологической системы, как персонаж и функция. Опираясь на работы Казимира Мошиньского, она отметила, что в мифологическом образе одни мотивы являются главными, другие — второстепенными; что мотивы относительно независимы от персонажей и способны странствовать в традиции; что мы можем говорить не только о разном месте мотива в структуре мифологического образа, но и о его полисемии. Три следующих доклада были посвящены этнолингвистическим проблемам на материале финно-угорской мифологии.

Ю. А. Шкураток и **А. В. Кротова-Гарина** (Пермь) рассказали об опыте лексикографического описания коми-пермяцких мифологических персонажей в новом издании («Материалы по коми-пермяцкой демонологии», 2020), содержащем публикации быличек на коми-пермяцком языке с переводом на русский, а также словарь коми-пермяцких мифологических персонажей. Докладчицы проанализировали принципы отбора названий персонажей, структуру словарной статьи и другие лексикографические нюансы.

Г. Ю. Устьянцев (Москва) рассмотрел различные ипостаси *овды* — мифологического персонажа марийского фольклора. В разных локальных традициях овдой могут называть: 1) женский природный дух, обитающий в «пограничных» пространствах (оврагах, лесах, горах), 2) группу вредоносных женских персонажей, владеющих колдовскими практиками, 3) мифический народ, живший на земле марийцев в условное «историческое время» или соседствующий с ними по сей день. Визуальная, гендерная и функциональная характеристика персонажа варьирует в зависимости от его локальных интерпретаций.

М. А. Ключева (Йошкар-Ола) сделала обзор мифологической лексики в марийских народных играх, дав этимологическую справку к каждой лексеме. Особое внимание докладчица уделила тюркизму *вувер*, *увер* 'ведьма, упырь'. В системе марийской демонологии этот персонаж — универсальное обозначение многоликого зла, и игровой материал обнаруживает это не менее отчетливо, чем жанры вербального фольклора. Анализ лексемы и концепта «упырь» продолжил доклад **Дж. Майелло** (Прага), проследившего, как праславянский **opirь*, известный по древнерусским источникам, становится *вампиром* современной массовой культуры через посредство литературных журналов XVIII в. и далее через европейскую литературу, кинематограф, Интернет. Докладчик, в частности, сосредоточился на некоторых неправильных методологических подходах, когда последующая эстетическая или научная парадигма анахронично применялась к предшествующим представлениям о вампирах.

Последний блок докладов был посвящен демонологии народов Центральной и Северной Азии. **В. Пунзи** (Неаполь/Тарту) рассказала о ритуале изгнания демонов из домашнего пространства у тибетского народа миньяк. Этот ритуал, который докладчица наблюдала во время полевой работы, восходит к до-буддистским верованиям и практикам. **К. Д. Бхутиа** (Тарту), также на основе своих полевых материалов, описала ритуал тибетского народа бхутиа, когда вред врагу (проклятия, болезни) причиняется посредством подкупа божеств. **К. Жакму** (Париж) на основе полевых материалов,

собранных им в 2005–2017 гг., рассмотрел, как на протяжении XIX–XXI вв. у народов Алтая эволюционировал образ духа горлового пения *кай ээзи*. Докладчик отметил особое влияние на этот процесс бурханизма (начало XX в.) и современной глобализации. **А. А. Соловьева** (Москва/Тарту) на базе полевых исследований в Монголии в 2006–2019 гг. проанализировала мотив разрушенной святости, оказавшийся крайне востребованным в контексте (пост)социалистического фольклора. Докладчица уделила особое внимание «гневным святыням», когда оскорбленное божество проявляет себя демоническим образом. **Д. А. Носов** (Санкт-Петербург) на основе архивных материалов монголоведа В. А. Казакевича (1923–1925) рассказал о том, как культ духов-хозяев местности использовался в политико-административной практике первых лет Монгольской Народной Республики. Именно знания правил взаимодействия с духами-хозяевами каждой конкретной местности являлось определяющим при разделении территорий между бурятами-переселенцами и местными жителями — халха (монголами). Отсутствие подобных знаний становилось маркером «чужого» и основанием для недопуска к хозяйственному использованию территории. **С. С. Макаров** (Москва) проанализировал, как в современных якутских медиа формируется нарратив о шамане и какой перлокутивный эффект имеет подобный медиатекст. В основе доклада лежал недавний кейс — медианарратив начала 2020 г. о шаманской болезни якутской девушки, известной певицы и модели. Одержимость родовыми духами, призванными героиню к шаманству, привела, согласно нарративу, к ее гибели в 2015 г. Докладчик отметил, что традиционные якутские нарративы о шаманах посвящены магическим специалистам прошлого и воспринимаются как легенды, не имеющие связи с настоящим; в данном же случае помещение шаманского нарратива в актуальный контекст и ассоциирование его с публичной персоной создают ощущение когнитивного шока и сильного эмоционального вовлечения. В этой ситуации интересно наблюдать предпосылки возникновения культа погибшей певицы, а также рост интереса к шаманской мифологии и практикам среди современных носителей якутской традиции. **Д. Ю. Доронин** (Москва) на основе своих полевых материалов 2011–2020 гг. рассмотрел, как трансформируются образы алтайских мифологических персонажей и мотивы историй о встрече с ними в рассказах христиан-евангелистов (этнических алтайцев и теленгитов, обратившихся в протестантизм).

