

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2009

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





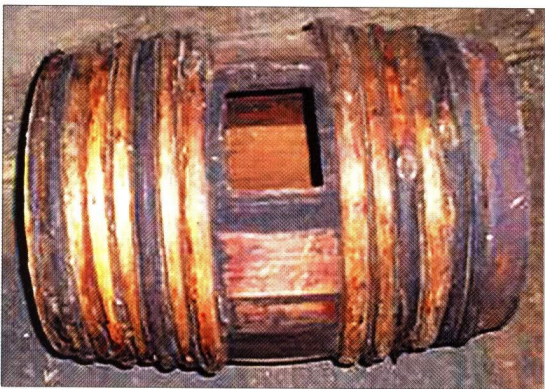
Ушаты для переноски воды, грибов, ягод и т.д.



Стойны для хранения воды



Квашёнка для хранения продуктов, приготовления теста и т.д.



Лагунёк для воды или браги



Чаны для посола рыбы

В рубрике «Быт—символ—вещь» мы публикуем статью А.О. Поповой, где рассматривается бондарная посуда из карельского села Нюхча — бытовая, промысловая и мерная: шайки и ведра, ушаты и лагунки, бочки и ступы. Об изделиях рук нюхотских бондарей читайте на с. 5—8.

Фото автора



Восьмерик (мера зерна для посева)



Подойник. На дно уложены ветки можжевельника для бактерицидной обработки посуды

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(63)2009
**Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре**

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. Каргин

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
(Государственный контракт № 864-01-
41/02-АИШ от 27 апреля 2009 года)

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (499) 245-2205, 245-2079
факс: (499) 246-9323

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати
и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 01.09.2009. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 135. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ОНО «Типография Россельхозакадемии»
115598, Москва, ул. Ягодная, д. 12

Рукописи не возвращаются. При перепечатке
ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2009

На 1-й стр. обложки: В.А. Елишенков (г. Горо-
ховец). «Птицы». Фото А.Г. Кулешова
На 4-й стр. обложки: Вверху: В.А. Елишен-
ков (г. Гороховец). Рельефная композиция
«Лиса и журавль». Внизу: В.Н. Антонов
(д. Лопатино, Муромский р-н, Владимирская
обл.). «Сова». Фото А.Г. Кулешова

СОДЕРЖАНИЕ

БЫТ—СИМВОЛ—ВЕЩЬ

- В.П. Ершов.* «Маленький, горбатенький...»
(орнаментированные серпы на Русском Севере) 2
А.О. Попова. Бондарная посуда поморского села Нюхча 5
Б.Н. Морозов, Р.А. Симонов. Пермские пасы и письменность св. Стефана 9
А.Г. Кулешов. Мастера-резчики Владимирской земли 13
А.Д. Назаркин. Игрушка-волокуша для игры «в обозы» 17

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- Ю.А. Крашенинникова.* Скотоводческая магия русского населения села Лойма ... 18
О животноводческой обрядности в белорусском народном календаре.
Публикация *Г.И. Лопатина* 21
С.Ю. Неклюдов. Каменный человек в пещере 24
Т.В. Кирюшина. Вьюнишний обряд Среднего Поволжья 27
А.А. Курочкина (Чикалова). Обряд окликивания молодых на Нижегородчине 32
В.Б. Колосова. Цветы в обряде: к вопросу о чете и нечете 35

ПРАЗДНИК В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Д.А. Ляпин.* Русские праздники зимнего цикла в XVII в.
(по материалам кабацкой явочной книги г. Ельца 1615—1616 гг.) 38
А.В. Тугорский. Заметки об обычае «фюля» в Лешуконском районе 41
М.Д. Алексеевский, И.В. Козлова. «Праздник не праздник, а так...» 43

ХОРЕОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР

- А.М. Мехнецов.* Архаические формы русской хореографии 46
Т.Б. Варфоломеева, Н.А. Козенко. Танцевальный фольклор
белорусов как система 48
Г.Ф. Богданов. Как заморская фигура «шен» стала русской «шиной» 52
В.С. Бахтин. Танцевальные припевки 56

ЭКСПЕДИЦИИ

- «Чтение у гроба» из Липецкой области.
Публикация *М.В. Бервенгиса, Д.А. Ляпина* 58
Из чебоксарских записей. Публикация *В.В. Запорожца* 58

ЮБИЛЕИ

- К 70-летию Арво Крикманна 62
К 70-летию Ежи Бартминьского 63
К юбилею А.Ф. Некрыловой 64

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- С.М. Толстая.* Болгарский «родинный текст» в балканском контексте 65
С.М. Лойтер. Фольклорная традиция Заонежья в биографиях исполнителей 67
Т.Г. Иванова. Электронный атлас «Традиционная культура Пинежья» 69
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии,
этнолингвистике 71

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- О.В. Трефилова.* XIII Толстовские чтения 71

В.П. ЕРШОВ

«МАЛЕНЬКИЙ, ГОРБАТЕНЬКИЙ...»

(орнаментированные серпы на Русском Севере)

В музее при районной школе-интернате № 4 г. Медвежьегорска (Карельская АССР), в которой я работал в 1960—1974 гг., хранилась старообрядческая икона «Пророк Захария» (XVIII в., из Выгореции): молодой святой, без бороды, с серпом в поднятой руке. Серп был необычным — орнаментированным. Пророк Захария, из 12 «малых пророков», жил за 500 лет до рождения Христа, во времена персидского царя Дария Великого (Зах. 1: 1). Захария называется Серповидцем, поскольку, согласно житию, в пророческом сне он увидел летящий по воздуху огромный свиток, изогнутый в виде серпа¹. Однако в Библии, в Книге пророка Захарии, говорится только о свитке: «И опять поднял я глаза мои и увидел: вот, летит свиток <...> длина его двадцать локтей, а ширина десять локтей» (Зах. 5: 1—2). Дело в том, что Септуагинта (перевод Ветхого Завета на греческий язык, сделанный в III в. до н.э.) переводит еврейское слово *meghilla* 'свиток' как *maggal* 'серп', «откуда и пророк получил наименование "серповидца"»².

Но почему серп с орнаментом? Фантазия художника? А может быть, все серпы раньше орнаментировались? В нашем музее было несколько десятков серпов, от старых, ломаных, ржавых, с деревянными и берестяными ручкам, до современных. С помощью учеников я привел эти орудия крестьянского труда в порядок. И действительно, часть старых серпов была с орнаментами.

Сейчас, перечитывая полевые записи наших школьных поездок по деревням, я обнаружил небольшую программу по сбору этнографических материалов в Карелии. Она включала вопросы:

1. Где покупали серпы? 2. Кто ковал серпы. Фамилии мастеров? 3. Какие обряды были в связи с первой жатвой? 4. Какие были запреты в использовании серпов? 5. Была ли обрядовая одежда у жницы? 6. Использовали ли рукавицу при жатве?

Мой энтузиазм в освоении этнографии был попыткой разнообразить уроки географии и не всегда находил понимание у суровых методистов из центра. Сейчас понимаю, как много

упущено, какие возможности для этнографических исследований открывались в то время. Большинство заонежских деревень, в которых мы побывали, уже не существует. Но даже эта простенькая программа была частично реализована: мы собрали большую коллекцию серпов, записали имена кузнецов, ковавших косы и серпы (в д. Кармасьга — Иван Андреевич Германов, в с. Гридино — Федор Александрович Васильев, в Плаккаваарах — Федор Тилкуев), попутно собрали сведения об иконописцах, столярах. Почти в каждой деревне жили отменные мастера-резчики по бересте, дереву, которые делали сани, кибитки, лодки; а также гончары. Были даже изобретатели деревянных велосипедов и самолетов...

Когда в Медвежьегорск по распределению приехал выпускник Ленинградского художественного института им. Репина Владимир Попов, я обратился к нему с просьбой скопировать орнаменты серпов.

Уже работая в Петрозаводске в педагогическом университете, я стал собирать материалы для университетского музея «Духовная культура Карелии». И снова в поле зрения попали серпы с орнаментами. Один из них, с изображением зерен, я нашел в антикварном магазине. Два других, найденные и зарисованные студентами Карельского гос. пед. университета, были современными, фабричной работы и даже со знаком



Фрагмент иконы «Св. пророк Захария Серповидец». XIX в. С. Данилово (бывшая Выго-Лексинская обитель), Медвежьегорский р-н, Карелия. Медвежьегорский музей, № 13. Рис. В. Попова

качества и указанием цены на алюминиевом кольце (1 руб. 20 коп.); орнамент представляет гравированные штриховые линии на рабочей поверхности серпов, имитирующие колосья.

Серп — древнейшее сельскохозяйственное орудие. У одних народов он появился раньше, у других — позже, но в новом тысячелетии он был известен практически всем. Были серпы кремнёвые, из рога горного барана, меди, бронзы и железа. Серпы имели разную форму лезвия, были гладкие,



Серп. С. Кенозеро, Архангельская обл. Медвежьегорский музей, № 1236. Рис. В. Попова



Серп с орнаментом из косых крестов на верхней части нерабочей поверхности, ручка деревянная. Д. Кереть, Поморье. Медвежьегорский музей, № 1749. Рис. В. Попова

ВИКТОР ПЕТРОВИЧ ЕРШОВ, канд. пед. наук; Карельский гос. пед. ун-т (Петрозаводск)

без зубцов, детские и взрослые. Вероятно, в древности серпы представляли собой ценность: они часто встречаются в археологических раскопках, нередко клады, состоящие из серпов наряду с монетами, золотом и украшениями³. Часто находят серпы при раскопках древнекарельских могильников, в женских захоронениях⁴.

В то время как исследователи обращались к истории и технологии изготовления серпов, типологии серпов, их реставрации, бытованию серпов у разных народов⁵, орнаментированные серпы не рассматривались, за исключением отдельных упоминаний. М.Р. Рахимов упоминает серп из Самарканда со штампованным орнаментом: на одной стороне — цепочка перемежающихся горизонтальных линий и овалов; одно звено этой цепочки — две горизонтальные линии и между ними овал. На другой стороне серпа изображена одна горизонтальная и две пересекающих ее в виде косоугольного креста линии⁶. Другой самаркандский серп-«урак», орнаментированный выпуклыми овалами на лицевой стороне, описывает Л.А. Фирштейн⁷. А.В. Арциховский, описывая современные серпы, уточняет: «Владимирская губ., фабрика Владимирского ГСНХ. Магазин Мосгубсельсклада. Орнамент из овалов и кружков» или «орнамент из овалов и звездочек», «без орнамента»⁸.

У населения Олонецкой губернии серп был основным орудием уборки урожая. Он упоминается в пословицах, поговорках, песнях. Карельские загадки

о серпе обыгрывают его форму и функцию: «Спереди изогнуто, сзади изогнуто, так изогнуто, что и не отгадаешь», «Горбатый волк поле очищает», «Кривой, изогнутый, все поля очищает»⁹.

Магия серпа в Олонецкой губернии — часть общей финно-угорской культуры. Среди обрядов, связанных с уборкой урожая, большое внимание уделялось серпу. У вепсов в честь окончания уборки каждой зерновой культуры проводился праздник: готовили «пряженые пироги», самая большая икона в красном углу украшалась пучком первых сжатых колосьев, перед ней ставили серп и один из испеченных пирогов, произнося: «В нашем доме, в нашей семье, чтоб хлеб всегда был здесь — около икон»¹⁰.

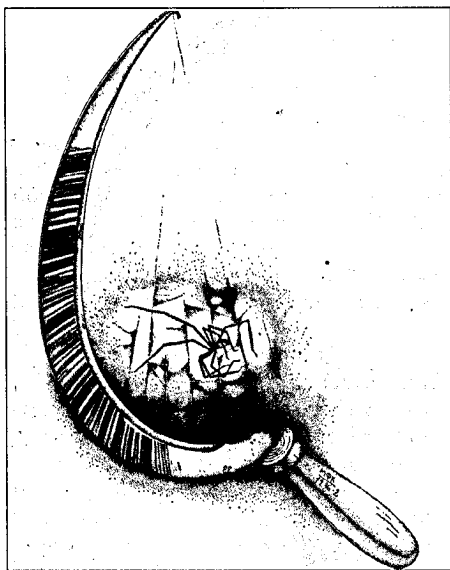
У шимозерских вепсов возвращение семьи с жатвы сопровождалось следующим ритуалом: хозяйке вешали на шею серп со словами: «Или пироги делай, или голову отрубим»¹¹. У южных карел «пришедший с поля жнец клал хозяйке серп на спину и спрашивал: "Пироги даешь или шею отрезать?"» (были и другие похожие формулы)¹².

У вепсов в день окончания жатвы обрядовые блюда носили названия «серповый пирог», «серповая каша», «серповый сыр» и т.д. «Серповые» блюда известны и народу коми («каша серпа»)¹³. У карел летом перед жатвой пекли «пирог серпа», а во время жатвы серп оставляли на поле, так как считалось, что от этого будет легче жать на следующий день¹⁴. Праздничные блюда готовили с серпом на шее, например,

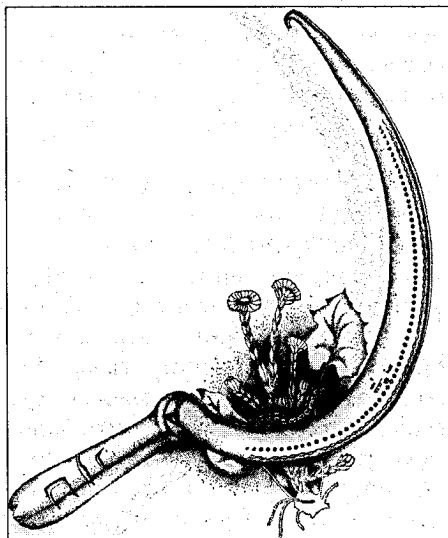
в Йоутса, «когда рожь и яровые были сжаты, крестьянка вешала все серпы себе на шею и говорила: "Ну, теперь все серпы на шею", затем, не снимая их, варила кашу и говорила, что теперь каша стала "серповая"»¹⁵. В Каави крестьянин подвешивал серп к поясу крестьянки с помощью прута, срезанного этим же серпом в лесу¹⁶. (Схожие обряды известны и другим земледельческим народам, например, у таджиков в Вахане и Ишкошме завершение жатвы сопровождалось обрядом, когда земледельцу на шею вешали серп и не снимали его, пока он не пообещает угощения¹⁷).

Как у русских, так и у карел к окончанию жатвы были приурочены гадания с серпом: жницы бросали серпы через голову и наблюдали, куда те упадут. У карел, если серп втыкался в землю, это означало, что жница проживет долго, если втыкался боком, то она скоро умрет или заболеет¹⁸. У русских серп, упавший дальше других, сулил молодой жнице скорый брак, а старой — смерть¹⁹. Всё это свидетельствует о том, что серпу приписывалась магическая сила.

В Заонежье серпы использовали как апотропеическое средство во время эпизоотий: две или три обнаженные вдовы с иконами и серпами на заре обходили деревню (т.е. замыкали деревню в магический круг), серпы, таким образом, выступали как орудия устрашения болезни²⁰. В Карелии при затяжной болезни умирающего, чтобы ускорить конец или отогнать смерть, под солому, на которой лежит больной,



Серп с орнаментом на рабочей поверхности в виде вертикальных, слегка наклонных полос, состоящих из пирамидальных «зернышек». Д. Калозеро (ныне не существует), Медвежьегорский р-н, Карелия. Медвежьегорский музей, № 1236-2. Рис. В. Попова



Серп с орнаментом на верхней части рабочей поверхности: веревочка из зерен, ниже — поясик из «солнечных розеток»; ручка деревянная с вырезанными инициалами. Д. Калозеро, Медвежьегорский р-н, Карелия. Медвежьегорский музей, научно-вспомогательный фонд, № 1236/5. Рис. В. Попова



Серп с орнаментом на верхней части рабочей поверхности в виде веревочки из ромбиков; ручка берестяная. Д. Кармасельга, Карелия. Медвежьегорский музей, № 228. Рис. В. Попова

подкладывали две косы крест-накрест или серпы. Чудские захоронения на поверхности выкладывались намеренно согнутыми или сломанными серпами, косами и ножами²¹.

Зачем на серпы наносили орнаменты? Известно, что кузнецы еще в древности клеймили свои изделия. Орнаменты на серпах могли также быть знаками принадлежности серпа тому или иному хозяину или иметь обережное значение. По мнению К.К. Логинова, знаки на серпах — «украшение обратной (нерабочей) стороны серпов орнаментом в виде сплошного ряда колосьев (чтобы жать только густые злаки?) или орнаментов из косых крестиков» — имеют магический характер и отражают иррациональные представления кузнецов²². Основным мотивом орнаментов на серпах являются знаки аграрной магии — ромбы, зерно, зерно-штрих, зерно-проросток, поле, засеянное зерном, веревочка из зернышек... Деревянные рукоятки серпов могли украшаться косыми крестами, которые часто можно видеть на других бытовых предметах, на срубах домов, кладбищенских оградах, на вышивках. Знаки аграрной магии встречаются на различных предметах крестьянского быта, на женских головных уборах, на вышивках и на иконах святых, к которым крестьяне обращались в том числе с просьбами о хорошем урожае.

Обнаружилась интересная закономерность: чем сложнее орнамент, тем

больше вероятность, что лезвие серпа гладкое, без зубцов. Это, как правило, серпы старые. Видимо, орнаментированные серпы сохраняли архаические черты древних серпов: гладкие лезвия, берестяные рукоятки, колено изгиба круче, витой носок.

Наиболее сложный орнамент мы видим на серпе с берестяной ручкой № 1236 из Кенозера, найденный в 1960-е гг. Серп кузнечной работы необычен и по форме, и по орнаментации. Он сохраняет архаические черты: лезвие его гладкое, конец витой, колено почти под прямым углом. Аналогов подобных серпов и орнаментов мы не знаем, поэтому его расшифровка предварительная и, возможно, субъективная. Орнамент расположен на верхней, нерабочей поверхности серпа. Делится на две части — верхнюю и нижнюю: сверху, по спинке серпа, тянется зигзагообразная линия, в нижней части (на лезвии) — ель, обращенная вершиной к лунарным знакам, похожим на прорастающие семена, за ними — шестиконечная звезда. Можно предположить, что здесь ель как мировая ось соединяет небесную влагу (зигзагообразная линия) и прорастающие семена нижнего мира²³.

И всё же я не склонен видеть в этих орнаментах одну только магию. Чувство красоты присуще всякому мастеру — вышивальщице, резчику, плотнику, кузнецу. Деревянная ручка серпа обматывалась берестяной лентой,

чтобы удобно было руке, чтобы сидел серп в ладонке плотно, не скользил, да и смотрится такой серп лучше. Конец серпа (острие) обвивался веревочкой.

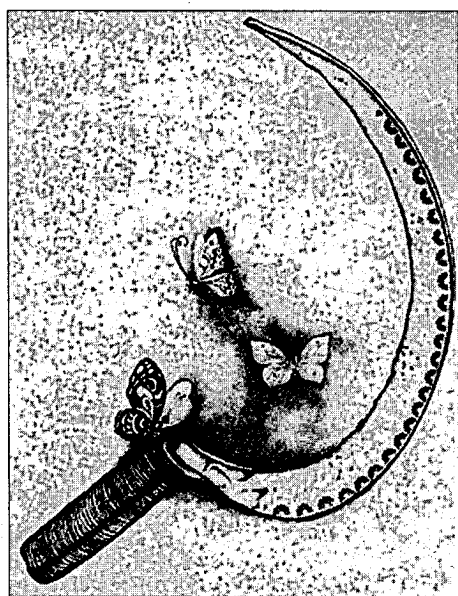
Исследователь декоративно-прикладного искусства Вероника Михайловна Вишневская, с которой мы когда-то сотрудничали, писала мне: «Мне говорили, что многие экспонаты намечены на списание, и в том числе серпы, — наверное, это те серпы, про орнаментку которых вы готовили публикацию? В таком случае их надо забрать!» Позвонил в Медвежьегорский музей: живы-здоровы серпы и ждут своего часа. Затем события в моей жизни, да и в стране, отодвинули мысль о статье. С тех пор прошло более 40 лет. Сейчас близится 50-летие Медвежьегорского музея: некогда небольшой школьный музей стал серьезным муниципальным музеем с большим штатом сотрудников. Пусть эта публикация будет ему подарком.

Примечания

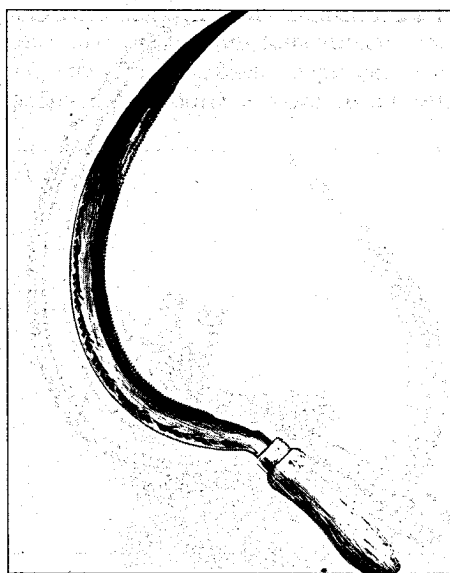
¹ Жития всех святых / Изд. Д. Ступина. М., 1911. С. 85; Дьяченко Г., *протоиерей*. Полный церковнославянский словарь. М., 2001. С. 593.

² Толковая Библия, или комментарий на все священные писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А.П. Лопухина. 2-е изд. Стокгольм, 1987. [Репринт изд.: Пб., 1904—1913]. Кн. 2. Т. 7. С. 400.

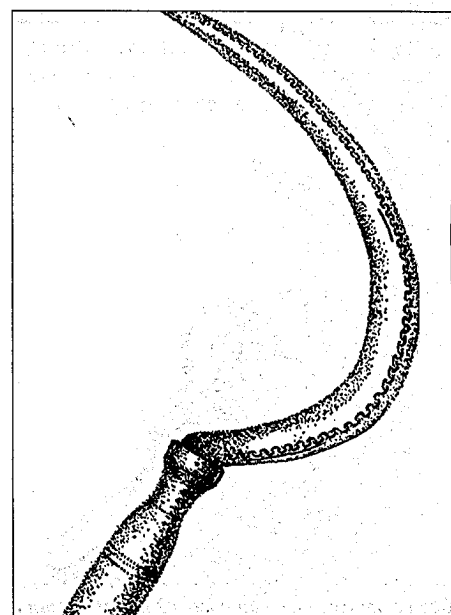
³ См.: Арциховский А.В. К методике изучения серпов // Труды сектора ар-



Серп с орнаментом в верхней части нерабочей поверхности в виде половинок розеток; рукоятка берестяная, наборная. Д. Мягкая Сельга, Заонежье, Карелия. Медвежьегорский музей, № 529. Рис. В. Попова



Серп советского производства со штампованным орнаментом, напоминающим колоски; ручка деревянная, на дюралевом ободке-ограничителе цена и знак качества. Музей духовной культуры Карельского гос. пед. ун-та, № 1087. Рис. В. Кялиновского



Серп с орнаментом на нерабочей поверхности в виде веревочки из полулунных знаков. Начало XX в. Куплен в антикварном магазине г. Петрозаводска. Рис. С. Морозовой

хеологии РАНИОН. Вып. 4, М., 1928. С. 33—42.

⁴ Кочкуркина С.И. Древняя корела. Петрозаводск, 1982. С. 148—149.

⁵ Арциховский А.В. Указ. соч.; Фирштейн Л.А. Земледельческие орудия таджиков и узбеков // Сб. Музея антропологии и этнографии. Вып. 26: Традиционная культура народов передней и Средней Азии. Л. 1970. С. 175—176; Колчин В.А. Черная металлургия и металлообработка в Древней Руси (домонгольский период) // Материалы по исследованию археологии СССР. № 32. М., 1953. С. 89—90; Рахимов М.Р. Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу в дореволюционный период. (Историко-этнографический очерк). Сталинабад, 1957; Мухитдинов И. Жатва и связанные с нею обряды в Вахане и Ишкашме (XIX — нач. XX вв.) // Сов. этнография. 1971. № 5. С. 118—127.

⁶ Рахимов М.Р. Указ. соч. С. 39. Рис. 13.

⁷ Фирштейн Л.А. Указ. соч. С. 175—176.

⁸ Арциховский А.В. Указ. соч. С. 37—38.

⁹ Лавонен Н.А. Карельская загадка. Л., 1977. С. 60.

¹⁰ Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья. Петрозаводск, 1996. С. 105.

¹¹ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. Конец XIX — начало XX в. СПб., 1994. С. 100.

¹² Там же. С. 100 и сл.

¹³ Пименов В.В. Вепсы. М.; Л., 1965. С. 112.

¹⁴ Тароева Р.Ф. Материальная культура карел. М.; Л., 1965. С. 27, 138.

¹⁵ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи... С. 100.

¹⁶ Там же. С. 101.

¹⁷ Мухитдинов И. Указ. соч. С. 125—126.

¹⁸ Тароева Р.Ф. Указ. соч. С. 27.

¹⁹ Винокурова И.Ю. Календарные обычаи... С. 101.

²⁰ Логинов К.К. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья // Культурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 41.

²¹ Кочкуркина С.И. Народы Карелии. История и культура. Петрозаводск, 2004. С. 48.

²² Логинов К.К. Указ. соч. С. 41.

²³ О символике ели см.: Еринов В.П. Ель — дерево мертвых // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения — 2003»). Петрозаводск, 2003. С. 381—391; Он же. Вечнозеленые — вечноживущие (Ель — дерево предков) // Кенозерские чтения. Материалы Первой Всерос. науч. конф. Архангельск, 2004. С. 83—99; и др.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 09-04-42401 а/С)

А.О. ПОПОВА

БОНДАРНАЯ ПОСУДА ПОМОРСКОГО СЕЛА НЮХЧА

Свою работу дедам и прадедам, мастерам бондарного дела посвящаю

Наша семья изучает историю родного края, быт, обычаи и обряды поморов. Дома в сундуке бережно хранится приданое от прабабушки Анны: полотенце, повойники, сарафан, брошки, шаль, подвесы, вязаная скатерть. Прадед Андрей Степанович шорничал, бондарил, сапожничал, готовил сельскохозяйственный инвентарь, шил лодки и передал всё семейное мастерство моему дедушке Сергею Андреевичу.

У наших односельчан очень часто можно встретить изделия, сделанные руками моих деда и прадеда: уздечки, шлеи и хомуты, дровенки и дровни, косы, вилы и грабли, шайки, квашонки, ушаты и многое другое. У дедушки Сергея Андреевича было пять дочерей, некому было передать семейное мастерство, только у каждой из них бережно хранится родительский сувенир — грабли, квашонка или ушат, которые помнят тепло родных рук.

В с. Нюхча никто больше не занимается бондарным делом, изделия тоже уходят из жизни, и мы решили исследовать всю бондарную посуду и технологию ее изготовления. Источниками исследования в нашей работе являются семейный архив, воспоминания жителей с. Нюхча и частная коллекция «Хламной сарай» Надежды Сергеевны Семёновой (Беломорский центр детского творчества).

МАТЕРИАЛЫ, ИНСТРУМЕНТЫ И ТЕХНОЛОГИЯ ИЗГОТОВЛЕНИЯ БОНДАРНОЙ ПОСУДЫ

Для изготовления бондарной посуды в Поморье использовали в основном ель, реже осину.

В начале весны дед традиционно заготавливал материал для поделок. Когда поедет в *шялгу*, т.е. в лес, дрова заготавливать, выбирает елку поровнее — на клёпку, а ту, которая потоньше, — на *грабловийце* (ручку от грабеля). Ровную, не витую березу — на *пблос*, осину — на *шялошку* (деталь граблей, в которую вставляют зубья). Тонкую

ровную сосну — на *косовийце* (ручку косы). Весной на ручки для крышек ивы нарубит, сразу *окорит* (снимет кору с дерева), загнет, перевяжет веревочкой и повесит сохнуть. Когда дрова пилит, из ровного дерева тоже выбирает подходящий материал. Всё аккуратно окорит, чтобы сохло быстрее.

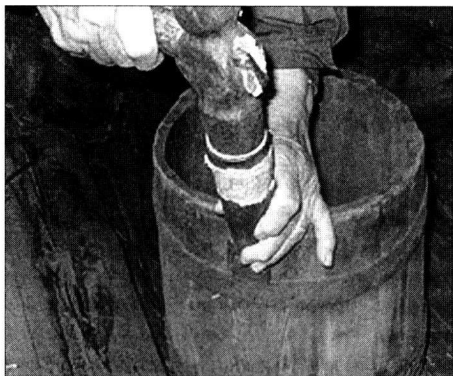
В мае он начинал колоть на клёпки распиленные чурки. Сначала колот на четыре части, а потом аккуратно откалывал досочки — клёпки одинаковой толщины — и укладывал на просушку. Если был срочный заказ или дед просто не мог сидеть без дела, он сушил клёпки на печи. Просушенные клёпки закреплял на верстаке и обрабатывал.

Основными инструментами для строгания клёпок были струги. Струг с прямым лезвием, так называемый долгий скобель, дед применял при обработке выпуклой наружной поверхности клёпки, горбатый скобель с изогнутым лезвием использовал для строгания внутренней вогнутой поверхности клёпки. Для чистовой обработки поверхностей применял также столярные струги: они позволяют снимать древесину равномерным тонким слоем. Для строгания внутренних поверхностей прямых клёпок, идущих на изготовление кадок, ведер, применял специальный рубанок гайтель.

Далее при помощи верхнего обруча и «прищепок» дедушка собирал клёпки в изделие. Набойником (инструментом, предназначенным для набивания обручей на основу бондарной посуды) с металлической рабочей частью набивал нижние железные обручи. «Дед раньше соберет шайку или квашонку, обручи затянёт, а потом как пнёт её по межутку¹ и засмеётся. Так он проверял новое изделие на прочность» [5].

Проверенное таким способом изделие дед переворачивал и при помощи уторника проводил линию для вставки дна. Уторник — инструмент, используемый для нарезки в бондарной посуде уторов — узких желобков, в которые вставляют доньшки. Верхняя часть уторника — это брусок, который во время работы упирается в торцы клёпок. Нижняя часть инструмента,

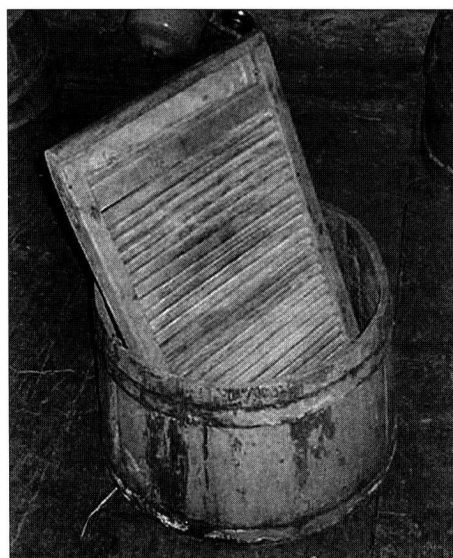
АННА ОЛЕГОВНА ПОПОВА, ученица 9 класса Нюхотской средней общеобразовательной школы (Беломорский район, Республика Карелия)



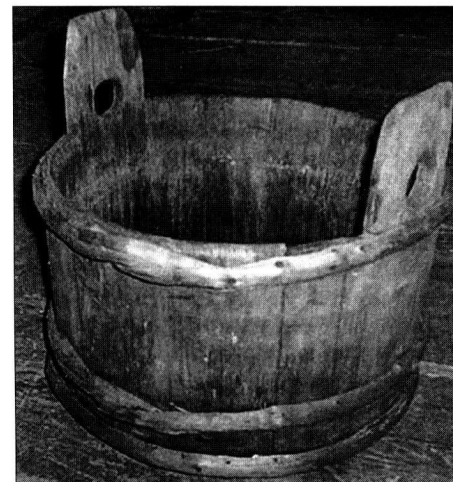
Набивание обручей при помощи набойника



Ведро



Лоханка



«Баенна шайка»

имеющая изогнутую поверхность, скользит по клёпкам с внутренней стороны. В уторнике выдолблено два сквозных отверстия, расположенных перпендикулярно друг к другу. В одно вставлен подвижный брус с закрепленным в нем стальным резцом; во второе — зажимный клин, с помощью которого выдвигаемый на различную высоту брусок с резцом фиксируется в нужном положении. Благодаря этому можно нарезать уторы на разном расстоянии от края.

Металлический циркуль дед применял для разметки днищ бондарной посуды.

Для изготовления доньшка дедушка подбирал широкие дощечки-клёпки. Чем меньше стыков у дна, тем оно надежнее. Клёпки с отфугованными кромками временно скреплял на верстаке. Чтобы определить радиус будущего доньшка, ножки циркуля ставят в утор и опытным путем подбирают такой раствор, который разделит бы окружность ровно на шесть частей. Этим же раствором циркуля проводят окружность на скрепленных клёпках. Затем в пределах круга на стыках клёпок наносят риски, указывающие места установки шпилек. Клёпки разбирают и в их кромки, напротив риск, вбивают металлические или деревянные шпильки. Скрепленные клёпки дед обрабатывал рубанком и снова проводил окружность. Ориентируясь на нее, лучковой выкружной пилой с узким лезвием выпиливал доньшко. Затем укреплял его в зажиме бондарной скамьи и прямым стругом снимал фаску.

С помощью набойника дед сбивал с остова нижний обруч и вставлял дно в уторы. Кадку переворачивал доньшком вниз и осаживал обруч набойником. В готовое изделие дедушка наливал горячей воды, проверял на течь. Ничего страшного, если немного подтекало, потом дерево от влаги так «забухнет», что и течь естественным образом устранился.

Самые старые изделия стянуты деревянными обручами. «Деревянные обручи делали из чащи — тонкой еловой вицы. Ее щипали пополам, накручивали на барабаны [толстые чурки] и сушили. Заготовленные обручи можно было использовать в любую пору, только нужно попарить в горячей воде (чтобы не сломать) и можно убавить или прибавить по нужному объёму» [8].

Заготовленные деревянные обручи

надевают на кадушку и размечают, оставив припуск на замок-соединение. Концы обруча заостряют и вырезают на каждом из них крючкообразные выступы. При соединении концов обруча один выступ зацепляют за другой, а кончики заводят под обруч. Чтобы концы его не разошлись, их временно связывают тонкими бечевками, которые потом удаляют. Свои изделия дедушка стягивал металлическими обручами.

Перед тем как отдать изделие заказчику, дедушка его замачивал. Чайник воды вскипятит и выльет его в новую посудину, покачает ее, чтобы все клёпки обдать горячей водой. А потом зальет на несколько суток холодной водой. При замачивании клёпка разбухнет и плотно закрывает мелкие щели.

Технология изготовления бондарной посуды из осины имела свои особенности. Осину кололи пополам или на 3-4 части, скалывали сердцевину и далее строгали стругом, а потом галтелем, пока клёпки не станут тонкими. Осиновые изделия получались очень легкими, с тонкими стенками.

РАЗНОВИДНОСТИ БОНДАРНОЙ ПОСУДЫ

Бондарную посуду можно разделить на два основных типа: двудонную и одnodонную. Корпуса бондарной посуды бывают цилиндрической, конической или параболической формы.

Мы условно разделили всю бондарную посуду на три вида: бытовую, промышленную и мерную.

Бытовая бондарная посуда

Ведро были разных размеров и назначения: например, ведро для воды по другому назначению не использовались. Во время постов в хозяйстве, где была корова, накапливались творог и масло. Для каждого продукта было отдельное ведро: отдельно для масла и творога. Творог охлаждали, укладывали в ведро и заливали сывороткой. Масло вытапливали, выливали на блюда, чтобы получились *кружки*, а когда они застывали, их укладывали в ведра и заливали холодной водой. Ведра с продуктами хранили чаще всего в подсенье. За время поста в богатых семьях накапливалось большое количество продуктов.

Подойники использовали для дойки коров. Подойник делали из осины. Когда хозяйка собиралась идти доить корову, наливали в подойник

горячей воды, чтобы подмыть вымя, и клала на рожок кусочек масла, чтобы смазать вымя перед дойкой. Из поддойника молоко разливали в *цедильны горшки* [1]. Чтобы процедить молоко, в носик подойника вставляли пучок *цедилки*. В качестве цедилки использовали плаун: «Которые хозяйки чистоплотны, на две или даже три воды прополошут» [2].

Квашонки были разные по размеру и назначению. С одной ручкой делали маленькие квашонки, чтобы мешать масло, их называли *пахтальницы* [1]. Побольше, чтобы творить тесто, называлась *квашня*. Квашонки с двумя прорезными ручками-ушками использовали для вымачивания соленой рыбы, для мытья посуды — чтобы удобнее выливать. У квашонок для хранения небольших заготовок, например ценных пород рыб, были небольшие ушки для того, чтобы закрепить крышку, так как при хранении их не перемешали.

Лоханки стояли под умывальником, их еще использовали для стирки, иногда в них заваривали мякину для скота. «Часто лоханки делались на трех ножках для удобства пользования, чтобы не наклоняться» [6].

Шайки *баенны* и *пойвенны*. В *пойвенных* шайках носили поило для скота. С вечера в шайку клали кусок замороженного мха ягеля и заносили в избу, утром ухватом доставали из печи чугунок с кипящим отваром мелкой рыбы или рыбных отходов и обливали мох. «Ребятишкам, чтобы зимой не выходить ночью на холод, если приспичит, разрешалось в шайку справить малую нужду: девочкам — в коровью, парням — в шайку к бычку» [5].

Лошадям в отдельную шайку мешали заваренную остывшую мякину с овсом.

При отпуске скота на пастбище *пойвенны* шайки убирали на хранение. Для выпайвания молочных телят шайку делали с одной ручкой, как квашню, чтобы теленок не перевернул посудину.

Баенны шайки использовались для мытья в бане и для стирки белья, но в бане не принято было стирать белье, даже *лопотину* (сорочку или пеленку, которую стелили в бане на лавку, прежде чем сесть на нее) из-под себя выжимать не разрешалось. Кроме шаяк для мытья использовали *стояны* (см. ниже) или распиленные *трещанки*² — для холодной и горячей воды. Меньшую отпиленную часть *трещанки*

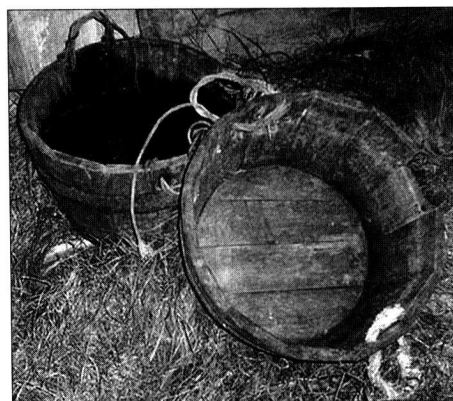
называли *стампа* [2] и использовали для стирки белья. Воду нагревали камнями. С *каменки* брали раскаленные камни специальными щипцами и опускали их в бочку с водой.

Ушаты получили свое название за большие прорезные «уши» и различались по назначению. Ушатами носили воду на коромысле, они использовались для хранения ягод, волнушек и груздей. «Ушаты с грибами ставили в подполье, потому что грибы нельзя перемораживать. Ушат с ягодами выносили на сарай или в сени, зимой ягоды замерзали, а чтобы не разорвало обручи, в середину ушата с ягодами до дна втыкали деревянную палочку, при промерзании сок по палочке из середины наверх поднимался» [3]. Для носки воды ушатами использовали специальные коромысла. Носили воду парой, впереди шла девушка поменьше ростом, сзади — та, что повыше. В Нюхче коромысло использовали вместо замка — им подпирали двери, когда хозяев не было дома. Нельзя было подпирать двери метлой или лопатой, ср. поговорку: «Метла выметет, а лопата выгребет» [5].

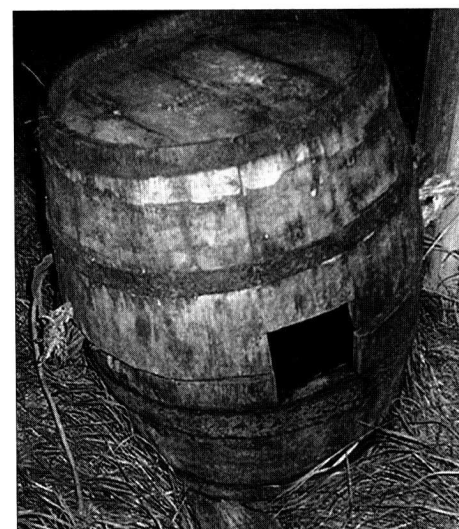
Стоян потому так и называется, что всё время стоял, его использовали для хранения воды. Обычно в стоян вмещалось 3–4 ушата. Традиционно он стоял у печи или в конце стола. Летом, когда скот находился на пастбище, стоян выносили из избы, просушивали, хранили в сенах, чтобы не рассохся, иногда ставили *под поток* для сбора дождевой воды на стирку белого белья.

Ступа служила для измельчения зерна вместе со мхом. В голодные времена при недостатке хлеба заготавливали ягель, промывали его на речке, а затем сушили на печи. Затем просушенный мох смешивали с зерном и толкли в ступе. Говорили: «Помолола — поустила, потолку — поотдохну» [5]. Ступу изготавливали из более толстых клёпок и с утолщенным дном. Иногда ступы делали долбленые. Кололи полено пополам и, оставляя дно, выдвигали сердцевину, а затем стягивали половинки обручами.

Лагунок, другое название — *бочонок*. Вместимость лагунок измеряли в четвертях (1 четверть — около 3 л) [2]. Использовали лагунок для хранения воды на сенокосе да чтобы брагу варить. Чтобы под брагой лагунок не разорвало, его укрепляли дополнительными обручами, для удобства



Стампы



Анкерок



Бочка «трещанка»

пользования врезали медный кран. На изделии обязательно ставили инициалы хозяина, так как лагунок часто одалживали родне или соседям: на большую гостьбу или свадьбу варили не один бочонок браги.

Подойники, ушаты, стояны, квашонки и ведра в хозяйстве всегда име-

ли крышку. Совершенно недопустимо было оставить незакрытым стоян с водой или даже ведро. Прадед Андрей Степанович говорил: «Закрой, дитятко, ведро-то, Боженка в водушку писает». «Если не было крышки свободной, то хоть лучинкой крест-накрест водушку прикрывали» [7]. Что и говорить про рыбу или грибы-ягоды.

Под всю посуду ставили крестовину, чтобы дно и уторы посуды не гнили.

На летний период, когда печь топили редко — только для выпечки хлеба, для самоваров и утюгов заготавливали уголь. В течение зимы выгребали уголь из печи, тушили в *морильнике* (специально предназначенной для этого металлической емкости); охлажденный уголь накапливали в бочках (использовали битые и давшие течь) и ларях и хранили в сарае.

Промысловая бондарная посуда

На всей промысловой посуде стояли инициалы хозяина.

Анкерок. Назначение — хранение запаса пресной воды во время промысла. От лагунка анкерок отличался отсутствием крана и тем, что у него под крышкой на цепочке прикреплялся стаканчик на 100 г. При кораблекрушениях пустой анкерок использовали как спасательное средство.

Сельдянка — небольшой бочонок для засолки местной сельди емкостью примерно 50 л, потому что сельдь «беломорка» — рыба нежная, портится быстро.

Трещанка использовалась для посола промысловой рыбы на Баренцевом море. «Разные по размерам и назывались по-разному: трещанка — 30 пудов, полутрещанка — 15 пудов, семёра — 7 пудов» [4].

В *бочке под сало* топили печенку трески. Вместимость такой бочки 10–15 кг.

Сельдянки, трещанки и бочки под сало были двудонные, с двумя одинаковыми днищами — нижним и верхним. В бочках делали одно отверстие — в донце или в одной из клёпок, — которое затыкалось круглой деревянной втулкой. «Оба днища прочные у двудонки, на которо хочешь ставь. Рыбу в двудонке на край света везти — дойдет без порчи и без пороку»¹.

В устье р. Нюхча, на становище Яма, мы обнаружили огромные *чаны* и *мойку*, которые были привезены во время строительства железной дороги,

чтобы обеспечить строителей — заключенных ГУЛАГа — рыбой. Старожилы села рассказали, что *чаны* для посола рыбы стояли на местах промыслов. В чан умещался весь суточный улов. На Яме чаны использовали для посола весенней корюшки и осеннего улова камбалы (перед посолом ее потрошили), на Горелке — для посола сельди «беломорки». Весной, чтобы рыба не портилась, ее сначала солили в одном чане, затем доставали, промывали и пересаливали в другом рассоле. После этого рыбу затаривали в *семёры*. В дне чана делались отверстия-*шконты* [8] — сливать оставшийся рассол и воду при промывании емкости.

Мойку использовали для промывания от грязи и чешуи корюшки и сельди при пересаливании, для потрошения и промывания «крупной» [4] рыбы — ценных пород: семги, кумжи, сига.

Мерная посуда

У Татьяны Федоровны Кусерекиной мы обнаружили осиновый *восьмерик*, который использовали как меру для зерна на посев (ячменя или ржи).

Площадь поля измеряли в десятинах, отсюда название: поле «мерное» — десятина (длина 80 сажен на 30 или 60 на 40, итого 2400 кв. сажен)²; поле «полумерное» — полдесятины; «четверичное» — 1/4 часть и «восьмеричное» — 1/8. «Норма высева семян на восьмеричное поле — восьмерик, на четверичное — четверик» [4]; «Четверик был в два раза больше восьмерика» [8]. Изделие в селе мы не нашли, но посчитали, что если восьмерик вмещает 8 кг зерна, то четверик — 16 кг.

УХОД И САНИТАРНАЯ ОБРАБОТКА БОНДАРНОЙ ПОСУДЫ

Деревянную посуду мыли каждую неделю. Стоян, ушаты, ведра отмывали от осадка. Подойник каждую неделю парили. Уход за бондарной посудой разделялся на два вида очистки: ее «шоркали» песком и парили можжевельником. Летом бондарную посуду «шоркали» песком на берегу реки. Если посуда была из-под рыбы или закисшая, ее сначала вымачивали в реке. Для этого в нее клали несколько камней, чтобы она не уплыла, и затапливали на несколько дней.

Обработка можжевельником заключалась в том, что на дно, например, подойника, укладывали ветки вереска (можжевельника), сверху

клали раскаленные в печи 2–3 небольших камня и заливали из чугуна кипятком, затем закрывали крышкой. Вода в посуде долго кипела, и отвар можжевельника, обладая бактерицидным действием, обеззараживал посуду. «Считалось, что можжевельник, заготовленный в Иван-день, обладал наибольшей силой, поэтому девушки, когда ходили на гулянье, обязательно должны были принести домой вереска на зиму» [2].

Зимой всю посуду по субботам носили на прорубь. Для этого всегда держали две проруби: чистую и «поганую», чистая располагалась на несколько метров выше по течению реки. На прорубь приносили запаренный подойник, шоркали *пестяным* камнем (выгоревшим камнем из бани) и полоскали в чистой проруби. В «поганой» проруби полоскали белье, мыли *пойвенны* шайки и поили лошадей.

В наше время бондарных изделий осталось очень мало. Некоторые изделия совсем исчезли. Многие предметы пришли в негодность из-за того, что ими не пользуются, они рассыпались, и их пустили на дрова. Как говорил наш дедущка: «Обручи на дрова, доски в печь, тая посуда не будет больше течь».

Примечания

¹ *Межутот* — проход, расстояние между домами.

² *Трещанка* — большая по размерам бочка для посола промысловой рыбы (например, трески).

³ *Гепт Г.К.* Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. М.; Архангельск, 2004.

⁴ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 2004. С. 993.

Список информантов

1. Калествина Антоновна Карельская, 1924 г.р.
2. Ольга Васильевна Карельская, 1937 г.р.
3. Мария Федоровна Кокотова (Докучаева), 1936 г.р.
4. Татьяна Федоровна Кусерекина, 1917 г.р.
5. Анна Никифоровна Куккарина, 1924 г.р.
6. Анфия Ивановна Предеина (Фомина), 1918 г.р.
7. Анна Дмитриевна Поташова (Карельская), 1922 г.р.
8. Михаил Яковлевич Поташов, 1937 г.р.

Б.Н. МОРОЗОВ, Р.А. СИМОНОВ

ПЕРМСКИЕ ПАСЫ И ПИСЬМЕННОСТЬ СВ. СТЕФАНА

В этнографической литературе принята точка зрения, что в традиционном быту народа коми *пас* — знак собственности, который ставили с помощью зарубок, нарезок или начертаний углем, мелом, дегтем на самых разных объектах личной и семейной собственности: амбарах, лодках, охотничьих и рыболовных снастях, домашней утвари, посуде; на бревнах, жердях, поленищах дров; на мешках с зерном, на счетных бирках и др. Особыми пасами отмечали угоды, домашний скот и птицу. Семейный пас ставили в качестве подписи на различных документах — счетных палках, палках дозорного, официальных налоговых квитанциях. С распространением грамотности роль пасов уменьшалась, но они сохранялись и на протяжении XX в.¹

По нашему мнению, пасы для коми также были средством охранительной магии. Одним из таких средств издавна являлась сеть: «У коми известно использование куска натуральной рыболовной сети в магических целях. До недавнего времени в некоторых ижемских селах Коми АССР кусок от рыболовной сети служил поясом-оберегом для беременных женщин и младенцев <...> Этот своеобразный нателный пояс ребенок носил до трех лет (об этом сообщила нам Г.Ф. Артеева из с. Няша-Бож Ижемского района Коми АССР). В связи с этим нельзя не вспомнить, что у коми-зырян в Вычегде и Сысолье до недавнего времени обрядовым считался именно плетенный в виде сетки шерстяной пояс, так сказать, сеть в миниатюре. Такой пояс надевали невесте в день свадьбы, также в качестве оберега»².

Сеть была магическим средством и у других народов³. «Применение сетей (т.е. множества узлов) как амулетов, очевидно, связано с магией узла. Считалось, что сети защищают от колдунов; У. Рольстон пишет о них как об атрибуте свадебной обрядности в некоторых регионах России»⁴. Дж. Фрэнгер упоминает сеть как свадебный амулет на Лесбосе⁵. Еще одним способом магической защиты у русских (а также у других народов) считался пояс⁶.

Применение у коми в качестве оберега сети, которой пользовались в виде пояса, или пояса, плетенного в виде сетки, было двойной защитной магией. Магическая сила переносилась на орнаментацию в виде сетки на поясах: «...диагональную сетку мы видим в орнаментации тканевых поясов, особенно широких кушаков, получивших наибольшее развитие у коми-пермяков. Мы знаем, что пояс у коми (зырян и пермяков), как и у многих других народов вообще, был необходимой принадлежностью любого комплекса одежды, оберегом и обрядовой вещью»⁷.

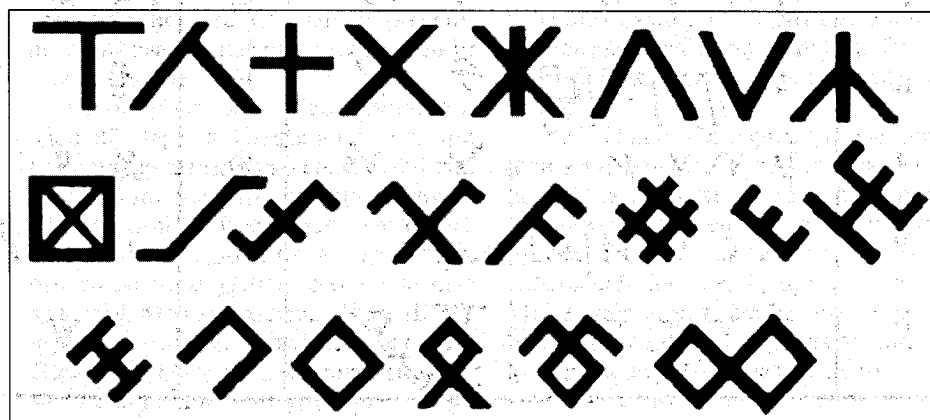
Одним из источников геометрического орнамента во всем мире служат зооморфные, растительные и антропоморфные мотивы. Кроме них источником орнамента у коми являются «тамги — *пас'ы* — знаки родовой и семейной принадлежности и собственности <...> подобное предположение выдвинуто А.С. Сидоровым»⁸. Л.С. Грибова развила эту идею применительно к традиционным видам народного декоративно-прикладного искусства коми (зырян и пермяков) — художественной обработке дерева, орнаментирования тканей, изделий из меха, вышивок и пр. В работе Л.С. Грибовой впервые реконструируются 22 орнаментальных мотива⁹.

Попытка выделить основные коми пасы (для зырян) была предпринята в 1885 г. исследователем-любителем Е.Т. Соловьевым, собравшим архивный материал по знакам собственности народов мира. Среди соответствующих источников Соловьев воспроизвел 50 родовых знаков коми-зырян¹⁰. Собранные им сведения не были должным образом научно обработаны

и атрибутированы. Они не содержали информации об особенностях сбора материала, о хронологии знаков, о предметах, маркированных пасами, и пр. Поэтому возникали сомнения в надежности данных Соловьева.

В свете исследования Л.С. Грибовой материал Соловьева приобретает дополнительную достоверность. Так, Грибова довольно подробно описала трансформацию фамильного паса в процессе его перехода от отца к сыну: «...каждая новая индивидуальная семья получала, вернее создавала, свой собственный пас, который несколько отличался от отцовского. В качестве примера можно привести следующее: пас рода, вернее патронимии (к[оми]-з[ырянское] — *чукор, став*, к[оми]-п[ермяцкое] — *котыр*), Федосеевых из д. Оноп (с. Небдино Коми АССР) был знак V — в виде римской цифры пять, он переходил по наследству от отца к младшему сыну (или другому из сыновей, кто наследовал хозяйство и дом отца), другие же сыновья, отделившись, видоизменяли этот знак. Так, наш информатор, один из сыновей Якова Федосеева, Дмитрий Яковлевич Федосеев, отделившись от отца со своей семьей, использовал тот же отцовский пас, но в перевернутом виде с горизонтальной чертой под ним; его брат Прокопий, также создавший новую семью, пользовался тем же знаком в перевернутом виде с чертой над ним. И только прямой наследник отца — младший сын продолжал использовать родительский пас (по праву минората)»¹¹.

Среди 50 пасов коми-зырян, которые воспроизвел Е.Т. Соловьев, отдельные знаки встречаются дважды, трижды и четырежды. Причем знаковая основа



Набор коми пасов (по Л.С. Грибовой)

БОРИС НИКОЛАЕВИЧ МОРОЗОВ, канд. ист. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва), РЭМ АЛЕКСАНДРОВИЧ СИМОНОВ, доктор ист. наук; Московский гос. ун-т печати

дополняется точками, кружками и черточками, ставящимися снизу, сверху или сбоку. Как замечает Л.С. Грибова, отцовский пас-основа аналогично мог дополняться различными графическими элементами, а не только черточками, как в описанном случае семьи Федосевых: «Пас'ы усложнялись не только с помощью прибавления косых черточек, перпендикулярных к имеющимся, но и с помощью прибавления параллельных линий, точек, кружочков, зигзагов, овалов и т.п.»¹². Приведенные данные позволяют заключить, что в основе материала Соловьева, очевидно, лежат подлинные пасы коми-зырян. Ибо в случае произвольной передачи знаков невозможно было бы заранее предусмотреть в них те дополнения, которые

примерно через сто лет (1980 г.) стали трактоваться как особенности, присущие пасам ближайших родственников (детей).

Зырянские пасы, собранные Соловьевым, в своей подавляющей массе совпадали с древнепермскими буквами, изобретенными св. Стефаном. На этом основании, в частности, было сделано предположение, что азбука св. Стефана повлияла на коми пасы, которые к выходу книги Соловьева (1885 г.) приобрели стефановский облик. Вместе с тем выполненное Л.С. Грибовой аналогичное сравнение пасов (орнаментальной основы) дало совпадение всего для 4-5 случаев. Это показывает, что, скорее всего, первоначально коми пасы отличались от букв св. Стефана,

а затем именно стефановское письмо стало определять облик пасов¹³.

До сих пор жива идея, что в основу письма для «пермян» св. Стефан положил коми пасы XIV в. Об этом недавно, например, писали Э.А. Савельева и К.С. Королев: «Эти находки подкрепляют предположения ряда ученых о вероятности существования у коми достефановского периода системы знаков, часть которых могла быть использована Стефаном Пермским при создании первой коми азбуки»¹⁴. Находками, о которых пишут авторы, являются два древние коми паса, найденные при археологических раскопках на реке Вымь. Археологические артефакты-пасы достефановского периода или стефановского времени редки.

Русские буквы.	Пермские письмена.	Тамги (пасы)	Русские буквы.	Пермские письмена.	Тамги (пасы)
А	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	О	⌒ ⌑ [⌒]	
Б	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	П	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
Г	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Р	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑ ⌐ ⌏
Д	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	С	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
Е	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Т	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑ ⌐ ⌏
Ж	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	У, В	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑ ⌐ ⌏
ДЖ	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Ц	⌒ ⌑	⌒ ⌑
З	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Ч	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
ДЗ	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Ш	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
И	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Ы	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
К	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Ю	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
Л	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	О	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑
М	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑	Я	⌒ ⌑	⌒ ⌑
Н	⌒ ⌑ ⌐ ⌏	⌒ ⌑			



Доска с вырезанными коми знаками. Конец XIX в. Национальный музей Республики Коми (Сыктывкар)

Один пас прочерчен на серебряной бляшке XII—XIII вв., а другой — на перстне XII—XIV вв.