Закрытие конференции представляло собой онлайн-дискуссию по основным проблемам изучения демонологии, выдвинутым докладчиками.

Программа конференции, тезисы докладов, видеозаписи выступлений размещены на сайте ЦТСФ РГГУ¹.

Справедливости ради упомянем доклады, которые были заявлены на конференцию, но не могли быть прочитаны по техническим причинам. **О. В. Белова** (Москва) рассматривает материалы смоленского следственного дела 1816 г. о якобы поселившемся в доме крестьянина «нечистом духе», сопоставляя его со смоленским же этнографическим описанием 1927 г. Оба кейса организованы по одному сценарию: группа сговорившихся лиц инсценирует действия нечистой силы в доме, привлекая таким образом внимание односельчан с выгодой для себя, а затем их разоблачают представители духовной (в 1816 г.) или светской власти (в 1927 г.). **Л. Н. Виноградова** (Москва) рассказывает о карпатоукраинской версии происхождения домашнего черта-помощника, имеющего птичьи лапы; эта особая разновидность чертей происходит от душ умерших некрещеных детей. **А. В. Махов** (Москва) анализирует жесты, посредством которых в средневековом искусстве дьявол обозначает обладание грешником. Их можно разделить на «жесткие», откровенно агрессивные, и «мягкие». Автор сопоставляет это разделение с оппозицией двух стратегий дьявола, формулируемой во многих богословских текстах: дьявол может действовать, либо открыто принуждая, либо тайно соблазняя. **Л. В. Франгулян** (Москва) рассматривает функции дьявола, демонов и других адских существ в коптских мученичествах.

По итогам научного форума будет опубликован очередной, девятый выпуск ежегодного альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система» (отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2020). Следующая конференция запланирована организаторами на 2022 г., и будем надеяться, что при ее проведении будут использованы преимущества и офлайн-, и онлайн-форматов.

Примечания

¹ URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2020_demonology6_prog.pdf; http://www.ruthenia.ru/folklore/2020_demonology6.pdf; <https://cloud.mail.ru/public/21Mr/4yG3cMP3E>.

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

Материал подготовлен в Российском государственном гуманитарном университете в рамках Госзадания Минобрнауки России, проект FSZG-2020-0019 «Этническая семиотика и семиотика культуры: историкогеография и современные подходы» (регистрационный номер АААА-А20-120070890028-5).

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА
«ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2020 Г.

СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Алпатов С. В. Детский фольклор этноконфессионального анклава (с. Ивановка, Республика Азербайджан) — 3, с. 37–41.

Антонов Д. И., Рычкова Н. Н. Веники и восковые младенцы: вотивная традиция на Родосе — 1, с. 20–23.

Бакулева О. А. Защитная магия полслеродовых обрядов на острове Кефалония — 1, с. 15–18.

Балакин А. Ю. Домашний музей Эльзы Корякиной в селе Долгощелье — 2, с. 11–13.

Баранова О. Г. Коллекции по традиционной культуре поморов в Российском этнографическом музее: история комплектования — 1, с. 24–28.

Баранова О. Г. Поморские промысловые орудия труда в коллекции Российского этнографического музея — 3, с. 44–47.

Бардовская У. К., Макишакова Т. А. Отголоски культа Пахомия Нерехтского в культурно-языковом сознании жителей Нерехтского района Костромской области — 2, с. 18–21.

Белова О. В. Частушки о гибели самолета «Максим Горький» из собрания Государственного архива Смоленской области — 1, с. 36–39.