Форма паса на кольце довольно известна, это косой крест × с отрезками, идущими из верхних окончаний перекрестий перпендикулярно им. Этот знак Л.С. Грибова указывает на 12-м месте (сверху) среди орнаментальных мотивов и, соответственно, на 12-м месте среди сводных коми пасов. Он встречается и на доске с вырезанными знаками коми из собрания Национального музея Республики Коми (Сыктывкар). Однако его нет среди стефановских букв, как и второго, более сложного паса.

Как, спрашивается, два древних паса могли влиять на стефановскую азбуку, если они не имеют с нею сходства? Именно они и не относятся к числу тех знаков, «часть которых могла быть использована Стефаном Пермским при создании первой коми азбуки». А были

ли такие пасы вообще? Вот в чем заключается вопрос, на который хотелось бы иметь ответ. Рассматриваемые находки пасов вовсе не «подкрепляют предположения ряда ученых о вероятности» их использования св. Стефаном при разработке древнепермского письма. Они, скорее, подкрепляют противоположное утверждение, что Стефан Пермский не пользовался пасами при создании своего письма.

Чтобы убедиться в беспочвенности идеи об опоре св. Стефана на пасы при создании древнепермской письменности, необходимо доказать, что просветитель народа коми не имел доступа к псам. Можно считать достаточно вероятным, что создателем указанного мифа был этнограф М.И. Михайлов (1821—1853), который писал: «Быть может, что Стефан в юности неоднократно видел многие образцы зырянских "пас" в Устюге, куда часто ездили зыряне

сбывать свои промыслы <...> и после с пользою употребил их при составлении зырянской азбуки»¹⁵. М.И. Михайлов не был уверен, что Стефан видел пасы, так как употреблял модальный оборот «быть может». Тем не менее он допускал, что Стефан мог видеть пасы как знаки собственности, хотя оперировал наблюдениями XIX в. Но вот вопрос: использовались ли при Стефане Пермском в 70-х гг. XIV в. пасы в том же качестве?

Л.С. Грибова и другие ученые пришли к выводу, что пасы первоначально использовались как обереги, а лишь затем или одновременно — в утилитарно-производственном качестве тамги, знака собственности. Так, Грибова отмечала: «Таким образом, тамга (коми — *пас*, обско-угорское — *нос*) служила подписью, знаком родовой принадлежности, оберегом <...> Когда отмирала магическая функция, сохранялась функция фамиль-

ной принадлежности или собственности, когда же отмирала последняя, сохранялся орнамент из пас-мотивов, неся одну лишь декоративную функцию»¹⁶.

При использовании паса в качестве оберега налагался запрет (табу) на знание о нем других людей во избежание утраты его магических свойств. Это проявлялось в сокрытии паса: «Пас, начертанный на священной доске, по некоторым этнографическим данным, хранился в священном месте (у обских угров — это культовый шалаш рода)»¹⁷. Еще одним способом укрывания паса была его татуировка на теле человека¹⁸.

Как установила Л.С. Грибова, в основе коми орнамента лежал пас наряду с другими стилизациями. При этом исходный пас как бы растворялся в орнаменте, и по конечному виду последнего было трудно или невозможно узреть первоначальный знак: «Таким образом, становится понятной одна из основ образования орнамента — превращение, перерастание пас'ов в орнамент и их разрыв с первоначальным смысловым значением. В реальной жизни этот разрыв происходил в течение длительного времени, со сменой ряда поколений, пока не забывались пасы предков, легшие в основу орнамента»¹⁹. Не только пас, но и орнамент табуировался, запрещался для посторонних людей, которые, «соблюдая правила родовых взаимоотношений, не имели права использовать чужеродный орнамент»²⁰. Получалось, что орнамент служил еще одним способом укрывания паса. (Следует иметь в виду, что народная магия у коми составляла довольно стройный и сложный комплекс представлений, чему посвящена монография А.С. Сидорова²¹).

Стефан Пермский, работая в 1370-е гг. над древнепермской азбукой, мог столкнуться с пасами, скорее всего, через орнамент (очевидно, доступа к священным схранам и татуировкам он не имел). Однако исходный пас орнамента вряд ли ему был доступен; по-видимому, он не подозревал, что в основе орнамента находится некий особый знак. Если при св. Стефане пасы преимущественно имели назначение оберегов, то, очевидно, что его знание о таких магических пасах (в силу их сокрытия) маловероятно, а, следовательно, маловероятно, что он использовал их в своей азбуке.

На основе изложенного можно сформулировать предположение о происхождении формы пасов и ответить на вопрос, что они первоначально изображали. Исходным для соот-

ветствующего суждения служит факт использования народом коми издавна сети в магическом качестве оберега. Применение сети известно на территории Пермского края с IV тыс. до н.э.²² Сеть как атрибут магии известна на обширной территории Восточной Европы. Н.И. Толстой выделил в качестве магической сущности сети множественность узлов: «...основным символическо-смысловым компонентом сети является узел, который с другим символическо-смысловым компонентом — множество (курсив Н.И. Толстого. — Б.М., Р.С.) объясняет апотропеическую функцию всего ритуала: узлы не могут быть развязаны и пересчитаны»²³.

Однако сеть можно уничтожить, например сжечь. Чтобы сохранить магическую силу сети, надо по отдельности сохранить изображения ее узлов и ячеек, спрятав их так, чтобы они не были доступны для уничтожения. Поэтому вероятно, что каждый начальный пас — это воспроизведение отдельных узлов и ячеек магической сети. Отсюда проистекает описанное выше табуированное, охранительное отношение к паса́м, включая основанные на них орнаменты.

Примечания

¹ Грибова Л.С. Пас // Республика Коми: Энциклопедия. Сыктывкар, 1999. Т. 2. С. 411—412.

² Она же. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980. С. 153.

³ Толстой Н.И. Сеть (мрежа) (Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам) // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 234—342.

⁴ Ralston W.R.S. The songs of the Russian people, as illustrative of Slavonic mythology and Russian social life / 2nd ed. London, 1872. [Repr.: New York, 1970]. P. 390. Цит. по: Райан В.Ф. Баян в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. М., 2006. С. 319; 369.

⁵ Frazer J.G. The golden bough: a study in magic and religion: Abridg. ed. London, 1923. Vol. 3. P. 300.

⁶ Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX—XX вв. // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989. С. 232; Райан В.Ф. Указ. соч. С. 319.

⁷ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство... С. 153—154.

⁸ Там же. С. 155; со ссылкой на: Sidorov A.S. Eigentumsmarken (pas) der Syrjanen // Suomalais-ugrilainen seura aikakauskirja. Helsinki, 1932. JSFOu. Vol. 45. Heft 5. S. 2.

⁹ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство... С. 225, табл. XXI «Сравнение единичных орнаментальных мотивов коми с их паса́ми»; Она же. Пас... С. 411—412.

¹⁰ Соловьев Е.Т. Знаки собственности в России. Казань, 1885. См. таблицу № 7 «Зыряне» в конце книги.

¹¹ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство... С. 157.

¹² Там же. С. 159.

¹³ Морозов Б.Н., Симонов Р.А. Связь пермских знаков собственности с письменностью святителя Стефана Пермского // Гербо́вед (в печати).

¹⁴ Савельева Э.А., Королев К.С. Вначале были пасы // Атлас Республики Коми. М., 2001. С. 259.

¹⁵ Михайлов М. Описание Устьвыма. Вологда, 1851. С. 119—121. Гипотеза М.И. Михайлова об использовании в стефановском письме древнепермских пасов была подхвачена (со ссылкой на издание, где печаталась работа автора) двумя Макариями: архимандритом Макарием (Миролюбовым) (1817—1894), впоследствии архиепископом Донским и Новочеркасским, в «Сказании о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского» (СПб., 1856. С. 8, 46—47) и архиепископом Макарием (Булгаковым) (1816—1882), впоследствии митрополитом Московским и Коломенским, в «Истории русской церкви» (СПб., 1866. Т. 4. С. 138, 139, примеч. 179). Иногда эти два исследователя творчества св. Стефана объединяются в лице одного — митрополита Макария. Так, О.Ф. Коновалова (Принцип отбора фактических сведений в «Житии Стефана Пермского» // Тр. Отдела древнерус. лит. Л., 1969. Т. 24. С. 136—138) писала: «...митрополит Макарий считал датой рождения Стефана 1330 г.» (с. 137, примеч. 4), ссылаясь на работу другого Макария «Сказание о жизни...».

¹⁶ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство... С. 162, 170.

¹⁷ Там же. С. 165.

¹⁸ Там же; Оглобин Н.Н. Остяцкие «знамена» XVII в. // Исторический вестник. СПб., 1889. Т. 38. С. 136.

¹⁹ Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство... С. 168—169.

²⁰ Там же. С. 171.

²¹ Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства. СПб., 1997 (на обл. название: «Знахарство, колдовство и магия. Материалы по психологии колдовства»). Книга была написана по полевым этнографическим материалам и исследованиям; впервые издана в 1928 г.

²² Буров Г.М. Найдено в Вычегодских торфяниках // Природа. 1966. № 9. С. 162—163; Он же. Археологические находки в старинных торфяниках бассейна Вычегды // Сов. археология. 1966. № 1. С. 76; Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство... С. 153.

²³ Толстой Н.И. Указ. соч. С. 237.

А.Г. КУЛЕШОВ

МАСТЕРА-РЕЗЧИКИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЗЕМЛИ

(по материалам экспедиций ГРЦРФ в Судогодский, Гороховецкий, Муромский и Селивановский районы Владимирской области)

Ремесла, связанные с обработкой дерева, всегда были развиты во многих районах богатой лесами Владимирской области. Особенно была развита резьба: домовая резьба, украшавшая постройки снаружи; резьба внутри жилищ и храмов; резьба на бытовых предметах и мебели. Скульптуру местные мастера делали реже. Однако в последние годы мастера-резчики стали проявлять интерес к деревянной скульптуре, в основном к скульптуре малых форм. Владимирские мастера, о которых мы собираемся рассказать, очень разные по своей манере, подходу к образному решению, чувству дерева, но все они имеют связь с местными традициями деревянной резьбы.

К числу мастеров старшего поколения в ряду народных скульпторов Владимирской обл. можно отнести, например, **Геннадия Александровича Губанова** (1938 — конец 1990-х гг.; д. Степаньково Муромского р-на). При жизни он был хорошо известен как прекрасный резчик. Весь его дом был превращен в своеобразный музей деревянной резьбы. Его стены оформляют декоративные панели с изображением диких зверей и птиц у райского древа, выполненные в технике накладной резьбы. Кронштейны, обрамления портретов и мебель покрыты глухой рельефной, или «корабельной», резьбой, характерной для Гороховецкого и Муромского районов. Предметы интерьера украшены резным орнаментом. Дом наполнен произведениями мелкой пластики — небольшими фигурками животных и птиц, выполненными с большим мастерством. Примером может служить композиция «Олень»¹. Корень служит здесь опорой в построении и одновременно напоминает своими очертаниями лежащую олениху, к которой наклонена голова оленя с красивыми ветвистыми рогами. В результате возникает очень живой, грациозный и лиричный по своему настроению образ. Фигура оленя хорошо моделирована и не имеет тонировки.

Иначе работает другой мастер, живущий в той же деревне Степаньково, **Александр Иванович Зудков** (1949 г.р.). Его привлекают сильные, крупные животные и птицы. Экспрессивная манера резьбы, фактурность в передаче шерсти или оперения, интерес к деталям, использование тонировки помогают ему в раскрытии образа. Например, фигура «Медведь» отличается собранностью, компактностью в построении и одновременно — убедительной приближенностью к натуре. Скульптура представляет сильный, живой, подвижный образ.

К работам Зудкова близки скульптурные изображения отдельных животных у двух мастеров, отца и сына **Румянцевых — Вячеслава Викторовича** (1953 г.р.) и **Владимира Вячеславовича** (1978 г.р.; с. Ковардицы Муромского р-на). Оба известны и как прекрасные мебельщики, делающие на заказ мебель с использованием высокой рельефной резьбы, и как скульпторы, создающие оригинальные объемные изображения. Их животные — это тоже прежде всего характеры. В качестве примеров их творчества можно назвать композиции «Злой кот» и «Крокодил».

Из гороховецких мастеров скульптуры в первую очередь следует сказать о **Викторе Алексеевиче Елшенкове** (1940 г.р., г. Гороховец). Он столяр, в совершенстве владеющий своим ремеслом, а с недавних пор и скульптор. Виктор Алексеевич давно интересовался творчеством народных скульпторов, в основном богородских резчиков-игрушечников и местных гороховецких умельцев, делавших во 2-й половине XIX в. плотницкую игрушку; долго не решался попробовать сделать что-то похожее сам, но сейчас это дело стало частью его жизни. Интересно, что в скульптурных работах Елшенкова соединяются и богородская, и гороховецкая традиции.

В.А. Елшенков делает обычно и отдельные фигурки, и целые скульптурные композиции. В основном изображаются животные и особенно

птицы: куры, которые превращаются в подобие райских птиц, красивые длинноногие журавли и цапли, утки, голуби и маленькие певчие птички. Мастер часто использует яркую контрастную раскраску своих изделий, но иногда оставляет дерево без тонировки, если ему нужно передать белое оперение или белую шерсть животного. Сучки, веточки, коряжки, пеньки служат интересным дополнением его скульптурных изображений, усиливают фактурность его образов, их декоративность.

В рельефной композиции «Лиса и журавль» (см. 4-ю стр. обложки) мас-

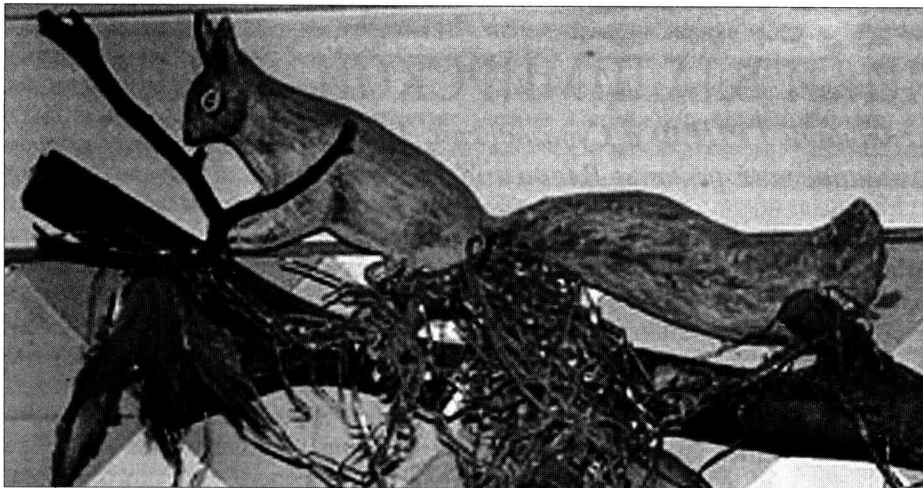


А.И. Зудков. «Медведь»



А.С. Федоров. «Барсук»

АНДРЕЙ ГЕННАДЬЕВИЧ КУЛЕШОВ, канд. искусствоведения; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)



В.Н. Антонов. «Белочка»



В.В. и В.В. Румянцевы. «Самовар»



В.Г. Платонов. Рельефное изображение львов на ограде дома

Некоторые детали в композициях Елшенкова даются в свободном крепеже, поэтому фигурки приобретают подвижность (меняют положение руки, крылья и головки птиц).

Индивидуальное, авторское начало больше выражено в работах **Анатолия Сергеевича Федорова** (1927 г.р.; с. Польцо Муромского р-на). В значительной мере это объясняется тем, что он имеет художественное образование и профессиональные навыки скульптора. При этом он опирается на местную традицию; можно сказать, что он работает на грани коллективного и индивидуального. Мастера увлекают декоративные композиции из разных природных материалов. Фигурки зверей и птиц натуроподобны в пластике и характерны в раскраске, которая придает им и живость, и обобщенность, сочетание естественного и условного. Среди работ Федорова выделяются композиции «Барсук», «Пингвин» и особенно «Древо» («Древо жизни»)². Это сложное сооружение из ветвей и коряг. Многочисленные птицы сидят на ветвях дерева, а у основания ствола грызет орех маленькая белочка. Древо выглядит и сказочным, и вместе с тем вполне реальным.

Любопытны опыты данного мастера по использованию в раскраске его деревянной скульптуры старинной техники восковой темперной живописи (в этом, вероятно, сказался его опыт реставратора).

Особое место в ряду владимирских народных скульпторов-анималистов занимает **Владимир Николаевич Антонов** (1927 г.р.; д. Лопатино Муромского р-на). Он в прошлом моряк, корабельный кок. Выйдя на пенсию и вернувшись на родину, неожиданно для самого себя он всерьез занялся рисованием, скульптурой и живописью. Чувство одиночества после смерти жены только усилило его тягу к творчеству. Теперь он живет только этим.

В живописи Антонов — наивный художник, а в скульптуре — во многом наследник муромских традиций, особенно в самих приемах резьбы. Он стремится воссоздать трехмерные картины живой природы, используя для этого в дополнение к деревянной скульптуре с изображениями животных и птиц травы, веточки, сухоцветы и сделанные им самим из бумаги искусственные цветы. В.Н. Антонов часто

использует живописные задники, что увеличивает пространственную глубину его композиций. При помощи росписи он пытается передать фактуру в своих изображениях (мех, оперение), всегда выявляет выразительность позы, движения.

Весь интерьер дома Антонова имеет оригинальное творческое осмысление. У вошедшего в дом может сложиться ощущение, будто он попал в какой-то сказочный лес. Антонов, кажется, вполне осознанно пренебрегает существующей традицией в оформлении интерьера: может создать поляну в центре комнаты, поставить цветы и фигурки прямо на стуле, расписать потолок совершенно необычным образом, разместив на стыке со стеной в углу какую-нибудь фигуру (см. 4-ю стр. обложки). Интуитивно он приходит к дезорганизации пространства, делая его таким, как ему хочется. К такому необычному видению мастер пришел через многолетнее увлечение охотой и изготовлением чучел животных и птиц, а также через занятия живописью. Он интересуется историей русского искусства, копирует произведения известных мастеров-живописцев. Свой путь в живописи он нашел в жанре натюрморта.

Некоторые владимирские резчики делают скульптурные произведения, обращаясь к прикладным формам: фигурные вазы, светильники, чаши, шкатулки в виде теремов. Заслуживают внимания работы отца и сына **Платоновых** — **Виктора Геннадьевича** (1953 г.р.) и **Сергея Викторовича** (1980 г.р.; д. Надеждино Селивановского р-на), отца и сына **Румянцевых** (см. о них выше), **Евгения Лисенко** (1980 г.р.; д. Крутово Гороховецкого р-на), **Николая Дмитриевича Новикова** (1958 г.р.; г. Муром). Платонову-старшему, например, принадлежит интересно выполненная большая ваза-лампа, напоминающая произведения в стиле ампир, его сыну — красивые шкатулки, богато украшенные сложными растительными мотивами в технике глухой рельефной резьбы. Н.Д. Новиков, известный муромский резчик и мебельщик, изготавливает по старинным образцам деревянную праздничную посуду, в частности ковши, украшенные скульптурными изображениями утиц или коников. Е. Лисенко варьирует и находит оригинальное пластическое решение при воссоздании образа старинной чаши. То же можно

сказать и о произведениях подобного рода в творчестве Румянцевых. Именно как скульптурные воспринимаются их композиция «Чаша» в виде раскрывающегося большого цветка, сочетающего светлое и темное, тонированное дерево, а также большой резной самовар, украшенный по широкой его части рельефным растительным фризом. Дерево «Самовара» светлое, оно немного проолифлено, отчего выглядит будто золотое. Деревянные самовары любили делать на Русском Севере, в Центральной же России такой образ является скорее исключением.

В ряду декоративных скульптурных работ оказывается и очень интересная фигура ангела, выполненная теми же Румянцевыми. Почти портретной выглядит головка ангела, хорошо найдена его поза, проработаны тело и ноги, погруженные в чашу цветка. Свободно падает легкая драпировка, подвижными кажутся маленькие крылышки за спиной, естественны в передаче густые короткие волосы. Дерево не тонировано — оставлено белым, и это дает эффект светоносности, живого тепла.

В наши дни к религиозным темам народные мастера обращаются всё чаще. По заказу монастырей и храмов они создают резные иконостасы, распятия, киоты, рельефные иконы. Благодаря удачному исполнению



С.И. Агеев. Придорожная скульптура «Богатырь»



Г.А. Губанов. Фрагмент декоративной панели; на столе — композиция «Олень»

заказов стали известны в Муроме такие резчики, как **Сергей Алексеевич Субботин** (1952 г.р.) и уже упоминавшийся выше Н.Д. Новиков. Оба имеют художественное образование (закончили Владимирское художественно-промышленное училище), хорошо владеют всеми техниками деревянной резьбы, интересно работают с разными породами дерева, даже с таким твердым материалом, как дуб. Иконы из дуба у С.А. Субботина («Апостолы», «Ангел», «Адам и Ева») отличаются четкостью композиций, строгостью и пластической ясностью изображений, законченностью форм низкого, но выразительного рельефа.

Сергей Иванович Агеев (1950 г.р.; жил в с. Дуброво Селивановского р-на, пропал без вести и сейчас считается погибшим), мастер, получивший художественное образование, прекрасно владеет всеми техниками деревянной резьбы и имеет работы как в монументальных, так и в малых формах. К числу его произведений принадлежит оригинально выполненное, а затем повторенное в надгробных памятниках на местном кладбище деревянное распятие, скульптурные маски, изображения животных, а также большая композиция «Два герба». Маски, напоминающие знаменитые образы белокаменной резьбы на владимиро-суздальских соборах, привлекают многих мастеров (мы видели похожие вещи и в доме Платоновых). Дерево, его выразительные возможности и фактуру Агеев чувствует очень хорошо. Иногда он оставляет дерево светлым, золотистым, иногда тонирует темным или подкрашивает так, что оно начинает быть похожим на мореный дуб (материал, который на Нижегородчине высоко ценили и когда-то использовали для инкрустаций). Именно так Агеев тонирует фигуру Христа в распятии. Подчеркнуто уплощенно передает он напряженное тело Христа, акцентируя при помощи глубоких отверстий в ладонях и сомкнутых ступнях ног места, куда вонзились грубые гвозди. Сам крест мастер тонирует, делая его темно-коричневым, и покрывает рельефной резьбой.

Композиция «Два герба» представляет собой две доски с рельефными изображениями. Вверху — двуглавый орел как эмблема Российской империи и современной России, внизу — колосья, перевитые лентой, и восходящее солнце — эмблема советского

государства. Рельеф низкий и имеет следы стершейся раскраски. Работа не закончена, но интересна по своему замыслу и масштабу.

Любопытны две придорожные скульптуры богатырей в шлемах — крупные деревянные фигуры, поставленные на пути в с. Тучково. Некоторые местные жители в качестве их создателя называют С.И. Агеева. В пользу его авторства говорит манера исполнения. Богатыри и стилизованы под «славянских идолов», и напоминают сказочные образы конца XIX — начала XX в., в частности работы С.Т. Коненкова и С.Д. Эрзи. Обе фигуры выполнены из цельного ствола дерева и потому монументальны. Лица разные по выражению, с большими глазами, окладистыми бородами и усами, с крупными полуоткрытыми ртами. Столпообразные, очень обобщенные фигуры покрыты четко выполненной резьбой (в одном случае — трехгранновыемчатой, с использованием таких символов, как солярная розетка и крест, в другом — уплощенной, в низком рельефе). У одного из богатырей — опущенный вдоль тела меч и, кажется, княжеские одежды, у второго — некое подобие круглого щита у груди с крупным солярным знаком посередине и тоже опущенный вниз меч.

Древнерусская тематика близка и другим владимирским мастерам. Мы уже рассказывали об отце и сыне Платоновых из д. Надеждино Селивановского р-на. Отец делает мебель, часто используя старинную трехгранновыемчатую и накладную резьбу, различные токарные детали. Сын занимается глухой рельефной резьбой, традиционной в этих местах, увлекается сложными растительными орнаментами, изготавливает шкатулки по старинным образцам, оформляет детали мебели. Интересной резьбы много как внутри их дома, так и снаружи, прежде всего на фасадной части. Любопытны крупные рельефные фигуры львов, закрепленные на планках забора со стороны улицы, сделанные Платоновым-старшим в технике глухой корабельной резьбы. По замыслу мастера, они должны выполнять роль стражей, защитников дома. Даже при первом взгляде на эти эффектные, раскрашенные красным изображения без труда угадываются художественные истоки этих образов. Это и так называемые *фараонки* — резные фигуры львов в гороховецких фризах, когда-то украшавших богатые дома, и еще более древние львы в белока-

менной резьбе владимиро-суздальских храмов. Неудивительно, что эти образы живы до сих пор: они традиционны для здешних мест.

В завершение расскажем еще об одном самобытном мастере — **Владимире Ивановиче Москалеве** (1951 г.р.; пос. Новая Деревня Судогодского р-на) и его необычном доме, построенном в 1990-е гг. Этот дом стоит у дороги и виден издали. Его здесь называют «дом-терем» и как диловинку показывают приезжим. Дом создан на основе самой обычной крестьянской избы. На объем старого дома как на стержень надет скульптурный резной футляр, который и превратил его в деревянное чудо. Конструкция избы существует как бы сама по себе, независимо от этого внешнего наряда. Бревенчатые стены избы едва просматриваются, так плотно они обстроены. Дом имеет несколько глухих башенок, крытых крылечек и лесенок, гульбищ и балконов. Так что можно говорить о сложной скульптурной композиции, составленной из разнохарактерных частей и уровней. Завершает всё высокая двухскатная кровля. В шипце фронтона — солярный символ. Формы древнерусских построек и построек в стиле модерн сливаются вместе в фантастическом замысле резчика. Традиционные техники резьбы, характерные для четырех рассматриваемых районов Владимирской области, представлены очень интересно. Отдается явное предпочтение техникам трехгранновыемчатой, глухой и накладной резьбы, пропильная резьба не используется совсем. Дерево Москалев не раскрашивает, проолифливает его и оставляет светлым, золотистым. Как творческий опыт постройка В.И. Москалева свидетельствует скорее не о сложности и смешанности современного «русского стиля», а об активности поиска, о живучести соединившихся традиций крестьянской и городской культуры, народного и так называемого ученого искусства, а еще — и в той же мере — о значении индивидуальности в современном художественном ремесле и народном искусстве.

Примечания

¹ См: Традиционная культура. 2008. № 1 (ил. на 2-й стр. обложки).

² См: ЖС. 2005. № 2 (ил. на 2-й стр. обложки).

А.Д. НАЗАРКИН

ИГРУШКА-ВОЛОКУША ДЛЯ ИГРЫ «В ОБОЗЫ»

В старину игрушки создавали из подручного материала растительного и животного происхождения. В Сибири детям предлагали для игры «бабки» — надкопытные косточки животных, собранные после варки холодца. Развивая воображение ребенка, ему представляли косточки как коровок и лошадок, которых нужно покормить и попоить, задать сена и сводить к реке на водопой.

Я начал собирать народные игрушки лет 15 назад. В моей коллекции есть чудесная миниатюрная «лошадка с волокушей¹», сделанная уроженцем с. Мироново Чунского р-на Иркутской обл. Терентием Николаевичем Смолиным по детским воспоминаниям. Игрушка изготовлена из надкопытной говяжьей косточки, на нее надета сшитая из тряпочек упряжь — хомут и шлея. Сквозь отверстие, просверленное в кости, крепятся сделанные из прутиков дуга и оглобли, образующие волокушу. «Будучи ребенком в возрасте шести-семи лет, — рассказывает Терентий Николаевич, — я самостоятельно делал такую игрушку для игры "в обозы". Сделал узда, гужи, седелку из какого-то материала. Дугу маленькую загнешь, привяжешь в гужи, чтобы стояла прямо. И подлиннее оглобли дугою, за которые цепляешь баклашки ящичком, а к ней привязываешь на веревочке вторую, третью. Это называется обоз. Едет, хлеб везет на заготовку» [1].