Беляева К. С., Манака Я. В. Дуб в поверьях, приметах, обрядах, представлениях тамбовских крестьян — 4, с. 23–27.

Березович Е. Л., Леонтьева М. О. «Чемер» и «утин»: заболевания поясницы и практика лечения — 2, с. 25–28.

Березович Е. Л., Малькова Я. В. «Калечина-малечина, сколько часов до вечера»: что общего между детской игрой, кикиморой и солнечными часами? — 2, с. 21–24.

Блинова Е. Ю., Лоскутова Д. Н. «Чемер» в мифологических представлениях и медицинской практике тамбовских крестьян — 4, с. 19–23.

Болгарская сказка в записи Н. И. Толстого. Перевод и комментарий С. М. Толстой — 3, с. 19–20.

Бутов И. С. «По имеющимся сведениям в некоторых местностях империи появились воздушные аппараты» — 1, с. 32–36.

Валуев Д. В. Две кражи 1923 года: из истории православных и иудейских храмовых ценностей Смоленска — 1, с. 49–52.

Голева Т. Г. Из вербальной магии коми-пермяков — 2, с. 4–7.

Гордиенко О. В. Сказки Сергиевых Гор — 2, с. 2–4.

Дыбо В. А. Из семейных воспоминаний о 1930-х гг. и о войне. Публикация А. С. Крыловой — 1, с. 39–42.

Ершов В. П. «Самый обыкновенный поход» (находки 1960-х гг. из Красной Сельги в коллекции Межвежьегорского краеведческого музея) — 3, с. 48–51.

Запорожец В. В. Детство и фольклор: записи 1980–2010 гг. — 3, с. 41–43.

Иванова А. А. «У нас ведь тут страна Икотия...»: магические практики Пинежского района Архангельской области — 2, с. 8–11.

Иванчик Кутин Б., Кенда-Еж К. «Сказка для взрослых», записанная в 1872 г. в с. Чигинь в Словении. Перевод со словенского М. В. Ясинской — 3, с. 16–19.

Игнатъев Д. Д. Святой источник в Себеже: нарративы о происхождении и формы почитания — 3, с. 5–8.

Из пошехонских материалов. Приметы и поверья. Публикация В. В. Запорожец — 1, с. 5–6.

Каяниди Л. Г. В. С. Баевский и структурно-семиотическая фольклористика — 2, с. 44–47.

Кишкина В. А., Мещерякова О. В., Краснова Е. А. Материалы для сюжетно-мотивного указателя рассказов о снах — 4, с. 5–6.

Климова К. А. Народная мифология острова Кефалония — 1, с. 9–12.

Ковалевская С. С. Обряд «крещения за умерших» у членов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней и связанные с ним сновидения — 4, с. 10–11.

Козырев О. С. Из свадебной обрядности Поветлужья — 3, с. 25–27.

Корепова К. Е., Осмирко Т. Н. Фронтальной песенник Ивана Гавриловича Смирнова (1940-е гг.) — 2, с. 41–43.

Корсак А. И. События Великой Отечественной войны в устной истории Белорусского Подвинья — 4, с. 34–36.

Краснова Е. А. «Будто кусты малины её голосом говорят»: образы умерших в фольклорных рассказах о снах — 4, с. 9–10.

Кучко В. С. Лексические архаизмы Костромского Поволжья в этнолингвистическом освещении — 2, с. 28–30.

Лазарева А. А. В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах? — 4, с. 2–5.

Лённгрен Т. П. Песенный репертуар Клавдии Барановской — 1, с. 53–57.

Лобач В. А. Этнографические исследования в Полоцком государственном университете: опыт, итоги, перспективы — 4, с. 32–34.

Лойтер С. М. Детский фольклор от Ирины Федосовой — 3, с. 35–37.

Лопатин Г. И. Рассказы о чудесах св. Николая (Гомельская область) — 1, с. 2–5.

Лоскутова Д. Н. Испуг в традиционных представлениях крестьян Тамбовской области — 4, с. 27–31.

Махрачев Г. С., Махрачева Т. В. «На Николу сеют просу...»: дни Николая Угодника в народном календаре Тамбовской области — 4, с. 12–16.

Махрачева Т. В., Шлыкова М. А. Иван Купала в Тамбовской области — 4, с. 16–19.

Мещерякова О. В. «Этот мужчина стал превращаться в чёрта»: образы сновидений, предвещающие опасность — 4, с. 6–8.

Мороз А. Б. Локальный текст приграничного города Себежа — 3, с. 2–5.

Овсейчик В. Е. Этнические группы северной Беларуси в представлениях белорусского населения — 4, с. 37–40.

Осмирко Т. Н., Корепова К. Е. «Мы с товарищем вдвоем и сыграем, и споем...»: частушки из собрания Народного фольклорно-этнографического музея г. Шахунья — 2, с. 37–41.

Осмирко Т. Н., Корепова К. Е. Фольклорные материалы в фондах Народного фольклорно-этнографического музея г. Шахунья — 2, с. 31–36.

Пальцов С. Ю., Шилкин В. А. Обряд «Дарёнушка» в с. Стрельноширокое Волгоградской области — 1, с. 6–7.

Песецакая А. А. «Две красные лапки, два крыла»: свадебная обрядность горных марийцев (середина XX — начало XXI в.) — 3, с. 28–34.

Петров Н. В. Брюки, аэростаты и ночевки в метро: война в личных нарративах и семейной памяти москвичей — 1, с. 42–46.

Петрова Н. С. «Тайные комнаты» Москвы — 1, с. 46–48.

Петрухин В. Я. Археология, фольклор и славянское язычество — 3, с. 52–54.

Сказки из Западной области в записях 1930-х гг. Подготовка текстов к публикации Е. А. Кочановой, предисловие Л. Л. Степченкова, комментарии О. В. Беловой — 3, с. 20–24.

Сумко Е. В. Культура жизнеобеспечения послевоенной белорусской деревни (по материалам устной истории Витебщины) — 4, с. 41–44.

Сурикова О. Д. Женские праздники Костромского Поволжья — 2, с. 14–17.

Толкачева М. А. Особенности свадебной обрядности в Себеже: посещение достопримечательностей — 3, с. 8–12.

Фролова Е. Е. «А получилось так...»: истории Валентины Ивановны Страховой — 3, с. 12–15.

Чёха О. В. Кефалонийские магические практики — 1, с. 12–15.

Чёха О. В., Белова О. В. О своеобразии культуры греческих островов — 1, с. 9.

Шангина И. И. «Деревня настоящего и Деревня будущего»: первый опыт создания в России музея-скансена — 1, с. 28–31.

Шилкин В. А. Оповещение о девичьей «честности» в свадебном обряде Волжского Понизовья и Подонья — 3, с. 27–28.

Шилкин В. А. Троицкое заговенье в Среднеахтубинском районе Волгоградской области — 1, с. 7–8.

Яхонтова Я. Б. Маленичный карнавал в кефалонийских деревнях — 1, с. 19–20.

ВЫСТАВКИ

Мадлевская Е. Л., Островский А. Б. Выставка Российского этнографического музея «В лесах и на горах: быт старобрядцев Поволжья» — 4, с. 45–49.

ЭКСПЕДИЦИИ

Белова О. В., Мороз А. Б., Ясинская М. В. Экспедиции на польско-белорусское пограничье — 2, с. 53–58.

Бутов И. С. «Будзе законна вайна»: белорусские материалы о предвестиях Великой Отечественной войны — 2, с. 48–51.

Бутов И. С., Гайдучик В. Н. Белорусские «погодные камни» — 1, с. 58–60.

Захарова А. Л. «Вождение сулы» в Злынковском районе Брянской области — 3, с. 55–58.

Пилипенко Г. П., Ясинская М. В. Традиционное ткачество в Малоритском районе Брестской области — 4, с. 53–56.

Сорокина С. П. Современное состояние обряда «Маланка» в Окницком районе Молдавии — 3, с. 58–62.

Федосова К. А. Названия ветров в русских селах Бурятии — 4, с. 50–53.

Чайкина М. А. Рассказы о предзнаменованиях войны в Себежском районе Псковской области — 2, с. 51–53.

ЮБИЛЕИ

Данченкова Н. Ю. Рыцарь этноинструментоведения. К 70-летию О. В. Гордиенко — 1, с. 61.

Петрухин В. Я. К юбилею главного редактора — 2, с. 59.

Хаджим С. О. Знакоу абхазских нартов — 60 лет — 3, с. 63.

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Алпатов С. В. Фольклорные ипостаси религиозного искусства — 1, с. 64–65.

Ахметова М. В. Советские страхи в зеркала фольклора — 2, с. 64–66.

Бальзамо Е. Энциклопедия этиологических сюжетов восточнославянского фольклора — 4, с. 60–61.