А вот воспоминания уроженцев с. Бунбуй того же Чунского р-на родных братьев Брюхановых: «Это были сельскохозяйственные игрушки. Косточка-бабка (биток)² — лошадь. Из прутиков лозы делали сани. Надрезал, надрезал, загнул — дуга получилась. Длиннее сделал — сани получились. Холщовыми нитками перевязывали. Запрягаешь "лошадь", за ней вторую — и поехал за снопами. В возрасте дошкольном я мог это делать самостоятельно. [И далее:] Детство мое было трудовое. В семь лет отец посадил меня на лошадь копны возить волокушей. В девять лет начал боронить поле, целый день верхом на лошади. А научившись самостоятельно запрягать, с двенадцати лет возил

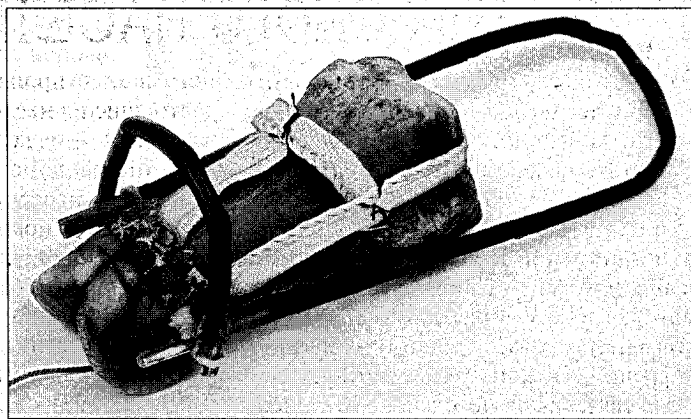
летом снопы на одре³» [2]; «Битки запрягали: делали хомут из нитки, дугу из прута талового. Надрезут и согнут, чтоб не расходилось, вяжут снизу ниткой. Нитку раздваивают, вставляют биток — это лошадь. А сани, та же дуга талиновая, только длинная. На эти сани налаживают кладь и везут в Тайшет, а из Тайшета [смеется] везут детям покупные пряники в виде "коньков", изукрашенные розовой и белой глазурью, шлея там, сбруя, седелки и кошевка расписная. Для детей самый ценный подарок. Помню, мне подарили есть, а я его долго хранил» [3].

Такой же игрушкой играл в своем детстве иркутский житель А.Ф. Куперт, детство которого прошло на прииске Новая Еруда Северо-Енисейского р-на Красноярского края. Он вспоминает: «К оглоблям приделывали спичечный коробок, как кузов его нагружали. Бывало, за лошадкой волочится целая вереница таких повозок» [4].

Я также располагаю сведениями о бытовании таких игрушек в 1940-е гг. у ребятишек, живущих на берегу р. Ангара в с. Русский Нельхай Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской обл. Подобная игрушка-«волокуша» начала XX в. из д. Ярки Енисейского уезда Енисейской губернии обнаружена мной в фондах Красноярского краеведческого музея.

Известно, что изготавливали подобные игрушки мужчины, с целью подготовки детей к будущей трудовой деятельности. В зимнее время гужевой извоз являлся весьма доходной статьей бюджета для сибирского земледельца. Здесь уместно вспомнить стихок, который читала ребенку, пестуя его и покачивая на ноге, неграмотная бабушка Татьяна, 1910 г.р.:

Я сибирский мужичок,
Вырос на морозе,
Летом в поле у сохи,
А зимой в обозе [5].



«Лошадка с волокушей» из Чунского р-на Иркутской обл.

Примечания

¹ *Волокуша* — средство передвижения, применявшееся в таких местностях, где нельзя было пользоваться колесным и санным транспортом. Известно шесть видов волокушных средств, наша игрушка изображает волокушу-оглобли. Две прямые жерди тонкими концами прикреплялись гужами к хомуту. Концы, волочившиеся по земле, скреплялись между собою планками или веревками. Такие волокуши обычно использовались для выволакивания из леса больших бревен, а также для перевозки грузов в мешках.

² *Биток* — большая кость, используемая в качестве биты при игре в бабки.

³ *Одр* — двухколесная телега с платформой для перевозки снопов, сена и соломы.

Список информантов

1. Терентий Николаевич Смолин, 1927 г.р.; пос. Чунский Чунского р-на Иркутской обл., 2005 г.; ИОЦНТД.
2. Николай Григорьевич Брюханов, 1928 г.р., с. Бунбуй Чунского р-на Иркутской обл., 2005 г.; ИОЦНТД.
3. Ефим Григорьевич Брюханов, 1918 г.р., с. Бунбуй Чунского р-на Иркутской обл., 2005 г.; ИОЦНТД.
4. Альберт Федорович Куперт, 1937 г.р., Иркутск, 2003 г.; ЛАА.
5. Сергей Кириллович Плющенко, 1952 г.р., пос. Чунский Чунского р-на Иркутской обл., 2005 г.; ИОЦНТД.

Сокращения

ИОЦНТД — Архив Иркутского областного центра народного творчества и досуга

ЛАА — личный архив автора

Ю.А. КРАШЕНИННИКОВА

СКОТОВОДЧЕСКАЯ МАГИЯ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕЛА ЛОЙМА

В настоящей работе представлены материалы по скотоводческой обрядности, записанные в 2004 и 2006 гг. от русского населения, проживающего в с. Лойма и населенных пунктах, относящихся к Лоемской сельской администрации Прилузского р-на Республики Коми — района с преобладающим коми населением. Лойма, впервые упомянутая в 1620 г. в дозорной книге Сольвычегодского уезда, исторически была связана с Вологодской губернией, в разное время относилась к Сольвычегодскому, Лальскому и Усть-Сысольскому уездам [4. С. 88; 3. С. 139], к Республике Коми была присоединена в 1921 г. Формирование лоемской традиции связано с миграциями русских из северных и северо-восточных губерний по торговому тракту на Вятку и в Сибирь в XVIII—XIX вв. [1. С. 25].

Говорить о том, что на сегодняшний день лоемское население активно использует заговорно-заклинательные тексты при уходе за скотом, вряд ли есть основания¹. Между тем анализ материалов, посвященных теме магических запретов и предписаний, показывает, что в среде севернорусского сельского населения еще до недавнего времени существовала и активно использовалась целая система оберегов, прескрипций, связанных с покупкой и продажей животного, вводом приобретенного животного в хлев и направленных на сохранение таких качеств животного, как здоровье, плодовитость, качество и количество шерсти. Записанные свидетельства касаются по большей части крупного рогатого скота, о других домашних животных сведения скупы и единичны.

Собственно из поэтических текстов распространение получили приговоры, которые произносились при первом выгоне животных на пастбище и при вводе нового животного в хлев, заговоры на «отпирание» молока, при отеле и пропаже коровы. Характерными чертами большинства текстов являются «несложность содержания и краткость изложения» [2. С. 7]. Так, при вводе нового живот-

ного в хлев произносили приговоры, состоящие из нескольких структурных элементов — в зачине содержится обращение к домовому («дедушка-соседушка», «соседушка-медведюшка»), собственно основная часть лаконична и представляет собой императивное заклинательное пожелание хорошего ухода за животным: «Дедушко-соседушко, пусти коровушку на подворье, пой, корми и гладь!» (ИЯЛИ: ВФ 1513—27); «Дедушко-соседушко, люби мою коровушку. Пой да корми, по шерстке гладь!» (ИЯЛИ: ВФ 1515—20); «Дедушко-соседушко, храни моего скота, пой, да корми, да люби!» (ИЯЛИ: ВФ 1515—38); «Дедушко-соседушко, пусти на подворье, пой, корми и рости» (ИЯЛИ: ВФ 1518—33); «Дедушко-соседушко, пусти нашу коровушку, пой, корми, ухаживай, по глотке поглаживай» (ИЯЛИ: ВФ 1526—11) и др. Постоянным элементом заклинательного пожелания является трехкомпонентная формула «пусти, пой, корми»; амплификация этой формулы происходит за счет факкультативных компонентов («люби», «гладь», «рости», «храни», «ухаживай» и проч.).

Ритуал первого выгона скота на пастбище сопровождается заговорами с формулами сравнения («как верба дома держится, так и коровушка дома держись», «как пояс меня держится, так и...», «как камень лежит, не шелохнется, так и...» и др.) или текстами обережного характера с элементами заклинания («спаси и сохрани мою коровушку...»; «солнышко на закат — и коровушка домой быстрехонько бежи!...»). При отеле коровы произносили лаконичные заклинания, в которых актуализируется пожелание «выпустить на свет новую душу»: «Распускай мою коровушку! Душу спасай, другую выпускай на белый свет!»; «Господь Боже! Чернушеньку мою спасай, а теленочка на свет выпускай!» (ИЯЛИ: ВФ 1515—22, 23).

Устойчивы представления, что отсутствие молока является следствием порчи коровы², этим объясняется и распространение в традиции заговоров, направленных на «отпирание» молока. Во время произнесения заговора гладили корову от головы до

вымени и приговаривали: «Из жилочки в вымечко, из вымечка в титечки, из титечек в подоенку, стой да бухай, дой да слухай, как я тебя люблю, так и ты меня люби, сейчас же молоко отпускай быстрехонько. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь» (АА, 2006 г.), после чего начинали доить. Информант указывает, что гладить корову (действия представляют собой своеобразный массаж) нужно обязательно с головы, потому что «есть в горле жила проходная с кулак». Возможно, в приговоре домовому: «Дедушко-соседушко, пусти нашу коровушку, пой, корми, ухаживай, по глотке поглаживай» (ИЯЛИ: ВФ 1526—11) — отразились представления о том, что находящаяся в горле коровы жила влияет на количество и качество молока. Отметим заговор на «отпирание молока», который характеризуется наличием традиционных структурных элементов и «классической» для заговоров поэтикой (в зачине — описание поступательного движения персонажа к значимому сакральному объекту, перечень чудесных помощников и описание их действий, традиционные эпитеты): «Я, раба Божья Александра, пойду, перекрестясь, пойду, благословясь, из избы в двери, из дверей на улицу, с улицы в чистое поле. В чистом поле на высоком холме стоит храм. В храме стоит престол, на престоле стоит белое блюдо, в белом блюде лежат ключи. Я, раба Божья Александра, брошу ключи в океан-море. Сходят за этими ключами в океан-море рабы Божьи Мария, Параскева и Клавдия. Принесут золотые ключи. Я этими ключами открою все молочные колодчики, все молочные жилочки. Потечет молочко по молочным колодчикам, потечет молочко по молочным жилочкам в вымечко, из вымечка в титечки, из титечек в ведерышко для рабы Божьей Александры. Будьте слова крепки, лепки, тверды и правильны к вымени моей коровушки» (ИЯЛИ: АФ 1536—36). В заговоре «на хороший аппетит животных» появляется образ всё поедающей «щуки-калыги» с железными зубами, оловянными глазами: «Как щука-калыга, железные зубы, оловянные глаза, ест-поедает, так же чтоб мои поросятки,

ЮЛИЯ АНДРЕЕВНА КРАШЕНИННИКОВА, канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

телятки ели-пили, сопели, в посудинке ничего не оставляли. Горькое, кислое, соленое пусть им кажется медом, сладкой патокой. Ешьте, сопите, жрите, в посудинке ничего не оставляйте. Как сиги, караси в синем море гладки, чисты, здоровы, так же чтоб мои поросятки были чисты, гладки, здоровы. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь» (ИЯЛИ: ВФ 1531—33). Неорганичность образа «шуки» очевидна, создается впечатление механического включения его в текст; появление этого образа объясняется содержанием другого заговора из репертуара этой же информантки: в заговоре, предназначенном для лечения болезней, «щука-калыга» поедает «все притчи, уроки».

Многочисленны свидетельства о магических действиях, связанных со скотом. Первый выгон скота на пастбище производили в Егорьев день (в холодную погоду животное лишь ненадолго выводили из хлева), при этом использовали вербу, соль, хлеб, икону. Вербные веточки (в народной терминологии *маськи*) держали в божнице с Вербного воскресенья, ими гладили и легонько постегивали животное от головы до хвоста, по возвращении с пастбища хозяйка втыкала ветку вербы над дверью хлева или под матицу и произносила приговоры, в которых упоминаются использующиеся в ритуале предметы: «Как вот эта *вербочка* домой пришла и дома будет спать, так же мой скотичек ходил домой»; «Как эта *иконка* дому держалась, *вербочки* дому держались, дак так чтобы у нас коровушка дому держалась. Солнышко на закат, и коровушка бежи быстрехонько домой» (АА, 2006 г.). Хлеб и соль, которые использовали при первом выгоне, клали к иконам на Великий четверг, по кусочку подсоленного хлеба давали всем животным, которые были в хозяйстве. Считалось, что после совершения этих действий животное не пройдет мимо своего дома и будет защищено от порчи. Особо следует отметить веру в действенную силу «великоденной» или «четверижной» соли (соли, положенной к иконам на Великий четверг), «переночевавшей» у икон и хранившейся до следующего Великого четверга: ее давали больному скоту, использовали при отеле животного, с целью предотвращения порчи посыпали этой солью вокруг хлева, хранящуюся три года соль кидали вслед («в запятки») человеку, который способен испортить, и пр.: «На Великой четверг соль под божницу поставишь, тут она заночует, под ико-

ной. "Как соль не портится, так чтоб скот не портился" — это вот скажешь. Солью-то посыплешь потом на их. Я тебе скажу: корова отелится, берёшь соли вот так немного, горсть, посыплешь на корову, посыплешь на теленочка. Она лижет, чтобы не портился [теленочек]. Бывает, люди-то всякие глаза-то³. Четверговая соль, она весь год должна быть. Ее приберёшь. Потом мало ли чё со скотиной, вот так на кусочек возьмёшь этой соли и дашь» (ИЯЛИ: АФ 1544—12).

Если животные не прижились в хлеву, на Великий четверг выводили их из хлева с приговором, например: «Великий четверг, соверши силу великую над коровушками, чтоб не гибли, не падали, чтоб жили, были здоровыми»; «На Великий четверг отвоюю все неприятности, все невзгоды, чтоб коровушки не гибли, не дохли, не сохли, чтоб были здоровы и плодливы» — ИЯЛИ: АФ 1538—10, 11). С Великим четвергом были связаны представления об активизации колдунов, существовали представления, что именно в этот день колдуны портили животных (через отрезанную шерсть, экскременты и пр.).

Широкое распространение получили ритуалы, сопровождающие ввод приобретенного животного в хлев, направленные на благополучный его «переход» в новый хлев («чтобы не тосковало») и сохранение продуктивности. Приведем описание такого ритуала, сделанное от одного информанта. Он состоит из нескольких связанных между собой мини-обрядов, каждый из которых мог исполняться автономно. Под ясли в хлеву (или во дворе) клали камешек, кусочек сена или мха, взятые со двора продавца со словами: «Гостыя, тут погостили, теперь пойдем к нам погостить». На место, где будет производиться доение, ставили большое наполненное водой ведро (информант говорит о 15-литровом). Вводя животное в хлев, прежде всего обращались к домовому: «Суседушко-медведушко, пусти мою коровушку на подворьице, гладь да добрей, гладь да добрей. И привела, и принесла с собой молочко густое, сметану густую, желтое маслице», — затем посыпали солью корову от головы до хвоста три



Соль в мешочке и веточки вербы у иконы на стене в лоемском доме

раза со словами: «Как эта соль дому держалась, не портилась, так чтобы у меня скотинушка не портилась, держалась бы дому. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь». Затем приготовленное ведро ставили рядом с коровой и приговаривали: «Как та коровушка доила, так щёбы моя коровушка доила больше — по пятнадцатилитровому ведру, и все я с собой принесла домой». Каждое действие производили и приговор произносили трижды (АА, 2006 г.).

Покупка-продажа животного сопровождалась комплексом ритуальных действий и ритуальным диалогом. При передаче животного покупатель должен был спросить у продавца, «спроста» или «неспроста» он отдает свой скот⁴: собственно, благодаря этой реплике, призванной спровоцировать ответную реакцию продавца, оформлялась и «разрешалась» ситуация купли-продажи животного. Если следовал ответ «спроста», то животное можно было брать без боязни, считалось, что оно не испорчено, «признаёт» новый хлев и нового хозяина. Если продавец задумывался при ответе, то это служило сигналом, что животное отдано «неспроста»; в этом случае советовали отказаться от сделки, поскольку считалось, что продавец «оставлял» у себя такие качества животного, как плодovitость, удойность, здоровье. Когда животное приводили на новый двор,

после ухода старого хозяина во дворе насыпали крупу со словами: «Сам собой пошел, а скотину у нас не задевай»⁵ (АА, 2006 г.). Зафиксирован запрет отдавать что-либо из дома в течение трех дней после привода нового животного в хлев.

Устойчивы представления, что через отданное молоко и другие молочные продукты животное могут испортить (забрать удойность, здоровье, снизить качество молока). Поэтому в момент передачи продуктов хозяйка приговаривала: «Густое молоко, густую сметанку, маслице жёлтое густое — всё оставлю дома» (АА, 2006 г.); для предотвращения порчи достаточно было опустить в отдаваемое молоко крупинку соли со словами: «Как эта соль не урочится, так же и коровушка не урочилась бы» (ИЯЛИ: ВФ 1523—18). Беспокойное поведение являлось явным симптомом того, что животное сглазили, в этом случае тому, кто сглазил, давали ковш с водой, в которой он должен был увидеть свое отражение⁶. Затем этой водой трижды брызгали животное: два раза — голову, а третий раз таким образом, чтобы вода попала на бока. Если корова встряхивала мордой и всем телом, то это служило признаком удаления сглаза (ИЯЛИ: АФ 1537—4).

Целая система оберегов была направлена на координацию передвижения животного. Чтобы корова не уходила с пастбища в лес, ее обходили три раза по часовой стрелке и приговаривали («чуркали»): «Чур моя ни с места. Чур моя ни с места. Как я стою, не трепенуся ничем, так так и моя коровушка не трепенулась ни хвостиком, ни рожкима, ни ножкима. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь коровушке» (АА, 2006 г.). Предпринимали разнообразные действия, направленные на то, чтобы животное «знало» свой хлев, т.е. возвращалось с пастбища домой. Зафиксированы ритуальные диалоги, которые произносились хозяевами на Великий четверг: один из домочадцев, стоя на улице перед открытым окном, спрашивал: «Дома ли корова?», хозяйка, находившаяся в доме около окна, отвечала утвердительно: «Дома». Диалог повторялся до тех пор, пока все животные, имеющиеся в хозяйстве, не были упомянуты. При первом выгоне на пастбище корову переводили через порог хлева, на который клали либо направленный острием вверх топор, либо пояс — например, снимали с себя пояс, клали на порог хлева, переводили скотину и затем

надевали на себя пояс со словами: «Как пояс меня держится, так и коровушка держись дому!» (ИЯЛИ: ВФ 1513—28). Также под порог хлева клали три крестика (их делали из спичек, лучинок, соломинок, взятых на своем подворье или в хлеву) таким образом, чтобы два крестика были накрыты сверху третьим, три раза произносили молитвенное обращение «Господи, баслови, Христос» и заговор, содержащий в себе заклинание, цель которого спровоцировать желаемое состояние действительности [5. С. 259]: «Как эти крестики лежат, восплеменутся, дак так чтобы раба Божия у нас коровушка домой восплеменулась. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь коровушке. Иди домой, ждем с нетерпеньем. Все ворота, все кресты, все дороги открыты!» После этого корову выводили из хлева (АА, 2006 г.). Относительно приведенного выше текста отметим, что в интервью информант продемонстрировал исполнение, приближенное к реальному (регулярные интонационные повышения и растягивание последнего слова в каждом предложении, «призывное уханье»): «...Иди домо-о-о-ой. Ждем с нетерпеньем-ё-ём. Все ворота, все кресты, все дороги откры-ты-ы-ы-ы». Этот текст использовали также в ритуале, который совершали, если животное терялось: на рассвете с ограды собственного огорода брали девять колышков или тонких поленьев, обстругивали с одной стороны и клали в печь заостренными концами наружу, потом их поджигали и приговаривали на дым («ухали в трубку»): «Дым ты, дым курявый, развались, раскатись на восемь дорожек, на девять кудрявенькую. Как дымок выходит по заре, по всем облакам, по всем речкам, по всем озерам, так и ждем коровушку с нетерпеньем. Иди быстрехонько домой. Аминь, аминь» (АА, 2006 г.); «Дым, вейся, кружись, развевайся, скажи нам, где коровушка наша (вариант: сыщи нашу коровушку)» (ИЯЛИ: АФ 1546—98). Если поленья загорались сразу, то и корова должна прийти сразу, если нет, то ждали возвращения животного на девятый день.

Примечания

¹ Такой вывод можно сделать не только применительно к лоемскому кусту деревень. Это объясняется развитием ветеринарной помощи, резким сокращением поголовья как в колхозном (зачастую общественное хозяйство

вообще отсутствует), так и в частном секторе.

² В севернорусской мифологической прозе получили распространение тексты с мотивами «колдун портит корову», «колдун запирает молоко», в которых приводятся признаки испорченного животного (корова перестает доиться, становится беспокойной, агрессивной, у нее воспаляется вымя и проч.).

³ В традиции распространены представления, что *сглаз* можно навести ненамеренно, случайно (про людей, способных сглазить, говорят, что у них «нехороший глаз», кровь «не сходится» с кровью того, кого сглазили). От сглаза втыкали булавку в подол так, чтобы ее не было видно, сильными средствами считались куриный помет, который клали в обувь под ногу, «четверговая» соль и др. Порча же наносится колдуном намеренно.

⁴ Зафиксировано не только в ритуале купли-продажи скота, любая передача (скота, семян, продуктов, предметов быта) сопровождается ритуальным диалогом.

⁵ Ср.: после выноса гроба с покойником из дома посыпали около крыльца крупу со словами: «пойди сам собой, а у нас из дома никого не уводи» (АА, 2006 г.).

⁶ Такое же лечение применялось и к детям (водой, в которую предварительно посмотрел сглазивший человек, брызгали ребенка, находящегося под матицей).

Литература

1. Власов А.Н., Канева Т.С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России) // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар, 2006. С. 16—39.
2. Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовского погоста в России. [Шамординская пустынь,] 1917.
3. Жеребцов И.Л. Где ты живешь. Населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994.
4. Жеребцов И.Л. Деревни и починки Лоемского погоста в начале XVII века // Известия Общества изучения Коми края. 2004. № 3. С. 88—94.
5. Толстая С.М. Заклинание // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого: В 5 т. Т. 2: Д—К (Крошки). М., 1999. С. 258—260.

Сокращения

АА — архив автора, записи 2006 г.
ИЯЛИ — фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (г. Сыктывкар),
АФ — аудиофонд, ВФ — видеофонд

О ЖИВОТНОВОДЧЕСКОЙ ОБРЯДНОСТИ В БЕЛОРУССКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ

Во время экспедиций Ветковского музея народного творчества (ВМНТ) были записаны самые разнообразные тексты по животноводческой обрядности региона: описания магических действий, приметы, гадания, предписания, запреты, заговоры. Часть их приурочена к народному календарю: выделяются особые дни, недели и более продолжительные отрезки времени, влияющие на сохранение здоровья домашних животных, на увеличение плодности и приплода. Приурочивают свои действия к определенным датам календаря и исполнители вредоносных обрядов; знание жителей деревень о последних позволяет противостоять им!

Для данной публикации использованы материалы, записанные сотрудниками ВМНТ И.И. Залевской, Г.И. Лопатиным, Л.А. Новиковой, Л.Д. Романовой, И.Ю. Чижовой в Гомельской обл. Материалы атрибутируются по Фонду экспедиционных материалов ВМНТ. Особенности языка информантов сохраняются.

Святки / Каляды

1. На Ражство бярэ зерня, сыпае каню, штоб не было падуныц у яго. Пакарме і напое, штоб яйчэ з цэрквы не вышлі (Алена Кондратьевна Феськова, 1914 г.р., пос. Новое Залядье, Ветк., зап. в 1991 г. Тетр. 52, л. 103).

2. Ходили на шёдрики, это на старый Новый год, ходили шедровать, и вот, кто первый зайдёт, мальчик или девочка, это сейчас совместно ходят, а тогда ходили мальчики отдельно, девочки отдельно, сначала ходили дети малые, потом постарше, ближе к полночи ходили взрослые. И если первые, кто зайдёт из малышей, значит, если корова на отёле, значит, родится или телёнок или телочка (Наталья Олеговна Крумкачева, 1963 г.р., пос. Калинино Терешковичского с/с, Гом., зап. в 2004 г. Тетр. 109, л. 2).

3. Шчадровы хлеб сушылі і ў хляву пад страху клалі, штоб карова не балела (Любовь Харитоновна Исаченко, 1920 г.р., д. Яново, Ветк., зап. в 1992 г. Тетр. 107, л. 9).

4. Хазяйка выношае хлеба, а каторыя выходзяць і этых дзяўчат просяць: «Дзе-вушкі, дайце мне шчадровага хлеба!» Яна свайго выношае: «Напе вам майго, а вы мне шчадровага дайце, што вам людзі далі». Гавораць, скату даюць, калі «не гуляець» (Матрена Демьяновна Сальникова,

д. Казацкие Болсуны, Ветк., 1922 г.р., зап. в 1997 г. Тетр. 52, л. 57).

5. Нада сена бярэч, каторае пад гаршок, пад куцыю падлажываеш. На куце стаіць у Каляды. Эта сена бярэш, патам ужэ класыць пад квактуху, штоб вывела ўсе яйцы, з цаплятам штоб (Анна Архиповна Перхунова, 1936 г.р., д. Присно, Ветк., зап. в 2002 г. Тетр. 5, л. 38).

6. На Ражство, у каго арэхі, семкі, нада сыпаць па хаце: «Як семкі ляцяць, штоб куры столькі яец неслі» (Вера Елисеевна Железникова, 1935 г.р., д. Чистые Луки, Ветк., зап. в 1997 г. Тетр. 52, л. 45).

7. На Крашчэнне царкоўны стараста ездзіў на кані, елак насычэ, ад самай цэрквы і да ракі сцеліць эту ёлку. І людзі ідуць, і бацюшка. На раке крэст з лёду высекалі. Столік стаіць, дзе бацюшка чытаець. Пачытае і свеце, а народ ужэ тую воду бярэ. І маць так вучыла мая: «Возьмеш елачэк на раке атломіш, да ў тую воду скаціне». Штоб вяліся гусі, так я слыхала, старыя людзі гаварылі, хазяйка тыя ёлачкі куда-та утырківала (Даня Васильевна Бурачкова, 1903 г.р., д. Железники, Ветк., зап. в 1991 г. Тетр. 55, л. 8).

8. На Храшчэнскую Каляду пякуць тры булочки: адна з макам, адна з салам, адна з сырам. Тады ўжэ, як выдуць з первай булачкай, на первай крэсцік наверх, яно відна, ідуць пісаць на дзвях каляды, мелям, на вокнах, на фортачкі, на вуліцы. Тады ўжо трошкі атрэжуць, каровам у гушчу пакрышаць (Ульяна Петровна Пархоменко, 1914 г.р., д. Фёдоровка, Ветк., зап. в 1991 г. Тетр. 51, л. 21).

9. Ад Куці да Куці нельзя шыць, новае можна, старое нельзя. На Куцыю можна, на тры Куці. А еслі шыў на Куцю — узяў, перасек і спаліў драч, еслі старое шыў. Таму, хто лапіў у тыя дні, нічога не будзе, а вот скот... — раждаліся цяляты непаўнацэнныя, оўцы тож, гаварылі, непаўнацэнныя (Вера Григорьевна Нарбут, 1925 г.р., д. Железники, Ветк., зап. в 1997 г. Тетр. 64, л. 5).

10. Вот, напрымер, у Сплашную ня-дзелю, у Каляды, нельзя старага шыць. Ці карова ціліць, ці свіння паросіць, без жопкі бываюць — зашытыя, так не шыюць. <...>

Васіль расказваў. Калісь матка яму не давала аборацкі шыць, а ён віў, так курыца вывіла, і завязаліся у курант ножкі, як аборацкі (Матрена Матвеевна Брейкова, 1919 г.р., д. Фёдоровка, Ветк., зап. в 1998 г. Тетр. 69, л. 10).

11. Ад Раждства да Крашчэння нельзя прышыць пугавіцу, латку. Клубкі не маталі. Із-за скаціны. Хлеб пеклі самі. Верх заглажывалі. А этага нельзя была. У парасят пысы павыварачывала (Кирилл Егорович Ковальков, 1908 г.р., д. Юрковичи, Ветк., зап. в 1990 г. Тетр. 1, л. 24).

12. У Каляды раньшэ бульбу не пяклі ўвечары, куранты будуць зміраць (Евдокия Степановна Барсукова, 1930 г.р., д. Неглюбка, Ветк., зап. в 2001 г. Тетр. 85, л. 76).

13. Перад Ражством пяклі піражкі і клалі на вышкі ці пад страху. Кароўскі піражок рабілі з творагам, авечы з мясам, коням пяклі пусты піражок. Калі ўпадак будзе, пагрызуць мышы. Авечы пагрызлі — авечка прападзе. Як дзеці мы былі, насілі. Каровам клалі на бальку, авечкам торкаем у сцяну, коням — куды пакладзеш (Ольга Кирилловна Лукомская, 1918 г.р., д. Бабичи, Чеч., зап. в 1998 г. Тетр. 75, л. 25).