Белова О. В. Этнографические выпуски журнала «Край Смоленский» — 3, с. 65–68.

Виноградова Л. Н. Низшая мифология украинцев восточной Словакии — 2, с. 60–62.

Добровольская В. Е. Материалы IV Всероссийского конгресса фольклористов — 3, с. 64–65.

Попок Е. Л. Аудио- и видеозаписи Музея-заповедника «Кижи» — 2, с. 62–64.

Строганов М. В. Фольклор в рукописях первой трети XX в. — 4, с. 61–63.

Толстая С. М. Категория родства и картина мира архангельской деревни — 1, с. 62–64.

Толстая С. М. Свод материалов по полесской народной демонологии — 4, с. 58–60.

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 65–66; 2, с. 67; 3, с. 68–69; 4, с. 64.

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Иванова Т. Г. Джеймс Бейли (1929–2020) — 4, с. 57–58.

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Жуланова Н. И. Научный семинар «Ракурсы этноинструментоведения. Музыкальный инструмент и инструментальная музыка в традиционных культурах» — 2, с. 70–72.

Карпунина А. А. Конференция «Монголы: традиции и современность» — 1, с. 69–70.

Лазарева А. А. Конференция «Антропология сновидений» — 4, с. 65–67.

Минёнок Е. В. Конференция «Актуальные вопросы современного краеведения: новые подходы и направления» — 3, с. 70–72.

Ромодин А. В., Возжаева Е. И., Альмева Н. Ю. Конференция «Традиционная культура: музыка, танец, театр, обряд» — 2, с. 68–70.

Харькова С. Ю. Рябининские чтения-2019-1, с. 67–69.

Христофорова О. Б. О демонах старых и новых: конференция «Демонология как семиотическая система» — 4, с. 67–70.

Христофорова О. Б. III Чтения памяти Е. С. Новик — 1, с. 71–72.

Ясинская М. В. Содержание журнала «Живая старина» за 2020 г. — 4, с. 71–72.

Подготовила
М. В. Ясинская,
канд. филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)



Уважаемые коллеги!

В 2021 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Похоронно-поминальная обрядность»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Мифология народов мира»
- «Региональная топонимия и фольклор»
- «Региональный фольклор»
- «Фольклористика в научных центрах»
- «Изобразительный фольклор»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, обзорам и рецензиям книжных новинок, обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355
Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции **М. В. Ясинская**
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», 2020

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.
Подписано в печать 00.00.20
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 000.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



Студенты Полоцкого государственного университета возле Чертова камня (д. Велец Глубокского р-на). 1998 г. Фото В. А. Лобача



Татьяна Александровна Ходикова (д. Светличаща Полоцкого р-на) рассказывает участникам экспедиции о послевоенном быте. 2017 г. Фото В. А. Лобача



Молодежь д. Язно Миорского р-на собирается на вечеринку. Начало 1950-х гг. Фото из семейного архива Ф. В. Александровской



Крестный ход в день Осингородокской иконы Божией Матери (15 июля) в д. Осингородок Поставского р-на. 2012 г. Фото В. А. Лобача



В этом номере журнала мы представляем Центр устной истории и полевых исследований Полоцкого государственного университета (Республика Беларусь). Читайте публикации сотрудников этого научного центра, основанные на материале Витебской области, на с. 32–44



Наводнение 1951 г. в г. Дисна. Фото из архива Дисненского музея истории



Композиция «Искусство поволжских кустарных промыслов». Детские стульчики с сюжетной городецкой росписью



Композиция «Символы старообрядческой православной традиции». Деревянные резные иконы с сюжетом «Голгофский крест»



Композиция «Символы старообрядческой православной традиции». Лестовки, декорированные в технике золотного шитья и вышивки шерстяными нитями (Семёновский уезд Нижегородской губ.)



Сцена «Посиделка в скиту». Короб с плетеными поясами

Выставка «В лесах и на горах: быт старообрядцев Поволжья» (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург). Фото О. И. Ганичевой

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- О. В. Чёха (Москва). Новогреческие народные легенды о происхождении лунных пятен
- Б. В. Меняев (Элиста). Фольклор сарт-калмыков Киргизии в современных записях
- А. Г. Берман (Чебоксары). «Благовременное покаяние»: визуализация хлыстовского ритуала
- Лю Ху (Москва). Мифологические персонажи провинции Шаньдун



Сцена «Посиделка в скиту». Подушка и коклюшки для кружевоплетения