14. Кожную Куцыю так дзеляць. Ну, злей німа Куці, як Крашчэнне. Тады падходзіш к варотам і гаворыш так: «Вашы вароты трасуцца, мае куры нясуцца. Твае куры — мае яйца». Тры разы так гавораць. Тады ў тога чэлавека не нясуцца куры. А тый, што пакалаціў, дак кожны дзень будуць несца (Софья Кирилловна Ксендзова, 1914 г.р., переселенка из д. Старое Закружье, Ветк., зап. в 1993 г. в Ветке. Тетр. 54, л. 23).

День св. Афанасия / Панасія

15. Учора трыццаць первага было (св. Панас). Ну, ета гусіны празнік у нас счытаўся. Бяруць гусака, содзюць на покуці, даюць перац — бубкі, зернышкі з перца. На Куцыю кормяць яго, штоб гусак быў сярдзіты і бярог гусянят харашо. Тады яго вывадак будзя, дак ужо выпусціш на пашу, ён і ад пціц будзя бярэч і ад людзей (Варвара Борисовна Давыденко, 1925 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. в 2002 г. Тетр. 99, л. 4).

16. У каго гусі, так эта прызнавалі, гусіны празнік, содзюць на покуці і кормяць яго, із перцу зёрнышкі, штоб гусак быў сярдзіты. Як выведзеца вывадак, выганяць на поле яго, у нас — за ряку, лета ходзяць, людзі толькі прыладзяць, штоб яны дамоў ішлі ўвечары. Так штоб ён бярэг гусянят і людзей не падпускаў ік ім, і пціцы штоб не хваталі (Анна Евсеевна Суднеко, 1937 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. в 2003 г. Тетр. 99, л. 47).

День Сорока мучеников / Сораки

17. Ета на Сораки. Качулачкі, такія кругленькія, скруціш, маленькія, з кулачок, — і курам, штоб няслі яйкі багата (Крестина Даниловна Гусакова, 1906 г.р., д. Акшинка, Ветк., зап. в 1992 г. Тетр. 71, л. 5).

18. Называюцца — сораки, такія вот пічкі і з цеста. Ета матка дзелала. Цеста здзелаец з пшанічнае мукі. Тады ж прасты памол быў, не так як сперва белая мука. Дак яны іх учыняць і пякуць: як бутачкі, як цыпляткі, і ножкі дзелаюць ім. Паставяць на скавараду, адна к адной прытуляць і пякуць. Рэштэ такоя, яны тоя рэштэ напякуць. Прыходзяць дзеці чужыя, суседзі, матка ім дае, бярэ па жмене — па дзве і дае, і самы ядзіма. І хадзілі етыя з Верашчак, з Неглюбкі — расіяні, дак матка і тым ужо. Баба і бульбы дасць і зярня па жмені дасць на Сораки, і етых піражкоў дасць. Курам давалі сораки. Баба выдзя, разлома і карові дасць, і авечкам, і курам, штоб, гаворы, няслі па сорок яец у дзень (Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., переселенка из д. Амельное, Ветк., зап. в 2007 г. в Ветке. Тетр. 117, л. 111).

Вербное воскресенье / Вербная нядзеля

19. На Вербнае пабягім у цэркву, сьвяціць вярбу, дак эта я помню, вярбу я прынясу з цэрквы, дак матка тую вярбу хавае за ікону. Я: «Мам, чаго ты хаваеш за ікону?» — «Мая дзетка, как будзем кароўку выганяць, дак будзем этай вербай біць па плячу» (Татьяна Васильевна Легачкова, 1928 г.р., урож. д. Ларишево, Добр., живет в д. Буда Жгунская, Добр., зап. в 2004 г. Тетр. 31, л. 32).

20. Як кароўку выганяем, перапаперва «Отчэ наш» гаворым. Вярбой той выганяем, што свеціць. «Рыба — на нераст, кароўка на вераст!» Тры раза. І этай лазінкай тры разы цоп, цоп, цоп. Для таго, штоб ана хадзіла дамоў (Мария Федоровна Корникова, 1929 г.р., д. Хальч, Ветк., зап. в 2001 г. Тетр. 97, л. 18).

День св. Георгия / Юрый

21. Выганяюць абыкнавенна на Юр'я, шостага мая. Бярэцца з вярбы ветачка, на вербнае васкрысенне бірэш эту ветачку, эту ветачку храниш, як выганяш скот, этай ветачкай б'эш. Штоб было малако, штоб хадзіла дамоў. Эта вербнай ветачкай. Ад Вербнага васкрысення і ждуть, пакуда выпанят. Гаварылі: «Бі-бі, ветачка, штоб кароўка хадзіла! Бі-бі, ветачка, штоб малака багата давала!» Этай ветачкай па вымі б'эш... Эта вербная ветачкай (Александра Александровна Гончарова, 1929 г.р., д. Шерстин, Ветк., зап. в 2008 г. Тетр. 126, л. 1).

22. Святы Юрый. Ён ездзя, паказываецца на іконі, на сівым кані едзя, такое, тагда «страла» называлася. Вот святы Юрый едзя на сівым кані, едзя эты Юрый, так пускай скот. Юр'ева раса — даражэй каню аўса. Як Юрый праехаў па расе, значыць эта

ўжэ очэнь пальзіцельна. Так усе кажуць, на Юрыя людзі, каторыя і кароў рана пагоняць (Ксения Ермолаевна Пархомцева, 1913 г.р., переселенка из д. Габравка, Ветк., зап. в 2004 г. в Ветке. Тетр. 70, л. 64).

23. Калі первы раз ў поле карову выганяюць, нада абязцельна ударыць сьвяенай вербай, і І ешчо, што харашо, кагда на Юрыя бываеш у цэркві, узяць вады пасьвячэнай і этай вадоў асьвяціць скаціну ўсю — і каней. Эта очэнь харашо, жывелу асьвяціць на Юр'еў дзень (Нина Николаевна Шкрабова, 1958 г.р., д. Радуга, Ветк., зап. в 2002 г. Тетр. 6, л. 10).

24. Свекровь всё время говорила: приходит Юрий — надо обязательно, чтобы хвост немного подрезали корове. Кисточку хвосту чуть-чуть подрезали — и под стреху, чтобы корова была здесь, чтобы коровина шерсть под стрехой. Как будто у тебя корова стоит в сарае, чтобы она не исчезла. Часть коровы отрезается и обязательно в угол сарая. Точно так же и поросёнка когда убивали, кабанчик или свинья, всё равно, обрезали пупырышки, соски на животе, и обязательно надо было на сарай забросить, чтобы они остались, чтобы завод не остановился. Чтобы скотина была здесь всё время. Это свекровь меня учила (Наталья Олеговна Крумачева, 1963 г.р., пос. Калинино Терешковичского с/с, Гом., зап. в 2004 г. Тетр. 109, л. 2).

25. Еслі на Юрыя ідзець дождзь, карова увесь год з малаком будзец (Мария Андреевна Хомякова, 1942 г.р., урож. д. Будиче, Чеч., зап. в 2003 г. в д. Казацкие Болсуны, Ветк. Тетр. 75, л. 203).

26. На Юрыя хлеб не рэзалі, штоб ваўкі не зарэзалі скота: коні ж былі, авечкі былі, гусі. Так ані загадзей, вот, заўтра — Юрый, сёння і бульбы начысціць, і хлеба нарэжаць, і паложаш, і ўжэ нічога не рэжущ. А эта, бацька мой брэецца, а дзед увайшоў у хату, бацькаў бацька, на Юрыя: «Мой сын, дай мне бритву». — «На». Ён за яе, да за парог як упароў. Яна і рассыпалась. «Тат, ну ты што?» — «Знай, кагда брэешся. Хто на Юрыя брэецца? Ты б учора пабрыўся». — «Так я ж не знаў». — «Цяпер будзеш знаць!» (Анастасия Ивановна Гринькова, 1930 г.р., переселенка из пос. Лядо, Ветк., зап. в Ветке. Тетр. 85, л. 87).

27. На Юрыя каня ў рукі не бралі, штоб воўк не рэзаў. Эта казалі: «Каня ў рукі не бяруць». Дак эта ж і ў нас адна тут кажа: «А не!» Нашы работаюць із імі на адном кані. А наш памагаю ім, і робяць. Ну дак, яна і кажа, хазяйка тая: «А не, Іван! На Юр'я каня ў рукі не паложана браць. Ніхай конь гуляе». Дак ат этага — штоб ваўкі не рэзалі. Ён дзень гуляе, і усё (Варвара Борисовна Давыденко, 1925 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. в 2002 г. Тетр. 99, л. 42).

28. Юрый — празнік не вялікі, а ўрэдны, на авечак дзействуець. На Юрыя сталі чэсць лён, а ён згарэў (Полина Дмитриевна Карасева, 1921 г.р., д. Подкаменье, Ветк., зап. в 1990 г. Тетр. 2, л. 2).

29. Як каторы захоча багата малака, так на святога Юрыя ўстае да пеўняў, бярэ скаперць, вот, прыдзе к табе, а у цябе карова харашая, па жыту водзе і гавора: «Перайдзі ка мне ад твае хазяйкі. Штоб так малако лілася ка мне, як з этай скаперкі раса». Тры раза сказала і пайшла. А тады малака німа. Шукаюць людзі (Ефросинья Лукинична Игнаценко, 1912 г.р., д. Литвиновичи, Корм., зап. в 1999 г. Тетр. 91, л. 1а).

Масленица / Масляны тыдзень

30. Масляная нядзеля, так там два святы, кароўскае свята — называецца Уласе, і — Мамонці, эта авечка. У чацвер пякуць піражок, тады карова даюць. У сераду — авечка. Авечкам не пяклі, а калі хлеб есць у хаце, хлеба даюць (Матрена Демьяновна Сальникова, 1922 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. в 1997 г. Тетр. 52, л. 55).

31. Нядзеля масліная, дак нічога ні дзелалі ад ската, ні прялі, ні шылі нічога, штоб старая, новая можна шыць, а старая, панашаная, нільзя. Кта ад ската. Штоб карова цялілася харашо. І малыя святы, Андрэйчы ё, Сава, Варвара — нічога такога ні делалі: ці лён абчысали, ці абдзіралі, ці прялі. Этага ні дзелалі. Тожа, гаворюць, нільзя этага ад ската, у такія святы, штоб скот здаровы быў (Вера Федосовна Кирюшкина, 1929 г.р., д. Большие Немки, Ветк., зап. в 2007 г. Тетр. 125, л. 7).

32. На маслінай нічога не дзелаем, штоб каровы не калолісь. Шыць не нада (Анна Григорьевна Лукашова, 1926 г.р., д. Перелевка, Ветк., зап. в 1997 г. Тетр. 57, л. 13).

День св. Власия / Ўласкі

33. Уласься ўжо завешца. Празнік — Уласься. Вышываць нільзя — штоб каровы не калоліся (Варвара Борисовна Давыденко, 1925 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. в 2002 г. Тетр. 99, л. 47).

34. На Ўласкі пяклі ладкі, штоб была цяляткі гладкі. Гавораць: «Пякі ладкі, штоб былі цяляткі гладкі» (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р., переселенка из д. Старое Закружье, Ветк., зап. в 1993 г. в Ветке. Тетр. 54, л. 23).

35. І ў пост ён на якойся нядзелі ходзя — ці Ласкі, ці Ўласкі — баба казала: «Нікалі ня дзеляйца! Прагуляйца тэй дзень, вам Бог здароў'я дасць, а то прадзелаецца, а тады прахварэіца ў такі дзень». Дак, нічога нельзя, ён дужа ўрэдэн для скаціны. Як, ужэ, Каляды праходзяць: «Баб, калі Ўласкі?» — «Я тады вас ска-

жу». І на Ўласкі яна ўсё бліны. Учыняа бліноў, матка будзя казаць: «Чота-ты сёння бліны?» Дак яна і гаворы: «Ўласкі. Дак нада на Ўласкі бліноў печ, тады — авечкам». А мы ўжо: «Баб, мы панясом!» (Варвара Александровна Грецькая, 1925 г.р., переселенка из д. Амельное, Ветк., зап. в 2006 г. в Ветке. Тетр. 117, л. 102).

Чысты чверг / Чысты чацверг

36. Пасвяціць тры яйцы аддзельна. І падвесіць у хлєві, еслі ў цібе скот ё, штоб етыя яйкі виселі. У Чысты чэцвір пакладзі іх на тарэлачку, і солькі вазьмі. А тады пасвяці іх аддзельна і павесь у сараі. Ад усякія, штоб ніхто ні паддзелаў (Екатерина Евдокимовна Чуешкова, 1931 г.р., д. Даниловичи, Ветк., зап. в 2008 г. Тетр. 127, л. 6).

37. У Чысты чацвер да сонца ў дварэ нада найці аборчыну і кінуць чэраз вароты, штоб коршык не хватаў цаплят (Матрена Демьяновна Сальникова, 1922 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. в 1997 г. Тетр. 52, л. 55).

38. Еслі карова «жвачку пацярала», луціцё было такое, і туда — здору і солі. Есць соль чацвярговая, постуем і чатыры чацвяргі соль аткладаваем, чацвярговая эта соль і здор увязываюцца ў эты луток, і завязываюць ей на рогі. Яна перажуець эты луток — і ў яе жвачка пашла (Ирина Аверьяновна Гапеева, 1934 г.р., переселенка из д. Бартоломеевка, Ветк., зап. в 1992 г. в Ветке. Тетр. 53, л. 97).

39. Ішоў Гасподзь Бог з небяса, Загубіў он залатыя ключы
Із шаўковага паяса.
Тудой ішла Прачыстая Божая Маць, Залатыя ключы найшла.
— Прачыстая Божая Маць, Прашу я цібе і маю:
Адмыкні залатыя замкі ў моры, Налей масей чорна-рабай карові
Малака поўна вымя даволі.
Штоб ана не была ўрошная, А слова на ўвесь год малашная.
Я словам, Гасподзь помачучу.
І Мацер Божая с помачучу.

Эта ў Чысты чацвер мы болей гаварылі. Еслі вадзічку, хто ходзіт, но я далека не хадзіла. А дома с калоначкі дзед накатаа, я набяру с поўнага вядзёрка вадзічаккі, падмыю яё утрам да сонца і памалюсь эту малітвачку (Мария Петровна Маевская, 1938 г.р., д. Копань, Реч., зап. в 2007 г. Архив автора).

Пасха / Вялікдзень

40. На Паску, эта ж абыкнавенна бліжэ к выгану, ужэ ілі кароў перад паскай выганялі, а інагда і на Паску. Паска — празнік, так і пастуху — празнік. А он жа наш скот пасёт і беражот, і ганяіт. Эта счыталася за грэх — ні падзяліцца с пастухом празнічным угашчэніем — хто чым можыт. Эта дабравольна была, но эта нікрасіва была, штоб эат абрад ні

ісполніць (Алексей Тимофеевич Агеев, 1926 г.р., д. Даниловичи, Ветк., зап. в 2008 г. Тетр. 127, л. 9).

41. З Радуніцы прыходзім, яду прыносіш, скату даеш абізацельна. Так — ета і на Вялікадня, не паложана з двара нічога даваць. І хоць будуць людзі іціць — нільця даваць на балшы празнік. І людзі — кажды знаў, і ніхто ні ідуць... етыя шалупкі на Вялікадня... толькі свайму скату даеш, дома. (Ольга Кузьминична Казакова, 1930 г.р., урож. д. Макавье, Чеч., живет в д. Светловичи, Ветк., зап. в 2002 г. Тетр. 75, л. 186).

42. Як свецяць паску, тады свяцілі, і поўсцягна ці парасёнка маладога рэжуць і садзяцца за стол, і свяцінае ета яйчка лупаць, і скарлупу аддаюць тады авечкам і куркам, штоб як неслі многа, а авечкі штоб прыплод давалі (Анастасия Ивановна Гринькова, 1930 г.р., переселенка из п. Лядо, Ветк., зап. в 2001 г. в Ветке. Тетр. 85, л. 76).

43. Як карова ацеліцца, так баба бярэ і пасвяцінага сала трошкі адразая, хаваю пасвяцінаа, бярэ і на рог завязываа. Мы гаворым: «Нашто ты завязыеш?» — «А завязую, штоб ніхто малака ў каровы не атабраў». Тады ж сабакі былі ў кождым дварэ. І козам, каторых дояць (Варвара Александровна Грецькая, 1925 г.р., переселенка из д. Амельное, Ветк., зап. в 2006 г. в Ветке. Тетр. 117, л. 73).

Иван Купала / Купалле

44. Перад Іванам Купалам, еслі ведзьма малако ў кароў адбірае, бяруць два колышкі асінавых, два каменчыкі і крапівы немножка, і забіваюць у сяну: «Вот, табе, ведзьма, асіну грызці і камень лізаць, а з мае скаціны малака не адбіраць» (Евгений Матвеевич Жлоба, 1932 г.р., д. Кавказ, Корм., зап. в 1999 г. Тетр. 91, л. 111).

45. Ёсць змяіны Іван, і жгушку крапіву на дзверы, на парог, дзе штоб карова праходзіла, жыгушку, што мелкія лісточкі. Ё балшыя, «двудомная» называецца, жыгушку, каторая болей пякучая (Матрена Матвеевна Брейкова, 1919 г.р., д. Федоровка, Ветк., зап. в 1998 г. Тетр. 69, л. 7).

46. На Івана Крапіўніка вешаюць на вокнах крапіву, штоб ведзьма не ўкрала малака. Былі такія людзі, хацелі малако ўкраць. Як захоча, украдзе. Зайдзіш у хату — с каждага сука малако цячэ. Ета даўней было. Баба, прабаба расказала (Ульяна Николаевна Соломенная, 1932 г.р., д. Неглюбка, Ветк., зап. в 2004 г. Тетр. 105, л. 49).

47. Помню ішчо, я малая была, перад Пітром Іван бывае, Іван Купала, ну дак вот, прыводзілі папа, тады ж поп і дзяк, ну дак, у нас за дзірэўняй канава і мост.

Еслі тут пасуцца каровы, дак яны праганяюць чэраз эты мост, і поп свеціць (Надежда Никитична Вдовина, 1921 г.р., переселенка из д. Купреевка, Ветк., зап. в 2005 г. в Ветке. Тетр. 60, л. 31).

Пётр и Павел / Пётр і Павел

48. Як жыта зацвіце (на Пятра і Паўла): «З жыта па цвяточку, з усіх траў па лісточку — з усіх кароў па вяршочку». Цвяты і лісточкі мяшаюць у пойла (Софья Кирилловна Ксендзова, 1914 г.р., переселенка из д. Старое Закружье, Ветк., зап. в 1993 г. в Ветке. Тетр. 54, л. 35).

49. За дзень на Пятра сатчэш палатно... І расцілаеш упоперак, як кароўкі будуць ісці... каб яны ішлі па гэтаму палатну. Называецца абыдзёнік эта палатно. На Юрыя расцілаюць на вуліцы (Даня Васильевна Бурачкова, 1903 г.р., д. Железники, Ветк., зап. в 1991 г. Тетр. 55, л. 8).

Троицкая неделя / Граны тыдзень

50. Грыная — грамавая, самая грозы. На эту нядзелю не шыць, не выварачываць, не мыць, не вязаць венікі. Адна жэншчына звязала венік, а карова цялілась. Ножкі звязаны (Анна Харитоновна Сидорцова, 1918 г.р., д. Жгунь, Добр., зап. в 1998 г. Тетр. 76, л. 21).

51. Мой дзед на Граной нядзелі шоў на рыбу і ўзяў клубок зашыць сетку, а іголку ўзяць забыўся і зашыў клубком, дык у нас цяплёнак вывеўся з двума галавамі (Евдокья Романовна Бондарева, 1918 г.р., д. Городок, Ветк., зап. в 1998 г. Тетр. 61, л. 15).

Маккавей / Макавей

52. Як кароўку выганяеш, вазьмі, вот, што сьвецім, вот, сёння свяцілі цвяты [запіс сделана на Маккавея], нада была табе ў каго дубчык папрасіць. Этым дубчыкам ты б выганяў (Татьяна Ивановна Моисеенко, 1925 г.р., д. Красная Буда, Добр., зап. в 2001 г. Тетр. 76, л. 49).

Примечания

¹ См.: Лапатин Г.И. «Малачка густога, верху залатога...» З вопыту вывучэння традыцыйнай культуры Гомельшчыны // Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці. Гомель, 2004. С. 255—264; Лопатин Г.И. О животноводческой магии Ветковского района // Чернобыль и духовная спадчына: Матэрыялы навук.-практ. канф. Гомель, 1991. С. 59—60.

Сокращения районов Гомельской обл.

Ветк. — Ветковский, Гом. — Гомельский, Добр. — Добрушский, Корм. — Кормянский, Реч. — Речицкий, Чеч. — Чечерский

Публикация Г.И. ЛОПАТИНА, Ветковский музей народного творчества (Белоруссия)

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

КАМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ПЕЩЕРЕ

О его существовании мы услышали в августе 2006 г. во время работы фольклорной экспедиции, проходившей в северной части Убурхангайского аймака Монголии, в гористой местности на юго-восточном краю Хангайского горного массива. В пос. Худжирт, являющемся центром одноименного сомона (района), о каменном человеке в разговоре с нами сначала упомянул 63-летний учитель Амарсайхан¹, а затем — 75-летний табунщик Аюш². Он рассказал, что в здешних горах в пещере стоит верхняя часть каменного человека, который был разрезан пополам стрелой, выпущенной из лука; по одной из версий, это был выстрел хозяина угнанного этим человеком табуна. Нижняя часть якобы также находится где-то поблизости. Раньше не было никаких поверий, связанных с ним, но уже примерно 10 лет как молодежь стала ездить к пещере и просить статую об исполнении желаний. По словам наших информантов, такие каменные бабы есть в местностях Дулааны Хярт, за перевалом Хуурай Бугат, Цээжин Тал, в пади Хуурай Хоолой, в горах за зимником Сахилдагтай.

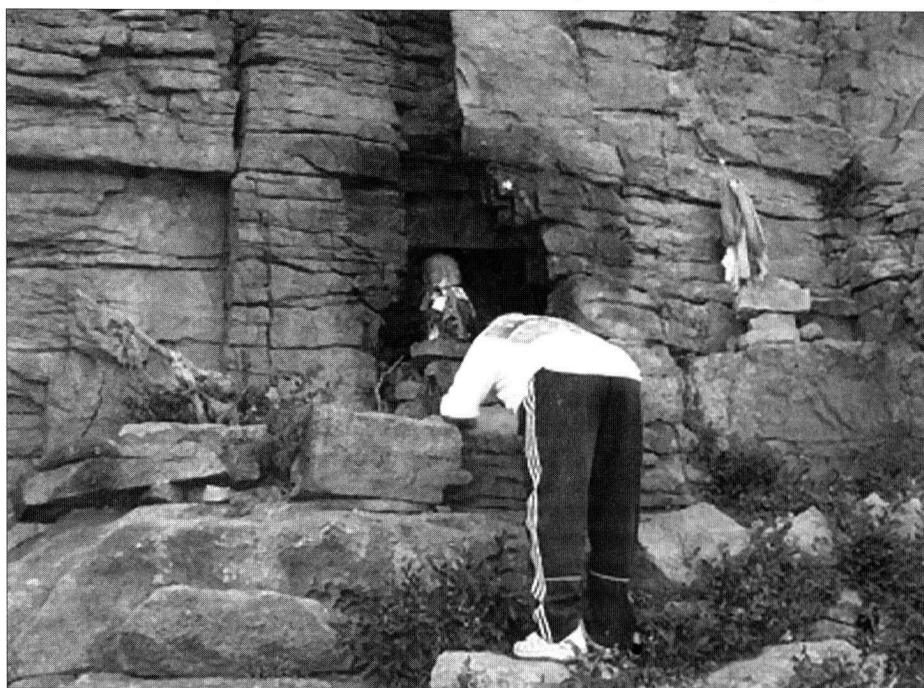
На следующий день мы добрались до указанного места, называемого Улаан хад 'Красная скала', или Уур хатарган. Сам идол, как выяснилось, представляет собой верхнюю часть древнетюркской каменной бабы. Она установлена в естественной нише, расположенной в нижней части невысокой, совершенно отвесной скалы. Статуя до самого лица укутана голубыми хадаками³; эти хадаки висят и на соседнем дереве, и повсюду вокруг. Поодаль находится бронзовый молитвенный барабан (*хурд*), а над пещеркой, на плато, — каменный холмик-обо⁴. Сопровождавший нас Амарсайхан сообщил, что каменный человек именуется Джамбал-дорж и что еще его называют «конский Джамбал-дорж». Наш спутник поведал, что когда-то был большой падеж скота, одна старуха помолилась каменному идолу и попросила сохранить ее стадо — в результате все лошади остались целы (эта легенда по-своему объясняет само происхождение данного культа). По мнению учительницы местной школы⁵, дело в многолетних наблюдениях ско-

товодов: оказалось, что коровы никогда не болеют ни ящуром, ни чумой, если пасутся в пади, где стоит этот истукан. Поэтому больных коров стали отводить туда и почитать его как «коровьего бога» (*үхрийн бурхан*).

Таких статуй, датируемых второй половиной I тыс. н.э., довольно много в долине Орхона. Как правило, изваяния располагаются около погребений древнетюркских каганов (VI—VIII вв.). Обычно они стоят вертикально, будучи вкопанными в землю своей нижней частью, но есть среди них и поваленные, а некоторые еще и расколотые — пополам или как-либо иначе. Разумеется, каменный Джамбал-дорж тоже некогда был частью такой многосоставной погребальной композиции, которая находилась где-то внизу (причем, очевидно, достаточно далеко от места своего нынешнего размещения — по крайней мере в нескольких десятках километров, там, где в основном засвидетельствованы памятники древнетюркской эпохи). Он был расколот надвое при одном из разорений данного погребения — скорее всего, задолго до того, как кто-то с неизвестными целями перевез его в горы. В нишу же, являющуюся его теперешним местонахождением, он, вероятно, был водружен еще позднее, может быть, только в середине 1990-х гг. (характеризовавшихся значительным

оживлением в Монголии религиозно-магической традиции), когда, по словам Аюша, возник данный культ. Вообще-то культ мог существовать и раньше, но в МНР знание о нем могло храниться подспудно и вновь выйти наружу уже после падения коммунистической власти. Неясно и при каких обстоятельствах идол получил свое нынешнее прозвание; скорее всего, это произошло тогда же, когда возникло и поклонение ему.

Имя Джамбал (тиб. *'Jam-dpal*) является тибетским эквивалентом имени бодхисатвы Манджушри, одного из основных божеств северного буддизма. В торжественном годовом богослужении (*зулайн хурал*), совершаемом в Монголии на 25-й день первого зимнего месяца в память кончины Дзонхавы, основателя секты Гелугпа, при призвании счастья Джамбал упоминается как глава богов богатства [10. С. 379]. Второй компонент имени — *дорж* (тиб. *rDo-rje*, др.-инд. *vájra*, монг. *очир*) — тоже значим: в буддизме это атрибут разных божеств, символизирующий мужское начало, активность, искусные средства и пр. [9. С. 207—208]. Само имя Джамбал-дорж вполне соответствует монгольскому антропонимическому узусу, но тем не менее при исследовании мифологической семантики данного образа всё же следует учитывать



Поклонение «каменному человеку». Фото А.С. Архиповой

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

и наличие указанных значений. Это касается прежде всего амплуа Джамбала (т.е. Манджуши) как главы богов богатства. У монголов богатство, добро, благо, залог беспечальной и сытой жизни — это домашний скот; отношение к нему как к имуществу, приумножаемому или скудеющему и отторгаемому, является фундаментальным в культуре пастушеских народов. В центральноазиатском фольклоре бесчисленные стада и табуны составляют богатства героев, их описание передает идею безбедного существования, их исчезновение свидетельствует о несчастье, их угон входит в ядро эпического конфликта, а их возвращение означает восстановление гармонического миропорядка.

Разорение чужих могил (в том числе принадлежащих историческим предшественникам), порча и разбивание надгробных сооружений (как и, напротив, поклонение археологическим памятникам, использование их в магических целях) суть часто встречающиеся культурно-религиозные действия, которые имеют весьма значительную семантическую нагрузку и в свою очередь стимулируют процесс семиозиса, в том числе — в области сюжетопорождения. «Превращение древнетюркских изваяний в объекты поклонения — нормальный для Центральной Азии случай. Например, Онгинские статуи вымазаны маслом и там регулярно появлялись приношения (архи [молочная водка] и всякая еда, а также деньги). <...> Такое помещение [объекта в нишу, наподобие буддийского божества] есть в Туве около Чаа-холя... До сих пор памятник сохраняется, хотя вокруг теперь Шагонарское море» [7]. В данном случае важно, что статуя, ставшая объектом поклонения, расколота, а нижняя часть отсутствует. Именно это обстоятельство актуализовало мотив ее перерезания пополам выстрелом из лука, а также породило уверенность в том, что нижняя часть находится где-то поблизости. Сходный комплекс мотивов содержит бытующее в тех же местах историческое предание об ойратском (олётском) Шар-батаре: когда он во главе войска пересекал небольшой перевал Улийн-даваа, его подстерег халхаский Шижир-батор и с расстояния 1 км отстрелил ему голову, которая укатилась в колодец, называемый Увдий-худаг (овдий 'болезненный'); в 1970-е гг. некий пастух рассказывал, что где-то здесь в лесу лежит череп Шар-батара (сообщил Амарсайхан).

Однако в целом обрядово-мифологический комплекс Джамбал-доржа

прежде всего напоминает культ шаманского духа Даян Дээрх, гораздо лучше известный и хорошо описанный [11. С. 157—158; 12. С. 291—293, 841; 13. С. 283, 384; 8. С. 117—119; 4. С. 381, 389; 16. Р. 14—15; 15. С. 417—419; 6. С. 62—63; 5. С. 52—64]. Его святилище представляет собой трехъярусную пещеру с несколькими темными галереями и деревянными изображениями животных на стенах. Оно находится около оз. Хубсугул на севере Монголии в труднодоступной горной местности, расположенной в нескольких десятках километров от сомонного центра Цагаан уур, недалеко от пос. Уйлгэн [6. С. 63]. Как рассказал нам один из паломников⁶, там есть еще ход в помещении, называемое Эжийн умай 'материнская матка' — матка самой Земли, которой рожден и человек. Вошедшие обходят эту камеру по часовой стрелке и выходят «заново рожденными». Однако ведущий туда ход столь узок, что не всякий попадет внутрь; грешник не сможет ни войти, ни вернуться назад. Перед входом в пещеру — обо, люди складывают здесь свои подношения. По словам другого паломника⁷, Даян Дээрх молятся и черпают от него силы. Наш собеседник побоялся поднять платок, упавший с головы во время молитвы, — такое почтение вызывает это место. Существует мнение, что оттуда берет свое начало и монгольское, и дархатское, и бурятское шаманство.

Объект культа, по воспоминаниям очевидцев, представлял собой каменный столб в человеческий рост, без каких-либо антропоморфных черт; в верхней части — трещина, похожая на след сабельного удара. Раньше (до начала 1930-х гг.) возле него прохо-



Ксилографическое изображение Даян Дээрх в виде вооруженного всадника в монгольской национальной шапке. Г. Мурун Хубсугульского аймака [16. С. 137].

дили шаманские посвящения; толковательницей воли Даян Дээрх была специальная шаманка (удган). Затем он оказался адаптирован ламаизмом (стал «буддийским шаманом»), а рядом (у истоков реки Этгол) был построен монастырь Шаравлийн хурэ, который впоследствии переехал на другое место в том же районе [12. С. 292; 4. С. 381; 6. С. 62], но сохранил репутацию «шаманского монастыря»⁸.

Даян Дээрх адресован ряд шаманских призываний, в которых он фигурирует рядом с буддийскими богами Манджуши и Очирвани; есть и специально посвященная ему рукопись на тибетском языке «Способ принесения моления и жертв владыке местности великому упасаке⁹»; согласно другой тибетской рукописи, он — «великий герой, рожденный горой», «великий небожитель» [4. С. 381, 389]. В шаман-



Местность Улан хад. Общий вид ритуального комплекса Джамбал-доржа. Фото А.С. Архиповой

ских текстах его называют «черным небожителем» (*хар тэнгри*, т.е. божеством именно шаманского пантеона), «милостивцем» (*хайрхан* — табуированное обозначение священных гор). Его изображают сидящим верхом на серо-белом жеребце с колчаном, полным стрел, подобный же облик воспроизведен и в его деревянной фигурке, находившейся в священной пещере еще четверть века назад [11. С. 158; 15. С. 418; 6. С. 63]. По другим представлениям, он, как и положено духам-хозяевам (*эзэнам*), имеет вид седого старца с огромной белой бородой [12. С. 292]. Итак, перед нами могучий шаман (*бөө*), после смерти ставший горным духом и гением местности.

Согласно одним сюжетам, Даян Дээрх когда-то был злым земным духом-хозяином (*газрын саадаг*), изгнанным неким святым и окаменевшим у хребта Танну-Ула [13. С. 384]. По другому (халхаскому) преданию, Даян Дээрх — первый шаман (*бөө*), который жил в верховьях Желтой реки (Хуанхэ) в местности Навчин-Бумбарай, а силу свою получил от разных духов — земных и небесных, чистых и нечистых. Проиграв в карты далай-ламе, он стал соревноваться с ним в искусстве отнимать у смерти её жертвы и превзошел его в этом мастерстве, а потому был послан им с «гуманитарной миссией» в Монголию; говорят также, что спасать живые существа в Монголии ему повелел сам Будда [8. С. 117—118; 4. С. 381, 389]. По дороге на привале в местности Алаг Тэг, где негде было укрыться от жары, он разделил надвое барабан и повесил половинку на воздух, чтобы как-то защититься от солнца, а уезжая, забыл ее там, оставшись только со второй половинкой и тем самым изготовив первый бубен [8. С. 117—118].

Направляясь к месту назначения, он похитил по одной версии жену Чингис-хана, по другой — дочь во время ее свадьбы с Хэнтэй-ханом (т.е. с духом-хозяином Хэнтэйского горного массива), на которую его пригласил сам Чингис [11. С. 157; 12. С. 290; 13. С. 209; 8. С. 118]. Уходя от погони, Даян Дээрх выбросил сначала чашку, потом четки и, наконец, юрту (это дало названия местностям Аяга-Харуул, Эрх-Харуул и Гэр-Харуул). Будучи настигнут Чингис-ханом около одного из алтайских перевалов, он превратился в каменный столб, спасшись тем самым от сабельного удара Чингиса [11. С. 157; 8. С. 118]. Окаменела и царевна, спрятавшаяся в недоступной расселине горы (снаружи видны только ее груди; исцеляющие

источники, берущие там начало, образуют оз. Цэгэн-нур, теперь Даин-нур). Она также стала почитаемым местным духом, ее рукотворному каменному изображению приносят жертвы и поклоняются на противоположном (по отношению к каменному Даян Дээрх) берегу этого озера; считается, что в соседней пещере обитали и дети Даян Дээрх, тоже могучие духи — дерзнувший войти туда терял рассудок [8. С. 118—119].

Когда Чингис-хан уже отчаялся в попытках обезглавить или повесить каменного шамана, тот обещал впредь служить ему вместе со своими десятью «знахарями-докшитами» (вероятно, его духами-помощниками); считается, что от них произошли шаманы, вызывающие небесных духов, а от самого Даян Дээрх — шаманы, вызывающие нечистую силу [Там же]. Подобное обозначение шаманских духов имеет свое объяснение. В буддийской мифологии докшиты (от тиб. *drags-gsed* 'гневный палач') — гневные божества, часто фигурирующие в виде группы из 4, 8 или 10 персонажей, освоенной и пантеоном шаманских призываний. В народной традиции производный от этого слова эпитет *догшин* 'свирепый, грозный' иногда осознается как «не имеющий веры», «не признающий (ещё или вообще) буддийское вероучение»; таковы, например, черные свирепые лусы в южномонгольском шаманском призывании [14. С. 64]. Соответственно, возникают парадоксальные сюжеты об «усмирении», «буддийском обращении» грозного (*догшин*) бога Очирвани (исходно — докшит Ваджрапани, гневное буддийское божество). Таким образом, 10 докшитов в свите Даян Дээрх свидетельствуют не только о его могуществе, но и об изначально «языческом» характере и последующем «обращении в буддизм», о чем также сообщает предание [4. С. 381] и что получает прямые сюжетные мотивировки в народных преданиях (о повелении далай-ламы или даже самого Будды).

Даян Дээрх отождествляется с Арахи (от др.-инд. *Rahu*), с которым также связаны мотивы *разрубания пополам и окаменения*. Согласно монгольским фольклорным версиям древнеиндийского мифа, его, похитившего у богов напиток бессмертия (*аршан*), Очирвани рассекает надвое посохом или очиром; по другому преданию, он крадет у Очирвани четки или что-то другое и окаменеет, спасаясь от брошенного вдогонку очира [12. С. 292]. Есть сюжеты о «шаманском поединке» Даян

Дээрх и Арахи: они состязаются перед лицом верховного бога Хормусты, отрубая друг у друга нижнюю часть тела. Даян Дээрх ударяет первый, после чего Арахи остается без нижней половины, а когда тот в свою очередь собирается нанести ответный удар, Даян Дээрх становится каменным [13. С. 283]. Не исключено, что мотив разрубания пополам вообще попал в центрально-азиатские традиции из неоднократно пересказываемого мифа о Раху (в частности, в составе монгольских редакций Панчатантры [1. С. 178—181]), в устных версиях обрастающего многочисленными подробностями.

Неизвестно, когда возник этот культ. Можно предположить, что первичным в почитании каменного столба является поклонение местному горному духу, интерпретированное в шаманистическом ключе, а за сюжетом о конфликте Чингис-хана с могучим шаманом Даян Дээрх стоит отзвук легенды о ссоре клана Чингиса с кланом всесильного жреца Тэб-Тэнгри (Кокочу), которая заканчивается убийством последнего («Сокровенное сказание», § 244—246), тем более что и имена персонажей семантически отчасти сопоставимы: *тэб-тэнгри* 'середина-небо' (или 'восходящий на небо'), *дайан* (*дайин*) *дээрхэ* 'всеобщие-верховный, полностью высший' [2; 3] — это почти совпадает с народно-этимологической трактовкой данного имени. Что же касается процесса «ламаизации» Даян Дээрх, то он относится к сравнительно недавнему времени, а завершается уже в начале XX в. — живые свидетельства еще можно было зафиксировать не только в середине 1920-х гг. (Б.Я. Владимирцов) и в начале 1980-х (Н.Л. Жуковская), но также в начале XXI в. (наши информанты 2007 г.).

Помимо довольно поздней темы «обращения в буддизм», сюжетобразующими являются некоторые «интерпретирующие» мотивы. Они призваны объяснить, во-первых, саму природу каменного идола (обусловленную окаменением после смерти или вследствие каких-то событий, способных привести к подобному результату) и, во-вторых, причину трещины в верхней части камня, в чем мифологизирующая фантазия усматривает след сабельного удара, который далее истолковывается как попытка обезглавливания или разрубания пополам. Здесь, вероятно, предание начинает ассоциироваться с мифом о Раху — по линии отождествления или, напротив, конфликтного противоположения персонажей.

В заключение: вернемся к Джамбал-доржу. Расположение каменного изваяния в «горной пещере», как и соединенные вместе мотивы разрубания пополам и окаменения, указывают на значительное сходство данного культа с культом Даян Дээрх. Не исключено, что этот недавно возникший обрядово-мифологический комплекс сложился под его прямым влиянием (во второй половине XIX в. Даян Дээрх был известен чуть ли не всей Монголии — вплоть до Гоби [11. С. 157]). Возможно и другое решение проблемы: культ каменного идола в пещере (не обязательно Даян Дээрх) распространен в горных районах Монголии гораздо шире, но его конкретные проявления не были замечены и в достаточной степени описаны учеными. В таком случае непосредственными источниками культа Джамбал-доржа и преданий о нем могли бы оказаться обрядовые практики и сюжеты, равномерно растворенные в народной традиции и не имеющие особого закрепления за той или иной область. Наконец, третья возможность — независимое сложение обрядово-мифологического комплекса на основе семантических стяжений рассмотренных «элементарных» тем. При этом используются механизмы фольклорной фантазии, которые естественным для себя образом разворачивают в сюжетные повествования объяснения наблюдаемых признаков и проявлений мифологизируемого объекта.

Примечания

¹ Амарсайхан Дж., 63 г., халхасец. Центр сомона Худжирт Убурхангайского аймака. Зап. в 2006 г.

² Аюш, 75 лет, халхасец. Сомон Худжирт Убурхангайского аймака. Зап. в 2006 г.

³ Хадак (монг. *хадаг*, от тиб. *kha btags*) — узкий и длинный шелковый платок (чаще голубого цвета), который используется в качестве ритуального подношения, адресованного самым разным инстанциям — сакральным и несакральным.

⁴ Обо (монг. *овоо* букв. 'куча') — насыпная пирамида из камней, веток и т.д., воздвигаемая в честь духов на вершинах, перевалах и в других сакрализуемых местах.

⁵ Уранбилэг, 47 лет, халхаска. Центр сомона Худжирт Убурхангайского аймака. Зап. в 2006 г.

⁶ Анага, 67 лет, урянхаец родом из Кобдоского аймака, зоотехник. Пос. Хотгол Хубсугульского аймака. Зап. в 2007 г.

⁷ Цэрмаа, около 80 лет, из хоринских бурят, учитель. Г. Булган Булганского аймака. Зап. в 2007 г.

⁸ Доржтэрэм, 75 лет, халхасец из Хангал-сомона, медик. Г. Булган Булганского аймака. Зап. в 2007 г.

⁹ *Upāsaka* (санскр.) — мирянин, принявший буддизм.

Литература

1. Владимирцов Б.Я. Монгольский сборник рассказов из *Рагстантра* // *Он же*. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003. С. 77—202.

2. Владимирцов Б.Я. О прозвище «Дауан»-*qayān* (Даян-хан) // *Он же*. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002. С. 218—220.

3. Владимирцов Б.Я. Упоминание имени Теб-тенгри в монгольской письменности // *Он же*. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002. С. 215—216.

4. Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // *Он же*. Работы по монгольскому языкознанию. М., 2005. С. 358—397.

5. Галданова Г.Р., Жуковская Н.Л., Очирова Г.Н. Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии // *Традиционные верования и быт народов Сибири XIX — начала XX в.* Новосибирск, 1987.

6. Жуковская Н.Л. Встреча с Даин Дерхе // *Наука и религия*. 1984. № 11.

7. Кляшторный С.Г. Личное письмо от 21 февраля 2007 г.

8. Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Беннигсен. СПб., 1912.

9. Мяль Л. Ваджра // *Мифы народов мира: Энциклопедия* / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М., 1987.

10. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

11. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2: Материалы этнографические. СПб., 1881.

12. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883.

13. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I. СПб., 1893.

14. Heissig W. Schamanen und Geisterbeschwörer im Kūriye-Banner // *Folklore Studies*. Vol. 3. 1944. S. 62—89.

15. Heissig W. Die Religionen der Mongolei // *Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970.

16. Rintchen [B.] A propos du chamanisme mongol // *Studia Orientalia* (Fenn.). Vol. 18. Fasc. 4. 1955.

Исследование выполнено при поддержке грантов: РФФИ 06-06-80-420а; INTAS 05-1000008-7922

Т.В. КИРЮШИНА ВЬЮНИШНЫЙ ОБРЯД СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Вьюнишный обряд и входящие в него песни были записаны экспедициями РАМ им. Гнесиных на большей части территории Костромской обл., а именно — в бассейне р. Унжа и в поволжских районах¹. Этот обрядовый цикл, несмотря на свою архаичность, бытует на территории Костромской обл. и поныне². В каждом населенном пункте окликание молодых прикреплено к определенному дню, что позволяет отнести его к календарным и включить в систему костромских весенних обрядовых обходов дворов³. В то же время он завершает период послесвадебных обрядов, утверждая новый статус молодоженов, и фактически закрепляет их переход в новую социальную категорию.

Окликали молодых⁴, поженившихся в мясоед текущего года и ранее, в первую субботу (или) в воскресенье после Пасхи⁵: «А в первое воскресенье после Пасхи — Вьюнцы. И вот у нас в деревне, например, кто женился в мясоед, то вот ходили окликать в этот день. Приходили под окно и пели "Вьюнец". В этот день вся родня невестина ходила к жениховой родне в гости. А в следующее воскресенье после Вьюнца — Жёны-мироносицы. То уж женихова родня ходила к невестинной родне в гости. Только гостили. Никаких там особых песен, пели любые. Только на Вьюнец пели особые песни» (Кад.). Из данного рассказа очевидно, что вьюнишный обряд сливался с другими обычаями взаимных посещений и угощений породнившихся семейств в течение всего первого послесвадебного года.

На вопрос «Для чего окликали молодых?» были получены следующие ответы: «У нас есть такая поговорка про молодых: "Если не окликаные, комары заедают". Обязательно на лето надо было окликать. Это обычай

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА КИРЮШИНА, Российская академия музыки им. Гнесиных (Москва)

старинный. Окликали для того, чтобы семья была лучше, прочнее» (Мак.); «Утром на Вьюнишное воскресенье к молодым приходили дети хлебать лапшу. <...> Это чтобы дети у молодых водились. Похлебают, побегаят, идут к другим, кто хочет» (Мак.).

Первое воскресенье после Пасхи имеет в разных костромских районах различное наименование: *Фомино* (Мак., Нер.), *Радуница*, *Радошино*, *Радостной*, *Радуницы*, *Радоницы* (Гал., Сус., Ней.), *Вьюнишное*, *Вьюнишники* (Сус., Мак.), *Кликушное*, *Кликунишное* (Сол.), *Кликуши*, *Клюканишное* (Чухл.), *Кликанишний праздник*, *Молодавка* (Нер.).

На большей части Поунжья в окликации принимали участие все жители, которые объединялись в группы по возрасту или полу. Каждой возрастной группе было отведено свое время. «Слушайте, раньше так было заведёно: ребятишки окликали накануне, в субботу ходили, к вечеру. Собираемся, все ребятишки, и вот ходили и пели "Молодая молодница" под окошком, на крыльце. Больше ничего не пели... Подростки в воскресенье, утром рано, когда ещё спят, приходили к дому. Под окошко вставали» (Гал.); «В субботу окликали ребятишки, в воскресенье — взрослые со своей песней» (Чухл.); «Окликали молодых взрослые в воскресенье днём: и мужчины, и женщины» (Кад.).

В Антроповском, Нейском, в части Чухломского и Макарьевского районов окликали женщины, остальные жители только приходили смотреть. Молодая приглашала к себе женщин в дом для угощения: «Это молодых-ту мы крикнём [с улицы]. Нас впустят, посадят в дом (или в терраску, если холодно) и мы окликаём. Приходили часика в 4 замужние женщины со всей деревни. Бывало, что человек 15 соберёмся раньше. Первую песню пели на крыльце, а потом уж за столом» (Ней.); «Вот все бабы соберёмся да и пойдём. Так и кричали под окошками. А потом выносили угощение или в дом приглашали» (Антр.); «Женщин 5-6, вот и сейчас ходим в обед или в 11 часов, когда в 12, когда в час, когда как. Заходили в дом и говорили: "Ну, благословляйте вы, хозяин, молодых окликать!"» (Мак.); «Гармонист один у нас был, мужчина, вот он и ходил с нам. Мы от деревни до деревни с песнями, он нам играет песни, какие знаем. Частушки пели, конечно» (Гал.).

В части Солигаличского р-на молодых окликали только девушки в *кликунишное* воскресенье, на большей части соседнего Чухломского р-на по домам новобрачных ходила неженатая молодежь. В других населённых пунктах тех же районов «взрослые окликать не ходили» (Сол.); «Взрослых молодые сами ходили оделяли, а дети утром прибегали» (Чухл.); «Молодёжь и маленькие это кричали, и их одаривали» (Нер.); «Большинство детки окликали. Взрослые только приходили на угощение» (Сус.).

Центральными эпизодами вьюнишного обряда являлись сами окликации, исполнение участниками обходов специальных песен для молодой пары.

Дети и подростки, окликая молодых в субботу вечером или в воскресенье до солнышка, «подходили под окно молодых, стукали и кричали». Молодая их угощала через окно крашеными яйцами и куличами: «Дети-ти маленькие ходят, и их тоже угощают, что не угостить-то? Раньше тоже окликали, пряников им давали» (Ней.); «Сперва в субботу ребятишки ходили окликать. Им давали по яичку. Они просто так коротенько пели: "Молодая молодница, / Подавай наши яйца!" Раз пять прокричат, пока не подадут» (Чухл.); «Вот яйца ребятишки собирали у молодых. Яйца разноцветные, но всё больше красные... Мы и в соседние деревни ходили окликать. Вот Зоя вышла и корзину яиц и корзину пряников вынесла, потому что нас много было, 20 человек. Яиц, печева, пряников, конфет давали» (Суд.).

В Галичском р-не детям подавали *ладышки* и *казанки* (обрядовое печенье). В Нерехтском р-не молодая выносила решето баранок и одаривала всех. В последние годы в качестве угощения преобладали конфеты, печенье и пряники: «Приходится ей выходить и гостинцев давать. Уж знают, и давали. Они в этот день никуда не могли уходить, дома были. Знали, что придут. Выходили на крыльцо и оделяли гостинцами: пряничками, конфетками. Раньше ведь очень редко нам родители покупали, только в большие праздники. Они в сумочки нам клали из тарелки, или с подноса, или из кулька. Такого, чтобы отказывали, не было» (Парф.). Есть упоминание и о деньгах: «Приходят под окошко ребята порядочные, и дают по пятаку и печенье или конфет» (Мак.).

Детские вьюнишные припевки не отличаются от других местных жанровых разновидностей песен, связанных с обходом дворов. Особенности интонирования и структура их описана в статье автора⁶. Их *кричали, вопили*, т.е. исполняли громко, напряженно звучащими голосами дети и молодежь под окнами домов. В основе напева лежит квартовая призывная интонация, часто переходящая в речитацию на одном звуке и скандирование поэтического текста (особенно часто это наблюдается в *плохих отпевах*, так же как и в *егорьевских*).

Поэтические тексты детских вьюнишных в костромском Поунжье однотипны. Чаще всего они начинаются со слов «Молодая молодница! Подавай наши яйца (кулица)!» Затем на молодуху сыпались угрозы, чтобы исключить отказ в угощении:

Не подашь яйца —
Потеряешь (уведём) молодца,
Будешь ветреница.
В хлев запрём,
Помелом припрём
И не выпустим!
Жопу вышшолкнём... (Гал.).

...За поле зайдём,
Сарафан разорвём.
Кому клин, кому стан,
Кому весь сарафан!
Кому пуговики литые,
Кому серьги золотые.
Во болоте дуганы
И не вырублены.
У Ивана-то жена
И не выучена.
Учит год, учит два,
А на третий год
Всем по лапоткам сплетёт.
Детки по миру пойдут,
Кошелями затрясут.
Кошели-то чёрные,
Дуганы точёные (Гал.).

За поле зайдём,
Сарафан разорвём,
Титьки высмотрим! (Чухл.).

Молодого уведём,
Старика приведём,
В подклет запрём
И не выпустим! (Гал.).

В амбар запрём,
Яйца выхлопнём! (Сус.).

Завтра к Соли увезём,
На калачиках съедим,
На студененьких,
На зелененьких! (Сол.).

Не подашь два яйца —
Разобьём ворота,

Курочку нарежем,
Петушка уьём (Ней.).

Не подашь наши яица —
Ты не ткаля, не пряля,
Не шолковица! (Мак.).

...В ряку утащим
И не вытащим! (Сол.).

Придешь ты на пруд,
Тебе задницу натрут.
Придешь на колодец —
Тебе задницу наколотят (Костр.,
Нер.).

А если выйдешь на гору,
Весь колпажник разорву!
А пойдешь ты в лес,
Тебя демон съест! (Гал.).

Выпустим котишша,
Выхватит мандишшу! (Сус.).

Стружек настрогаем,
В манду напихаем.
Наскребём манду,
Как сковороду! (Ней.).

...Гроб да могила,
Ободранная кобыла! (Антр.).

Если окликающих оставляли без вознаграждения, то пели «Редкю» (Мак.) (см. пример 4) или такую припевку:

Молодая молодица!
Что ты долго не выходишь,
Или яиц не находишь?
Яица-то в печке,
В маленьком горшечке (Мак.).

Наши яички
В коробушке,
В голбце, в ящичке,
В печке, в кашничке! (Чухл.).

В Макарьевском р-не в Ильинском с/с бытовали хорошие отпевы. «А как хорошо подадут, то поют:

Молодая व्यюная
По садику гуляла,
Свежи яблочки шипала,
На белое блюдо клала,
На серебряный поднос.
Кто бы милому поднёс?
Ты покушай, милый мой —
Как от нашей молодой.
Что и наша молодая,
Словно яблочко, налитая.
Что и наш-то молодой,
Точно яблочко, налитой».

В Нижнелейском с/с пели *благодарственную* песню «Уж как наша молодница была стряпать мастерица».

После благопожеланий или угроз окликальщики обычно продолжали обход дворов в своем селе или переходили в другие деревни.

В с. Ножкино Чухломского р-на от М.Ф. Савиновой, 1906 г.р., удалось записать достаточно полную версию обряда окликивания девушками молодых: «А девушки ходили в воскресенье, пели "У Васильева крыльца" [вьюнишная песня]. После обедни собираемся вместе и идём петь всем хором. Шли от крыльца [храма] и пели "Выходили милые девушки", а сами идём парам ручейком. Вот подходим к крыльцу и на крыльце поём. Если хорошо подадут (а за хорошую песню бутылку давали), пели молодой "Ивушку". Это когда клюканица выходит с матерью. Потом гуляли. Молодые выходят на улицу, и все гуляют, потом тоже пели "Выходили красные девушки", "Вдоль было на улице". Ну да, давали, давали. Специально ждали, готовили на это дело. Оне уж знают, сидят и ждут. Все припасали, всё подавали. Сейчас не стали уж так, стесняются всё, вроде, думают, как попрощайничать пойдём. Деньгам одеяли. Кто яицам, кто деньгам подаст. Свекровь али кто там выйдет, бабка какая. Кто печенья какого... Вот в фартук собирали. <...> Молодая одеяет их всех яицами. Принесёт корзину яиц... "Ну вот, молодая не выходит, ещё раз пропоём!". Из рассказа становится очевидно, что в обряд включались также и местные хороводные — круговые вёшние песни, которые начинали звучать на Пасхальной неделе и исполнялись до конца Троицкой (до Петровского заговенья).

В Солигаличском р-не окликающих детей было принято обливать водой. Обливание водой — распространенный в Костромской обл. обычай. «Говорили вот ещё, что молодую обливали у колодца, как придёт она первый раз на колодец, то её все стараются облить. Да, обязательно. А обливали, кто придётся. Ещё и так бывало, что подстерегали. Вот за девкой ходит парень, а она выйдет за другого. А ему зло. Вот он и обольёт придёт, да не один раз. А могот и завтра прийти. Покуда я другое ведро наливаю, он подбежит и раз... выльет на меня всё ведро. И так до Фомина воскресенья. Это все понимали, что это для шутки. Нет, не в обиду, не в обиду. Прямо ведро целое выльют. Одно. А другое-то я не дам! Я могу и его облить, молодые

ведь, играли» (Сол.); «А бабы крестили в Фомино воскресенье молодуху в бабскую веру и даже держали [ее] за руки» (Мак.); «В первый год молодых на покосе обливали водой или бросали в речку. Вот меня на покосе бросили в Вохтому. Хорошо косили, потом сели отдохнуть, подошли, видно, там пошушукались молодёжь, схватили кто за ноги, кто за голову, потащили и в реку бросили. Это женщины, молодёжь. "Молодых купать надо!", это в первый год такой обычай был» (Парф.).

Взрослых в Солигаличском р-не одаривали так: молодая на подносе выносила вино (по стопочке) и по яйцу каждому гостю. Но чаще угощали в доме за накрытым по этому случаю столом: «И бутылки давали, да. И яичек дадут, и печеньица, и пирогов дадут! У кого что есть, то и подавали. Стол собирают про нас. Выносят всего. И вот сидим здесь, выпиваем, кушаем, а потом — плесня [пляска] <...> Первую песню пели на крыльце, а потом уж за столом "Научить тебя, व्यюница" [см. пример 2]. Наедемся и пляшем, песни поём. Часа два после этого гуляем. Если пара не одна, то посидим, одну окликнем и дальше пойдём» (Сол.); «В больших сёлах долго за столом не засиживались. Раньше было много молодых, если везде петь да плясать — до дому не дойдёшь. По стопке выпьем и идём дальше» (Мак.).

«Взрослые» व्यюнишные песни были записаны на северо-западе Костромской обл. (в Солигаличском и Чухломском районах), а также на юго-востоке Поунжья (на границе с Нижегородской обл. — в Макарьевском и Кадыйском районах). Они отличаются от детских объемом текстов, формой и типом интонирования — их пели, а не кричали: «Взрослые пели "на голос" — не очень тонкий. Идёт новая родня в гости (сёстры, братья). Пели в сенях при открытых дверях. А собирались около 20 человек. Раньше пели только девицы, сейчас — все женщины. Молодая на подносе выносит вино и по яйцу каждому гостю. <...> Взрослые окликали в воскресенье, после обеда. Окликали, взойдя на парадное крыльцо: "Ты позволь, позволь хозяин..."» (Сол.).

Тексты взрослых व्यюнишных песен, так же как и детские, имеют традиционный зачин (обращение с просьбой разрешить окликать молодых)

и заканчиваются типовой просьбой о вознаграждении. Наиболее характерный припев «Вьюнец-молодец, вьюница-молодица».

В Макарьевском и Кадыйском районах поэтические тексты записанных вьюнишных песен — самые длинные. Встречаются иногда даже циклы песен. Центральным образом макарьевских вариантов является сюжет о трёх угодах во дворе⁷ (см. пример 1):

После пения первой песни и угощения за столом участники обряда пели поучения молодой, как в чужих людях жить (см. пример 2). Далее окликающие начинали петь песню, предназначенную молодому мужу (см. пример 5). Детские вьюнишные, предназначенные молодому мужу, встречаются в Костромской обл. гораздо реже. Отличаются они крайней лаконичностью: «Молодой молодец, / Выходи на крылец, / Выноси пару яец!» (Мак., Парф.). По опубликованным сведениям⁸, они бытовали также и в бывших уездах Костромской губ., которые в настоящее время относятся к Нижегородской и Ивановской обл. (Ветлужский, Варнавинский, Воскресенский, Юрьевоцкий, Кинешемский и др.), а также в некоторых уездах Владимирской и Ярославской губерний.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Пример 1

Ой вьюница, ой молодая, ой.
Ищё дома ли хозяйин со хозяйшкой?
Ой вьюница, ой молодая, ой.
Благословляйте ты, хозяйин, молодых
окликать.
Молодых окликать, по имению
величать.
Ой вьюница, ой молодая, ой.
Уж как есть у ты, хозяйин, три угоды
во дворе.
Уж как первая угода — есть тесовая
кровать.
Есть тесовая кровать, ножки
точеные.
На кровати тесовой лежит перина
пухова.
На перине пуховой лежит подушка
парчева.
На подушке парчевой лежит
вьюнец-молодец.
Лежит вьюнец-молодец
с новобрушной со своей.
С новобрушной со своей,
со Галинушкой-душой.
Со Галинушкой-душой да
со Ивановной.
Как вторая-то угода — белоярыя
пчелы.

Пример 1

$\text{♩} = 72$

Пример 2

$\text{♩} = 80$

Пример 4

Редь-кю по-ло-ла МАН-ду-ту О-по-ло-ла.
 Че-рез три по-жа-ра МАН-ду-ту О-ка-за-ла.
 Че-рез три о-ви-на МАН-ду-ту О-па-ли-ла.
 Сколь в по-ле кам-нѣв-столь те-бе пар-нѣв!
 Сколь в по-ле ко-чѣк-столь те-бе до-чѣк!

Белоярыя пчелы сладкой мѣд несли.
 Сладкой мѣд несли
 ко выюнцу-молодцу.
 Ко выюнцу-молодцу с новобрушной
 со своей.
 С новобрушной со своей,
 со Галинушкой-душой.
 Со Галинушкой-душой да
 со Ивановной.
 Уж как третья-то угода — соловей
 гнѣзда вѣт.
 Соловей гнѣзда вѣт, малых детонѣк
 ведѣт.
 Малых детонѣк ведѣт

ко выюнцу-молодцу.
 Ко выюнцу-молодцу с новобрушной
 со своей.
 С новобрушной со своей,
 со Галинушкой-душой.
 Со Галинушкой-душой да
 со Ивановной.
 Как выюнец-моложец по синечкам
 ходит, по новым гуляет.
 По новым гуляет, в гусельца играет.
 В гусельцы играет, жону утешает:
 — Ты не плачь-ко, не плачь,
 моя молода жена!
 Я не силой тебя брал, не уводом
 увѣл.
 Уж я к батюшке твоему сватовей
 засылал.
 Перед матушкой твоей да уж я спину
 гнул.
 А уж после-то тово я и сам залезал.
 Мы не воры пришли да
 не разбойнички.
 Мы пришли певцы-окликальщицки.
 Окликальщицки да величальщицки.
 Не подкатывай деревца
 кипарисовые.
 Ты бери-ка, бери свои золоты ключи.
 Отпирай-ка, отпирай да лакованныя
 ларчи!

Оделяй-ка, оделяй да нас
 певцов-молодцов!
 Хоть по денежке да по копеечке,
 Хоть по рюмочке винца да
 по стаканчику пивца!
 Уж как сверх-то тово да
 по красному яйцу!

Е.Н. Кудрявцева, 1910 г.р., А.О. Назарова, 1910 г.р., Е.Г. Савинова, 1910 г.р., Н.А. Анисимова, 1905 г.р. (Макарьевский р-н, Юровский с/с, д. Большие Рымы). Запись 1979 г.

Пример 2

Научить тебя, выюница,
 Как в чужих людях жить?
 Выюнец-моложец,
 Выюница-молodiца.
 Как в чужих людях жить,
 Свѣкру-батюшку служить?
 Выюнец-моложец,
 Выюница-молodiца.
 Как свекрови услужить?
 В избу дровец наносить.
 А как свѣкру удружить?
 На ключ по воду сходить.
 Как золовкам услужить?
 Русу косу расчесать.
 А деверю услужить —
 Пару коней запрягить.
 А как мужу услужить?
 Чаше банюшку топить,
 С собой париться зовить.
 Черпачок точёненный,
 Водичка кипячёная.
 Веник мяконький,
 Кутик гладенький.

А.И. Сафонова, 1903 г.р. (Макарьевский р-н, с. Нежитино). Запись 1979 г.

Пример 3

Ой, мы по улице идѣм, да,
 Мы по широкой идѣм, да.
 Молодая да ты выюная, да.
 Ты позволъ-ка нам, хозяин,
 Прикажи-ка, господин, да.
 Молодая да ты выюная, да.
 В часту лесенку взойти, да
 Во колечко побричать, да,
 Молодую взвеличать, да.
 Что и Анна молодая,
 Что Михайловна выюная.
 Что Иван-то молодой, да
 Николаевич выюной, да.
 Что и наша молодая
 В зеленом саду гуляла,
 Сладки яблочки щипала,
 На белое блюдо клала, да.
 На серебряный поднос, да
 Кто бы милому поднёс, да.
 — Ты покушай, милый мой,
 Как от нашей молодой.
 Что и наша молодая —
 Словно яблочк налитая.
 Что и наш-то молодой,
 Точно яблочк налитой.
 Выходи-ка, молодая,
 На парадное крыльцо,
 Выноси-ка, молодая,
 Нам по пряничку,
 По стаканчику пивца,
 На закуску пирога!

П.М. Козырева, 1904 г.р., и А.М. Смирнова, 1912 г.р. (Галичский р-н, Берёзовский с/с, д. Футятино). Запись 1981 г.

Пример 4

Редькю полола,
 Манду-ту ополола.
 Через три пожара
 Манду-ту оказала.
 Через три овина
 Манду-ту опалила.
 Сколь в поле камнѣв —
 Столь тебе парнѣв!
 Сколь в поле кочѣк —
 Столь тебе дочѣк!
 Сколь угородов —
 Столь вам уродов!

Е.Н. Кудрявцева, 1910 г.р., А.О. Назарова, 1910 г.р., Е.Г. Савинова, 1910 г.р., Н.А. Анисимова, 1905 г.р. (Макарьевский р-н, Юровский с/с, д. Большие Рымы). Запись 1979 г.

Пример 5

Как у нашего выюнца были три
 сестрицы.
 Как у нашего выюнца были три
 сестрицы.
 Выюнец-моложец.
 Были три сестрицы — красные
 девицы.
 Выюнец-моложец.
 Старшая сестрица на двор выходила.

На двор выходила, коня выводила.
Средняя сестрица коня оседлала.
Коня оседлала, на коня сажала.
Младшая сестрица вьюнца

выспрашала:
— Куда, вьюнец, едешь, ты куда
поедешь?
— Еду я поеду на вой воевати.
На вой воевати, из ружья стреляти.
— Когда, вьюнец, будешь, ты когда
прибудешь?
— Буду я прибуду до Петрова

говенья.
До Петрова говенья на первую
неделю.
Реки разольются и подсохнут грязи.
Травушку подкосят, жнивушку

подрежут.
Утром на зореньке тесть зятя будит:
— Ты вставай-ко, зятюшка,
ты вставай-ка, батюшка!
Блины напечены, вино накурено.
Вино накурено, пиво наварено.
Пришли бабы окликать, нам пора их

одевать.
Этим окликушам — по стаканчику
вина.

По стаканчику вина, пива —
по другому.
Деточкам — по пряничку, девушкам —
семяночки.

На закуску пирожка, чтобы славушка
прошла.
На полчке в кашничке три десятка
красненьких.

Дайте наши яйца, дайте наши
красные!

Баня у нас новая топится готовая.
Черпачок-то новенький, новенький,
точённый.

Веничек зелёный, зелёный
да мяконецкий.

Кутничек тесовенький, тесовенький
да гладенький.

Ступа наша новая, новая, моховая.
Пестик-то точёный, кончик

золочёный.

Скидывай, вьюнец, порты да всю
ноченьку толки!

Е.Г. Васильева, 1918 г.р. (Кадынский р-н,
с. Столпино). Запись 1997 г.

Примечания

¹ В статье использованы записи, нотации напевов, расшифровки поэтических текстов и экспедиционных бесед (интервью) Т.В. Кирюшиной. Участниками экспедиций в Костромскую обл. под руководством Т.В. Кирюшиной были в 1974—2004 гг. студенты РАМ им. Гнесиных, в том числе В.И. Трохин, В.В. Листочкина, М.В. Медведева, И. Усвяцова, М. Морозова, С. Калашникова, Г. Ткаченко и др. Экспедиции 1993—1997 гг. проводились совместно с А.И. Шилиным и Н.В. Ковалёвым, сотрудниками ПНИЛ по изучению традиционных музыкальных культур, а также

с сотрудницей Костромского ОДНТ М.Н. Гарбузовой.

² Имеются аудио- и видеозаписи вьюнишного обряда 1996—2000 гг. из Макарьевского и Кадынского районов Костромской обл.

³ К ним относятся обходы на *Сороки* (или *Алексея с гор вода*), на *Средокрестье* и Вербное воскресенье, в Егорьев день.

⁴ В Нейском и Парфеньевском районах *молодых кричали*.

⁵ Только в одном из сельсоветов Парфеньевского р-на окликали молодых на второй день престольного праздника — *Успеньё* (Успение Богородицы) (Словинский с/с).

⁶ *Кирюшина Т.В.* Календарные песни бассейна реки Унжи // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (Вопросы типологии). М., 1982. С. 48—64.

⁷ Такие тексты встречаются также в Варнавинском и Борском районах Нижегородской обл.

⁸ *Агапкина Т.А.* Вьюнишник. Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 480—481; *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 202—203; *Кирюшина Т.В.* Календарные песни бассейна реки Унжи.; *Она же.* Костромские песни и наигрыши. Вып. 1: Календарные обрядовые песни. Кострома, 1993. Вып. 2: Календарно приуроченные песни разных жанров. Кострома, 1999; *Она же.* Музыкальный код в костромской календарной обрядности // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. М., 1997. С. 68—72; Нижегородская свадьба. Пушкинские места. Нижегородское Поволжье. Ветлужский край / Сост. М.А. Лобанов, К.Е. Корепова, А.Ф. Некрылова. СПб., 1998. С. 185—192, 260—266; Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. № 479—489; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 34—141; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. С. 57—61; *Тульцева Л.А.* Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 122—137.

⁹ Здесь и далее повторы и рефрены (выделены курсивом) приводятся лишь в начале текстов.

Сокращения

Антр. — Антроповский р-н, Гал. — Галичский р-н, Кад. — Кадынский р-н, Костр. — Костромской р-н, Мак. — Макарьевский р-н, Ней. — Нейский р-н, Нер. — Нерехтский р-н, Сол. — Солигаличский р-н, Суд. — Судиславский р-н, Сус. — Сусанинский р-н, Парф. — Парфеньевский р-н, Чухл. — Чухломский р-н

А.А. КУРОЧКИНА
(ЧИКАЛОВА)

ОБРЯД ОКЛИКАНИЯ МОЛОДЫХ НА НИЖЕГО- РОДЧИНЕ

Данная статья является итогом поиска и анализа описаний обряда окликания молодых и исполняемых при этом окликальных песен, записанных на территории Нижегородской обл. Указанный обряд известен в некоторых районах области как *вьюнишник*. Как правило, он приурочен к первым выходным после Пасхи и представляет собой следующее действо. Группа окликальщиков приходит в дом, где живут молодожены, поженившиеся в минувшем году, и исполняет обрядовую песню, молодые же, в свою очередь, угощают каждого окликальщика. Вьюнишник, с одной стороны, входит в круг календарных обрядов, так как всегда приурочен к концу Светлой седмицы, а с другой — включен в цикл свадебных обрядов, ибо завершает собой матримониальный год. Считается, что «окликаные» молодые обретают право вести самостоятельную хозяйственную деятельность.

Обряд окликания молодых (или память о нем) встречается в северных районах Нижегородской обл., в частности активно бытует и ныне в селах и деревнях Варнавинского р-на. Вьюнишник мало изучен. До сих пор нет ни одной монографии, обобщающей имеющиеся записи этого своеобразного обряда, а все посвященные ему научные статьи имеют либо описательный, либо интерпретативный характер. Цель данной статьи — именно обобщение найденных нами публикаций и архивных записей песен, исполняемых при оклипании молодых.

Структура статьи отражает порядок проведенного поиска, в процессе которого от поздних публикаций мы шли к более ранним свидетельствам. Как менялась картина бытования обряда?

АННА АНАТОЛЬЕВНА КУРОЧКИНА
(ЧИКАЛОВА), аспирантка Нижегородского гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского

Ответ на этот вопрос и формирует канву нашего повествования.

Найденные нами источники можно разделить на три группы:

1. Публикации окликальных песен рубежа XX—XXI вв.;
2. Записи, хранящиеся в фольклорном архиве Нижегородского гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского (далее ННГУ);
3. Дореволюционные публикации описаний «выюнишника».

В процессе нашего поиска мы двигались от источников первой группы к источникам третьей. Таков будет и порядок изложения полученных результатов.

Картина окликанья в публикациях рубежа XX—XXI вв.

Самая поздняя публикация текстов выюнишных песен относится к 2005 г. Речь идет о сборнике «Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области» [5]. Раздел, посвященный календарным обрядам, включает 11 окликальных песен, снабженных комментариями касательно обрядовых подробностей действия. Собранный материал формирует в совокупности целостную и довольно непротиворечивую картину локальной традиции окликанья молодых. Обряд совершается в первое воскресенье после Пасхи (хрононим *Радуница* или производные от него — общий для всех свидетельств). Окликают исключительно женщины. Обряд проходит в три этапа: сперва под окнами кричат закличку «Молодая молодница, отдавай наши яйца, а то в хлев запрем, помелом заткнем и не выпустим». Молодожены (либо только жена) приветствуют окликальщиков и приглашают их в дом. Там гости исполняют вторую, длинную песню, включающую описание «трехугодного дерева», поучение молодой жене, как угождать новым родственникам, пожелание родить много детей и, наконец, требование награды. Состав перечисленных элементов варьируется от текста к тексту, но сами составляющие по форме достаточно постоянны. Затем следует третий этап: молодожены одаривают (угощают) окликальщиков. Эта часть ритуала также регулируется определенными правилами относительно состава угощения и порядка одаривания. Зафиксированная и опубликованная в сборнике традиция не просто хранится в памяти старожилов, но бытует ныне в самом Варнавине и близлежащих селах.

Теперь дополним сведения об окликаньи молодых данными из книги «Нижегородская свадьба» [3]¹. Здесь география опубликованных песен расширена за счет текстов из Борского, Ветлужского и Воскресенского районов. Тексты из Варнавинского р-на отличаются той же полнотой, что и в описанном выше сборнике, однако обрядовая сторона окликанья не затронута вовсе. По сведениям, предваряющим главу, обряд отличается от описанного в [5] (окликают в первые выходные после Пасхи — «радостные»; в субботу утром к молодым идут дети, в тот же день вечером — мужчины, в воскресенье утром — женщины), однако издатель не отметил, с какими из приведенных ниже текстов соотносится это описание.

Этнографического комментария лишены также ветлужские окликальные песни (которые, по сути, представляют собой тексты закличек), исполняемые в Варнавине под окнами молодоженов.

Воскресенские песни, совпадающие по форме с варнавинскими закличками, снабжены описанием обряда, и мы видим, что здесь он также имеет трехчастную структуру (под окнами — в доме — угощение), однако длинный обрядовый текст второго этапа замещен краткой закличкой первого (в сопоставлении с порядком окликанья в Варнавине).

Окликальные песни Борского р-на представлены в трех вариантах без комментариев к обряду. Два из них содержат подробное описание «трехугодного» дерева и совпадающие с варнавинскими образы двух угодий (третье либо не названо, либо отличается). Главным же отличием указанных песен является форма просьбы об угощении и угрозы при отказе. В книге также приведен один текст из Чкаловского р-на, представляющий собой требование угощения, отличное от всех описанных выше, и угрозу навредить в случае отказа, по форме совпадающую с борской.

Итак, если обобщить данные об окликаньи молодых в Нижегородской обл., опубликованные на рубеже XX—XXI вв., мы получим следующее. Локальная традиция Варнавинского р-на характеризуется наличием двух обрядовых текстов, имеющих различные функции. В прилегающих к Варнавинскому Ветлужскому и Воскресенскому районам бытует только один из этих двух текстов, который, однако, в

функциональном отношении замещает отсутствующий текст. В удаленном от Варнавинского Борском р-не, наоборот, указанный текст заклички с требованием и угрозой отсутствует, а бытует более длинный, соотносимый с варнавинской обрядовой песней (образ «трехугодного» дерева и припев «выюница-молодица»², повторяющийся с той же регулярностью — после каждой строки). В близком к Борскому Чкаловском р-не текст заклички структурно соотносим с закличками ветлужскими и воскресенскими, а в формальном отношении — с борскими песнями. При этом чкаловский текст сохраняет значимый смысловой элемент — обращение «выюница-молодица, выюнец-молодец», отсутствующий в воскресенских и ветлужских вариантах.

Таким образом, складывается следующая картина. Варнавинский район — центр бытования традиции окликанья молодых. Окружающие его районы — периферия, где происходит постепенная утрата обряда, идущая, однако, в двух разных направлениях, но в обоих случаях затрагивающая все аспекты обряда — и текстовый, и ритуальный.

Данные в архиве ННГУ (с 1961 г.)

Теперь на возникающую картину бытования обряда наложим сведения, имеющиеся в фольклорном архиве ННГУ. Помимо уже опубликованных в «Нижегородской свадьбе» [3. № 238, 240, 251], в указанном архиве мы нашли 18 песенных текстов плюс в дополнение к ним 6 описаний обряда с указанием, что текст забыт. Самая ранняя запись окликальной песни, найденная нами в архиве, относится к 1961 г., самая поздняя — к 2000 г. Экспедициями 2007 г. память об окликаньи молодых зафиксирована в Сокольском и Борском районах, но текст обрядовых песен информантами уже забыт.

В Варнавинском р-не экспедиции фольклорного центра ННГУ 1967 и 1980 гг. зафиксировали 8 вариантов окликальных песен. 7 из них представляют собой длинный текст, включающий в себя в различных сочетаниях как минимум четыре из следующих значимых элементов:

1. Благословение хозяев;
2. Описание-проговаривание прохода в дом (часто по калинову мосту);

3. Величание («песню спеть — царя/хозяина/выюнишника повелить»);

4. Вставное эпическое повествование с описанием царских хором и рассказом о поисках уельца-удальца;

5. Описание «трехугодливового дерева» и его трех угодий;

6. Поучение молодой жене, «как в чужих-то людях жить»;

7. Пожелание родить детей (ритуализованной формулой);

8. Требование угощения для окликальщиков;

9. Угроза наказать за жадность.

Восьмой текст (из с. Макарий) содержит только два последних из перечисленных элементов и совершенно отличается от остальных формой:

Молодая молодца,
Подавай нам яйца,
Не подашь яйца,
Уведем молодца,
В хлев запрем
Да помелом заткнем³.

Это именно тот текст, который варнавинскими экспедициями МГУ зафиксирован как повсеместно бытующая вместе с длинной песней короткая закличка, исполняемая под окнами до прохода в дом. В записях архива ННГУ закличка и длинная обрядовая песня ни разу не встречаются в рамках одного описания обряда.

Бытование указанной заклички зафиксировано экспедициями ННГУ в следующих районах Нижегородской обл., прилегающих к Варнавинскому: в Ветлужском — экспедиции 1975 и 2000 гг.; в Краснобаковском — экспедиция 1976 г.; в Воскресенском — экспедиции 1978, 1997 и 1999 гг. Во всех этих районах не записано ни одной длинной окликальной песни, состоящей, как варнавинские, из элементов, описанных выше. При этом варьирование заклички в указанных районах ограничивается усечением/добавлением, не затрагивая адресата («молодая молодца»), содержания просьбы («подавай наши яйца») и содержания угрозы («заберем молодца»). Не менее последовательной чертой рассматриваемых закличек является отсутствие мотива выюнчества (припева либо обращения *выюнец-молодец* / *выюница-молодица*).

Иную окликальную песню мы встречаем в записях фольклорных экспедиций ННГУ в Семеновский р-н

(1961 и 1980 гг.), прилегающий к Варнавинскому с юго-запада. Содержательно текст отличается и от коротких закличек, и от описанных длинных обрядовых песен, однако в структурном отношении имеет с последними несколько общих элементов:

1. Повторяющееся (хотя и нерегулярно) обращение «Ой выюнец-молодец! Ой выюная-молодая!»;

2. Требование угощения (но с иным наполнением: в варнавинских песнях «по красному яичку, по пшеничной куличке, по рюмочке винца, по стаканчику пивца», а в семеновской — «Уж как стареньким старушкам пол-полушки пирога, а как маленьким ребятам по кокурочке»);

3. Вставной элемент (в варнавинских — эпическое повествование, а в семеновской — текст, напоминающий фрагмент рекрутской песни).

Отличия в тексте окликальной песни Семеновского р-на сопровождаются изменениями в обрядовом действе. Окликают мужики под окном, трижды вызывая молодых с угощением, пока те, наконец, не вынесут кулич.

Обратимся теперь к районам, удаленным от Варнавина и имевшим свою окликальную традицию. В Городецком р-не фольклорная экспедиция 1986 г. зафиксировала лишь воспоминания о некогда бытовавшем здесь окликании. Тем не менее удалось записать как длинный обрядовый текст с описанием «трехугодливового» дерева и повторяющимся после каждой строки припевом «ой юница, ой молодая», так и короткую закличку, построенную по принципу варнавинских («требование + угроза»), но с иными адресатом и содержанием просьбы («Молода, давай кокуру, а жених — давай изюму»). Сведения городецких экспедиций, во-первых, выразительно дополняют данные «Нижегородской свадьбы» об окликании в Борском р-не, где в длинный окликальный текст включаются те же элементы, а во-вторых, позволяют выявить общие содержательные элементы между северо-восточными (варнавинскими) и юго-западными (борско-городецкими) окликальными песнями:

1. «Трахугодливое» дерево с совпадением описаний двух угодий;

2. Поучение, «как в чужих-то людях жить»;

3. Угроза забрать мужа, если молодая жена не выполнит требуемых действий.

В-третьих, эти сведения объясняют упоминание *кокуры* в семеновской песне принадлежностью к юго-западной окликальной традиции, где окликальщики просят кокуру, пряники и иногда золото. Здесь же бытует и мотив отпирания сундука, из которого достают подарки и пряники (мотив встречается также в прилегающем к Городецкому Чкаловском р-не, и в соседнем с Борским Балахнинском р-не).

Итак, трансформировалась ли картина окликания после анализа данных архива ННГУ? Да. Теперь не может быть и речи о центре и периферии в окликальной традиции Нижегородского края. Мы отчетливо видим, что варьирование некоторых структурных элементов обряда окликания (как на текстовом уровне, так и на акциональном) характеризуется, с одной стороны, постоянством бытования того или иного варианта на конкретной территории, а с другой — сохранением функции варьируемого элемента независимо от выбора его варианта⁴. На основании этого мы можем говорить о существовании на Нижегородчине двух вариантов единой окликальной традиции.

Дореволюционные публикации описаний «выюнишника»

Обратимся теперь к дореволюционным сведениям об окликании молодых, опубликованным в конце XIX — начале XX в.

В «Нижегородской земской газете» за 1912 г. окликание молодых описано в краткой заметке под заглавием «Нелепый обычай» [2]. Автор указывает, что описываемый им обряд «распространен везде, и в особенности по населенному заволжью». Короткий текст, опубликованный в заметке, включает обращение «ты юнец-молодец, ты юница-молодица», пожелание здоровья и богатства, требование угощения. Как видим, структурные элементы окликальной песни — те же, что мы встречали в текстах, описанных выше. Однако в «плане выражения» — ни одной переклички с более поздними песнями. Даже обращения «юнец» и «юница» выбиваются из сложившейся было у нас картины городецкого окликания, которое местные жители во второй половине XX в. называли «выюнишником», связывая это название именно с припевом «выюнец-молодец, выюная-молодая» и т.п.

В «Нижегородской земской газете» от 1910 г. [4] описан обряд окликивания молодых, бытующий в Семеновском уезде. Опубликованы здесь и две окликальные песни: короткая закличка и длинная обрядовая. Закличка построена по формуле «просьба + угроза». Просят кокуру и пряник (как в более поздних свидетельствах в Городецком р-не, а угрожают забрать молодца (угроза, распространенная позднее и на севере, и на юге ареала бытования обряда), однако форма угрозы отличается от более поздних³. Обращает на себя внимание и следующая особенность: и просьба, и угроза обращены к самому молодцу (а в более поздних закличках — либо к молодой, либо к обоим молодоженам).

Длинный обрядовый текст в данной публикации включает: благословение окликальщикам, описание «трехугольного» дерева (третье уголье по юго-западному типу), требование «награды», угрозу «заругать» в случае отказа. Присутствует в тексте и припев «А выюнец-молодец, молодая!», повторяемый, однако, нерегулярно. Текст, с одной стороны, гораздо более развернут, чем семеновские окликальные песни второй половины XX в., а с другой — в значительной мере схож с юго-западными текстами более поздней записи.

В «Нижегородской земской газете» от 1907 г. [1] опубликован текст окликальной песни, исполняемой молодому супругу в Среднем Поволжье, «между селом Городцом Нижегородской губернии и селом Юрьевцем Костромской губернии». Песня включает пространное описание терема «у выюнца на углу», описание трех угодий, не связанное с образом дерева, и требование угощения, формально отличное от всех описанных выше, а содержательно соотносимое с более поздними варнавинскими. Описание *выюнцова терема*, как и образы угодий («скляница винца», «пива ендова», «чисто блюдечко»), в более поздних записях окликальных песен аналогов не имеет. Тем не менее публикуемый текст характеризуется собирателем как бытующий на довольно большой территории. Отметим также, что на указанной территории во второй половине XX в. окликальные песни не записывались ни разу, а экспедиция фольклористов ННГУ 2007 г. зафиксировала в Ковернинском р-не, находящемся на указанной линии Городец—Юрьевец, лишь воспоминание,

что когда-то молодых окликали. Но песни уже забыты.

Таким образом, сведения дореволюционных публикаций отчетливо показали, что картина бытования окликивания, формируемая на основе записей второй половины XX в., не только не может быть принята как исконно характерная для данного региона, но и нуждается в более широком дополнении дореволюционными сведениями. Не менее важно и то, что полноценное описание обряда невозможно без анализа зафиксированных изменений в форме ареальной характеристики обряда.

Примечания

¹ В сборнике опубликованы тексты преимущественно из архива ИРЛИ РАН, а также три текста из архива фольклорного центра ННГУ.

² Вариации разнообразны.

³ В текстах, подобных этому, наиболее часто варьируются строки с угрозой. Ср.: «Не подашь яйца — уведем молодца, в хлев запрем, помелом припрем и не выпустим» (архив ННГУ, 23—41—44, Краснобаковский р-н, д. Афанасьиха, А.Ф. Исакова, 1910 г.р., зап. Г. Скоропелова) или: «Не подашь яйца, отберем молодца, в хлев запрем, помелом заткнем, выпустим котийша, вырежем мушшша!» (Воскресенский р-н, опубли. в [3: № 247]).

⁴ Например, прошение угощения, будь то *кулич да яйца*, или *пряник да кокурочка*.

⁵ «Посажу в коробок,

Уведу в городок,

Помелом заткну,

Клюкой выташу

Да не выпущу...».

Литература

1. Выюнчик (из жизни Среднего Поволжья) // Нижегородская земская газета. 1907. № 21 (от 31 мая).

2. Нелепый обычай // Нижегородская земская газета. 1912. № 14 (от 12 апреля). Раздел «Жизнь губернии» — Балахнинский уезд.

3. Нижегородская свадьба. Пушкинские места. Нижегородское Поволжье. Ветлужский край. (Обряды, причитания, песни, приговоры). СПб., 1998.

4. Окликание (Семеновский уезд) // Нижегородская земская газета. 1910. № 16 (от 29 апреля).

5. Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области [заглавие на обложке: Во веселой во беседе...] / Под ред. А.В. Кулагиной. (Ветлужская сторона. Вып. 6). М.; Варнавино, 2005.

В.Б. КОЛОСОВА

ЦВЕТЫ В ОБРЯДЕ: К ВОПРОСУ О ЧЕТЕ И НЕЧЕТЕ

Нам уже доводилось писать о локальной традиции Сторожинского района Черновицкой обл. и о роли растений в обрядах — календарных и жизненного цикла¹. Однако, несмотря на широкое применение растений в обрядовой жизни, цветы как подарок — понятие для села сравнительно новое. Цель работы — проследить, как этот новый элемент встраивается в старые, привычные схемы.

В традиционной культуре, где всё стремится к регламентации, подарки не являются исключением. Хотя информанты могут и не осознавать традицию как установившееся правило, обязательное для всех, и чаще всего говорят, что дарят «кто что может», но при этом называют одни и те же предметы. Например, в состав *крыжмы*, представлявшей собой подарок молодой матери, входят (помимо свечи, обвязанной цветами и зеленью, чаще всего базиликом) платочек, полотенце, ткань, простыня, рушник, сорочка, покрывало, пододеяльник. Как видно, всё это предметы, нужные в домашнем хозяйстве. При таком отношении к подарку, который должен быть прежде всего полезной вещью, цветы, естественно, не считались подарком достойным и самостоятельным. Можно сказать, что сейчас положение изменилось, но с некоторыми оговорками.

Во-первых, при вопросе о цветах как подарке обычно вспоминают о цветах, купленных в городе. Старики говорят, что теперь молодежь не хочет сельских цветов (хотя почти в каждом огороде выращивают цветы не хуже тех, что можно купить в магазине). Так что цветы можно назвать «городским» подарком.

Во-вторых, подарить цветы считается знаком уважения среди интеллигенции, культурных людей: «як то інтелігентна людина, то положено квіти дарувати, то розуміє, що то найприємніше» [1], а также принято среди молодежи (одна из информанток назвала цветы «молодежным» подарком [2]). Впрочем, кажется,

ВАЛЕРИЯ БОРИСОВНА КОЛОСОВА, канд. филол. наук; Ин-т лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург)

и старики уже приняли эту перемену, по словам одной из информанток, «без цветов теперь нема ничего» [2]. Однако людям пожилого возраста и сейчас принято дарить вещи (в основном материал на одежду, платок, полотенце) или деньги, а цветы могут вызвать у них неприятие: «На што вы мени принесли, то ми ліпше бы хустку принес...» [1].

Особой ситуацией, в которой дарят подарки, является **свадьба**. В традиционный набор свадебных подарков входили калачи, домашняя птица, горилка, соль, сало. По обычаю первой половины XX в. приглашенная на свадьбу женщина несет кур, мужчина — калачи, соль и горилку. Цветы раньше не считались подарком («Кто дарил раньше цветы, раньше подарки дарили. Раньше казали то, шо цветы це не подарок — цветы, цветы завяли, и ничо нема. Дарили подарки, а зараз дарят цветы, зараз це уже красота — цветы, це интересно» [3]), но сейчас они и здесь заняли полноправное место рядом с вещами и деньгами.

На свадьбе значим не только сам набор подарков, но и их количество. По словам информанток, раньше на свадьбу обязательно несли четное количество предметов, «потому что говорили, что нужно в паре всегда быть» [4]. По всей видимости, это правило перешло и на цветы, с тех пор, как они стали считаться подарком.

Напротив, на **похоронах** старались обеспечить непарное количество предметов, например ставить непарное количество свечей. То же касалось и цветов. В другое время это считалось недопустимым, и не только в украинской традиции; так, «три свечи на столе — к покойнику» (поэтому три свечи не ставят даже на Троицу)³. По словам информанток старшего поколения, «на похоронения никто парно ничо не клал» [5], потому что это означает, что покойник не имеет и не будет иметь «пары»; более того, если покойнику принести четное количество цветов, то после него умрет еще кто-нибудь (т.е. покойник возьмет себе «пару»).

Эта мотивировка вполне вписывается в систему отношений между четом и нечетом как в этой локальной традиции, так и за ее пределами (по крайней мере, на восточнославянской территории). Например, в Винницкой обл. вареники на свадьбе перевязывают попарно ниточкой⁴. На этом фоне кажется вполне естественным, что идея парности распространяется не только на сам свадебный обряд, но и на предвещающие его **гадания** о замужестве. Так, в белорусском рождественском гадании

четное количество дров, захваченных из поленицы, предвещало девушке приезд сватов в наступающем году. Таким же образом истолковывалось четное или нечетное количество саженей в выбранном наугад участке плетня или часток⁵. В Подольской губ. девушки пекли 29 ноября *балабушки* (пшеничные булочки) — по паре на каждую гадающую. Чью пару съест собака, впущенная в комнату, та скоро выйдет замуж⁶. В рассматриваемой локальной традиции противопоставление чета и нечета актуализировалось в распространенном повсюду гадании на ромашках. Наряду с обычной, известной всем формой гадания, когда лепестки цветка обрываются по одному с приговором «любит — не любит», было сообщено о гадании, когда лепестки обрываются по два и результат гадания зависит от количества оставшихся лепестков: «А у нас гадают, е у нас ромашки... ну, берут по два, по два, по два [показывает, как обрывают лепестки], то, шо ты соби думаешь... это и берешь по два. По два, кругом так — о це цветочек, и вин мае... [Лепестки?] Да. И берешь по два, по два — и ты, то, шо себе думаешь <...> як напоследку выходит два, то хорошо, а як выходе один, то не получится» [6]. Таким образом можно гадать об успехе любого задуманного предприятия, но, как известно, практически все девичьи гадания касаются замужества.

Однако такая схема (нечет — похороны, чет — свадьба) кажется естественной лишь информантам старшего поколения. Они утверждают, что ситуация осталась неизменной по крайней мере со времен их молодости. В то же время более молодые жители села — сорока и менее лет — придерживаются противоположной точки зрения. Очевидно, именно сейчас в селе идет смена традиции, и на данном этапе одновременно сосуществуют оба ее варианта. Большинство информанток считают «свою» схему не только правильной, но и единственно возможной, зачастую даже не подозревая о существовании другой. Хотя есть свидетельства о том, что старики замечают «нарушения», относясь к ним, естественно, с возмущением, причем применение другой схемы объясняется именно принадлежностью «нарушителей» к другой возрастной группе: «Ну так ци молоди дают, а у нас <...> тилько парно на свадьбу несли, а теперь уже все непарно. Никольсь це не було, шобы це непарно» [5].

Думается, что устойчивость данной локальной традиции не может быть объяснена только внешними факторами: большими размерами села, эндогамией

внутри него, наличием всех возрастных групп, — хотя и они, вероятно, играют немалую роль. Не менее важным моментом представляется механизм, встраивающий каждый новый элемент в систему как одну из составных частей. Хотя при сравнении воспоминаний информанток о прошлом с современными наблюдениями может показаться, что многое теряется, а традиция разрушается, но при этом она не только теряет какие-то элементы, но и вбирает в себя новые, осмысляя их с помощью уже существующих схем. Этот процесс может происходить поэтапно: в данном случае цветы сначала дарятся, как и другие предметы, в соответствии со старой схемой, затем, под влиянием города, — с новой.

Тексты⁷

1. Есть у нас два... как говорится... два сорта невест. Есть невеста городская, и есть невеста деревенская. Невеста деревенская — она делает себе букет, хочет — покупает букет не из цветов таких, а из цветов искусственных таких, капроновых. А которые есть, что хотят таких, из сада, или есть такие, вазоны есть такие, что они себе рвут такие белые... калла, калла, калла они называются, такие белые, вот такие, которые такие, эти наши деревенские, то они могут себе и из сада, если есть тюльпаны весной, а если они летом — вот те, у меня есть, будут цвести скоро, такие... высокие, ой... забыла <...> гладиолусы (*гладіволи*)! Есть красные такие, большие, есть белые такие... [6].

2. [А на свадьбе или на похоронах есть разница, какие цветы несут — белые или красные?] На похороны несут всякие, а на свадьбу — красивые цветы несут, ну не такие что белые, несут тоже такие красные, белые, фиолетовые, но такие красивые цветы. [Главное, чтоб было красиво?] Чтoб было красиво. [А разве бывают некрасивые цветы?] Не, таких нет. Ну, несут такие, либо покупные, с города такие, [нрзб.] либо так здесь на огороде найти у кого такие красивые цветы, которые такие... гладиолусы, ну такие, красивые, не эти что такие бархатцы (*чорнобрівці*), такого никто не несет [7].

3. [А на свадьбу сколько цветочков несли?] А я что, несла цветочки? Я несла курицу. А муж — калач, и соль, и бутылку. Да! [А цветочки — это не подарок?] А подарок — это цветочки молодые... молодёжь несла... девчата несли. <...> Так я несла на свадьбу, когда была уже замужем. А когда была девушкой, я не ходила, не пускали меня [2].

4. Когда проходит крещение ребенка, тогда, вот у нас на украинском языке, крыжму, так называется, собирают. Туда кладут, если весна, обязательно базилик (*васілек*) и букс (*брушпант*), и свеча, и

делают вот, иногда туда ставят еще розы, разные цветы. [Крыжма — это все вместе называется, уже с цветами, или крыжма — это посудинка?] Это свеча, базилик, букс, потом там идет полотенце — кто уже... и вот это крыжма, и вот так сберегается. [А это несут в церковь, вместе с ребеночком, крестить?] Да-да. Это вместе с ним ребеночка, а потом это идет к хозяйке домой, и она, я не помню сколько там... месяц вроде бы эти свечи должны... она потом это все разбирает... я не знаю, что делают с этими цветами... но месяц это должно, вот эти свечи должны гореть. И еще вот у нас цветы на свадьбу, на похороны... Вот когда-то несли на свадьбу непарно цветы, вот, например, один, три... Ой, это сейчас так несут. Когда-то несли четные, потому что говорили, что нужно в паре всегда быть. А сейчас наоборот — сейчас несут на свадьбу три, а на похороны — два; четыре...

[А давно вот так сменилось?] Ну, вообще-то... я не могу сказать точно, но уже давно это так сменилось. Когда-то в нашем селе было все наоборот, а с чем это произошло — не знаю. [Это старики так говорили, что раньше по-другому было?] Это старики говорили. Бабушка рассказывала, что когда-то она была молодая тут... почему возмущаются старики, почему сейчас на свадьбу несут непарные, а мертвому — зачем ему пара? [4].

5. [А когда ребенка несут крестить, делают крыжму?] <...> Собирают... базилик, буксом, там свечка сидит в середине, и тут его кладут. Распашоночку сначала... а другие кладут — одеяльце или материал какой-нибудь... потом сначала выбирают, раскладывают, потом вот туда маленького кладут, и так вот батюшка мажет миром все — глазки, ушки, ножки и ручки — все, а там что есть, ленточки какие-нибудь, все мочат в ту водичку освященную и моет. Помочет, потом кладет туда ребенка, крестик на шею, и это уже... крестница вот [показывает на внучку]. [А базилик зачем кладут в крыжму?] Покупают ребенка. Пахнут. [А букс?] А букс — это все купают в нем так, как я говорю, варят... а молодежь уже нет... [8].

6. [А у вас, как ребенка крестят, делают такую крыжму...] Да, крыжму и все... У нас берут двадцать дум, крестить кумов. Не один, два... и все носят — свечка, на свечке завязаны цветы первый раз... [А какие цветы?] Всякие. И розу (*тандрафир*), и... все... и бумажные (*напирови*)... зимой больше бумажные. Искусственные... и искусственные покупают. Ну сейчас искусственные. Раньше только букс и цветы из сада, все из сада. А зимой этот букс... бархатцы, астры, георгины, лилия, все сорта, какие есть... цветы. А уж если нет — и с травы какие-нибудь сунут — ромашку, но чтоб цветы были. И вязать красную ниточку, чтобы... А если мальчик, то синюю. Да и все цветы, потом вяжешь полотенце. А потом уже... уже что вышло, у нас больше давали на платье, простыни, пододеяльники, материю разную,

и так — две вяжешь к свечке, полотенце остается, держишь свечку с полотенцем, а ту развязываешь, кладешь, отцу на руки там... [нрзб.] и ребенка когда-то купали, на нем чисто, все это, и заворачивают, дают всем кумам кругом, крестным всем дают там же, что есть... акушерка, так акушерке. Всем дает на руки, каждой куме подержать, и поп купает, стрижет его, жжет этот волосок... берет воску, его стрижет, делает крестик, немного этого воску, этот воск замотает и этого воску в крышечку на каждую свечку кладет всем кумам, это должно сгореть этот волосок — ребенка окрестили. Ну и миром мажет его, который выливал воду освященную, потом моет все эти нитки, эти разные нитки красные, моет этого ребенка всеми этими цветами, мажет миром... [А барвинок нельзя положить в крыжму?] Можно. Все можно. Все... все цветы. Нет... если нету, может, нет цветов — барвинок зеленый, букс зеленый — чтобы что-нибудь было зеленое. Потому что свечку голую ни одну — чтоб был какой-нибудь цветок. Ну у вас уже нет, цветов весной нет — барвинок есть, барвинку... [9].

7. [А я слышала, что у вас еще давно, когда на похороны несли гроб, — цветы клали только непарно. Три или пять...] Так и теперь носят, все непарно. [И теперь непарно кладут?] Да. [На похороны?] На похороны никто парно ничего не клал. Говорят, что... ну только эти молодые... ну, не знаю... у нас так поп, до церкви, если кто умер, чтоб все [нрзб.]. [А почему так?] Ну так, говорят, что тот, кто умер, он пары не имеет и не будет иметь. Вот в церковь как несут — за здоровье несут два калача, а за мертвого три или пять. [А сейчас вроде принято дарить три-пять цветов, наоборот, стараются, чтоб непарно было.] Ну так это молодые дают, а у нас когда-то не было такого, разговору не было такого; если на свадьбу, тарелок — то только парно, две, или четыре, или шесть, только парно на свадьбу несли, а теперь уже все непарно. Никогда этого не было, чтобы непарно. [А давно так стало? Давно поменялось?] Это у нас когда пришли в сорок пятом году. Это уже говорят, что так берите, непарно. А до того то у нас было, что на свадьбу, если живому давать, так только парно. А неживому — непарно. <...> Так мама говорила, и так все было, и так в церковь шли, я ж говорю, шли на свадьбу, туда шли — только парно. Ну когда-то больше несли... ну, кто тарелки на свадьбу, цветы у нас не несли. Когда-то никто цветы не нес, а только вот такое вот... И то старались, что несли, все парно нести. [А еще мне говорили, что до свадьбы девушки украшают себя цветами, а женщины после свадьбы — им нельзя.] Цветы нельзя [5].

Примечания

¹ Колосова В.Б. Буковинские обряды и поверья, связанные с детьми // ЖС. 2001. № 4. С. 43—44; Она же. Растения в

календарных обрядах Черновицкой области // ЖС. 2002. № 2. С. 49—50; Она же. Современная украинская свадьба в Черновицкой области. // ЖС. 2007. № 2. С. 5—8; Она же. О трансформации купальской традиции в селе Старые Бросковцы (Буковина) // ЖС. 2009. № 1. С. 38—39. Данная статья написана по материалам экспедиции 1999 г. Европейского ун-та в Санкт-Петербурге в с. Старые Бросковцы и Новые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. Украины.

² Здесь следует отметить, что «раньше» в восприятии информантов часто означает время до Великой Отечественной войны. Для жителей Западной Украины середина 1940-х гг. тем более значима, так как знаменует не только окончание войны, но и смену государственной принадлежности. К этому периоду приурочиваются практически любые перемены в жизни, независимо ни от того, когда они начались на самом деле, ни от их последовательности. Так, с одной стороны, сообщают, что до войны цветов не дарили вовсе, а стали дарить после войны; с другой — что до советской власти цветов дарили парное количество на свадьбу и непарное на похороны, а потом — наоборот.

³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. М., 1991. С. 159.

⁴ Весілля в селі Мізяківські Хутори Вінницького району Вінницької області / Опис М.М. Шубравської; Мелодії записав О.А. Правдюк. 1967 // Весілля. Т. 2. Київ, 1970. С. 424.

⁵ Дмитриев М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869. С. 235.

⁶ Шейковский К. Опыт южнорусского словаря. Т. 1. Вып. 1. Киев, 1861. С. 31.

⁷ Тексты даются в переводе на русский язык, курсивом в скобках даются украинские обозначения цветов.

Список информантов

1. Мария Григорьевна Чикал, 1960 г.р., зап. в с. Новые Бросковцы.
2. Анна Николаевна Багрий, 1929 г.р., урож. с. Шипинцы Кицманского р-на, зап. в с. Старые Бросковцы.
3. Стефания Дмитриевна Кордубан, 1940 г.р., урож. с. Старые Бросковцы, зап. в с. Новые Бросковцы.
4. Ольга Давидовна Козак, 1981 г.р., урож. с. Давидовка Сторожинецкого р-на, зап. в с. Старые Бросковцы.
5. Клавдия Ивановна Илика, 1940 г.р., зап. в с. Старые Бросковцы.
6. Мария Ивановна Кордубан, 1933 г.р., зап. в с. Старые Бросковцы.
7. Мария Дмитриевна Мандзюк, 1927 г.р., зап. в с. Старые Бросковцы.
8. Мария Деонизовна Командир, 1938 г.р., урож. с. Новые Бросковцы, зап. в с. Старые Бросковцы.
9. Вiorика Ивановна Мандрик, 1925 г.р., зап. в с. Старые Бросковцы.

Д.А. ЛЯПИН

РУССКИЕ ПРАЗДНИКИ ЗИМНЕГО ЦИКЛА В XVII в.

(по материалам кабацкой явочной книги г. Ельца 1615—1616 гг.)

Огромный комплекс делопроизводственных материалов московских приказов XVII в. содержит информацию, которая может быть интересной этнографу. Однако архивные документы подобного рода применяются в этнографических исследованиях редко. Рассмотрим на основе явочной кабацкой книги праздники зимнего цикла, отмечавшиеся жителями г. Ельца в 1615—1616 гг. Интересующий нас документ хранится в фонде Разрядного приказа РГАДА¹. Он был частично опубликован филологом С.И. Катковым².

В XVII в. за изготовление спиртного (хлебного вина, пива, меда) с населения взималась специальная пошлина, которую нужно было заплатить в кабаке. Получить разрешение варить пиво или курить вино можно было, только указав весомый повод. В большинстве случаев поводом служили праздники. Особенной популярностью пользовались праздники зимнего цикла, поскольку зимой было больше времени, свободного от хозяйственных забот.

Город Елец в XVII в. находился на южной границе России, он был построен и заселен в 1592—1593 гг. Жители Ельца — потомки выходцев со средней Оки, рязанских и тульских краев³. Население Ельца по социальному составу состояло из служилых людей и мелких помещиков, имевших дворы в городе, в небольшой слободе проживало посадское (торгово-ремесленное) население. Служилые люди на 20—30% были бывшими крестьянами, а в основном — потомственными стрельцами, городскими казаками или пушкарями. Незначительный процент населения города составляли донские казаки и священнослужители. Общую численность жителей города в 1615 г. условно можно определить в 3—3,5 тыс. человек.

Жизнь человека того времени — это неуклонное следование традиции, соблюдение обычаев и обрядов. В употреблении спиртного также можно наблюдать обрядовую сторону.

Главный ноябрьский праздник для жителей Ельца в 1615 г. — Егорьев день (26 ноября). 38 городских и сельских жителей просили разрешения изготовить спиртное именно к этому празднику, среди них и священник егорьевской церкви Антон⁴. Он просил сварить сразу три четверти пива и осьмину вина⁵.

Производство алкогольных напитков к «Егорию» было самым крупным. Например, помещики Прон и Осип Малютины наметили курить осьмину вина и потом еще четверик⁶, помещики Федор и Иван Ефремовы отмечены в кабацких книгах 17 ноября как планировавшие сварить четверть вина и четверть пива⁷.

Важным ноябрьским праздником был день Введения во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября); ельчане называли этот праздник «Веденев день». 31 ельчанин явился в кабак по этому поводу. Этот день считался началом зимы, с него начинались зимние ярмарки.

К Введению изготавливали пиво, брагу, вино. Например, 12 ноября явился в кабак казак Семен Кузнец, по прозвищу Строк. Он просил «питии браги полосьмины да вина укурить полосьмины»⁸. Другой пример — явка в кабак казака Игната Мишина, который просил изготовить браги четверть и вина



Гравюра с изображением кабака из книги Адама Олеария «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» (СПб., 1906. С. 193)

три четверика. Казаки Курбат Дроздов и Терех Семенов просили сварить к Введению по четверти пива⁹.

С 14 ноября наступал Рождественский пост, и до его начала ельчане стремились сыграть свадьбы, например, в 1615 г. перед Рождественским постом женился житель Черной слободы¹⁰ Малик Юрьев. До начала поста наблюдается огромное число явок в кабак, до 25—30 в день, в пост число их резко снижается. По одному человеку подали просьбы в ноябре к крестинам и к именинам. 18 человек просили сварить вина с целью «помянуть родителей».

Елецкие казаки обращались в кабак за разрешением сварить вина «для государевой службы». 46 казаков мотивировали необходимость в вине «государевой службой». Так, елецкий казак Игнат Соломенцев просил «вина сварить с подставку для службы»¹¹.

Вторым по популярности после Егорьева дня в Ельце был Николин день (6 декабря). 37 ельчан просили разрешения изготовить спиртного к этому дню. Николу праздновали несколько дней подряд, с большим количеством пива или, в крайнем случае, браги из зерна нового урожая. Ельчанин казак Яков Золототрубов попросил в кабаке «поставить» к Николину дню пуд меда¹². Помещик Афанасий Федорович Савельев к «Николину дню» намеревался сварить целых 3 четверти пива и две четверти вина¹³.

Иногда ельчане обращались с просьбой сварить пива или вина к другому дню, чтобы «Николе помолиться»: например, несколько ельчан обратилось с просьбой сварить пива или вина «Николе помолиться» в декабре и январе. Среди них был и Малик Юрьев, уже упоминаемый нами выше, который решил помолиться Николе после свадьбы. Такая молитва была не случайной. Именно с Николина дня начинались сватовства, служили молебны тем, кто думал жениться. Николай выступал и как покровитель бракосочетания. Обрядовое действие святому Николаю, совершенное Маликом Юрьевым, возможно, акт благодарности святому за удачный исход сватовства.

Среди заказчиков пива, чтобы помолиться святому Николаю, — Акулина Колачница, дворница помещика

Нечая Селюменева, кузнец Иван Студенкин (он просил сварить меда пуд и осьмину вина) и другие, всего около 10 человек¹⁴.

Кроме Николая Чудотворца обрядовое вино изготавливали «к Пречистой Марии». 15 декабря елецкий стрелец Тарас Филимонов и его соседка вдова Марья просили вина «Тарасу родителей помянуть, а Марии пречистой молица»¹⁵. В конце февраля просил сварить вина в честь своего святого Алексея Человека Божьего беломестный казак Алексей Яковлевич Милаков — к «имянин»¹⁶.

После поста, 25 декабря наступал праздник Рождества Христова. С просьбой сварить вина к Рождеству обратились уже в ноябре 2 человека. В декабре начиналась пора новых праздников. 28 ельчан явились в кабак с просьбой разрешить варить вино и пиво к Рождеству.

На Рождество групповые явки в кабак самые многочисленные. Чаше приходило по двое. (Например, 10 декабря в кабак пришли жители села Воргол Степан Григорьев и Никита Иванов, крестьяне Ермола Боева. Оба просили сварить по полчетверти к Рождеству. Целовальник потребовал с них поруки. Поручителем согласился стать местный затинщик Аноха Егупов.) Особенностью празднования Рождества можно уверенно назвать большое число явок сельских жителей, крестьян. По поводу производства вина 16 из 28 обратившихся в кабак были жителями уезда.

26 декабря отмечали праздник *бабы каши*, связанный с рождением детей. 15 человек просили в кабаке сварить вина к этому празднику. Люди, имеющие детей, ходили к повивальным бабкам, приносили вина, пирогов, блинов и другое угощение. Подобное посещение и трапеза с повивальными бабками проходили с вечера до утра.

Посмотрим на ельчан, отмечавших *бабы каши*. Из деревни Крутой 15 декабря 1615 г. явился в кабак крестьянин с земель помещика Гаврилы Рошупкина Изот Милентьев¹⁷. На следующий день к *бабым кашам* просила сварить вина жительница Стрелецкой слободы вдова Марья¹⁸. В тот же день, 16 декабря, в кабак пришел казак Мануил Шерстов, просивший сварить вина «с осьмину» к *бабым кашам*¹⁹. Из Беломестной слободы 19 декабря 1615 г. явилась вдова повивальная бабка Акулина, в тот же день из той же слободы обратился с просьбой варить вина к *бабым кашам* «для внук» Добрик Беляев²⁰. 20 числа пришла в кабак повивальная бабка Фетинья из Казачьей слободы. 21 числа обратилась с просьбой варить пива к *бабым кашам* Степанида дочь Макаева — незамужняя. Обратились в кабак также стрелец Борис Бородин, жительница Стрелецкой слободы вдова повивальная бабка Нелида, новой Оброчной слободы вдова Дарья и другие²¹.

На Васильев день (1 января) попросили сварить вина 11 человек. Ельчанин беломестный казак Андрон Петрович Сизиков просил варить к Васильеву дню четверть вина, что было очень большим количеством²².

В январе начиналась пора свадеб. 21 свадьба состоялась в Ельце и уезде в январе 1616 г. Маловероятно, чтобы на свадьбе отсутствовало спиртное, не обратиться перед свадьбой в кабак за разрешением означало навлечь подозрение в нелегальном изготовлении вина. Всё это позволяет говорить о явочной книге в кабак как о достоверном источнике по свадьбам, особенно в городе. В конце января свадьбы в Ельце прекращались. Последним за разрешением «курить вина» к свадьбе обратился 29 января «старчик» Введенской церкви Василий Васильев²³. Варили к свадьбе вино и пиво. Количество спиртного для свадьбы было небольшим. Первый обратившийся в январе казак Севостьян Лисицын 3-го числа просил изготовить осьмину, стрелец Арист Ястребов



Семика и масленица. Фрагменты лубка XVIII в.



рассчитывал сварить четверть пива²⁴. Вина больше осьмины на свадьбу ельчане не варили.

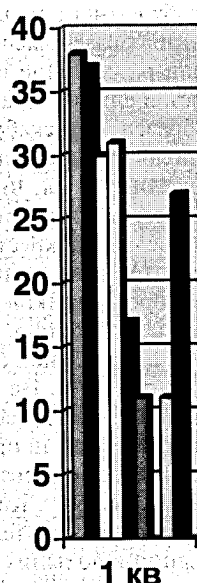
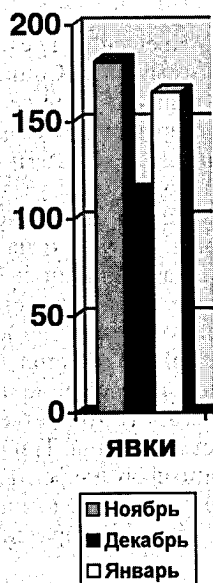
6 января праздновали Богоявление / Крещение. 17 ельчан получили разрешение варить вино к этому дню. Социальный состав ельчан, праздновавших Крещение, был весьма разнообразен. 21 декабря в кабак за разрешением сварить вина «полосыминки» явился крестьянин Федор Демидов. При явке он указал, что является прихожанином уездной церкви Богоявления, подчеркнув тем самым актуальность своей просьбы. С крестьян всегда брали поруку, и на сей раз поручителем выступил помещик Михаил Филиппов²⁵. 27 декабря воротник Яков Гончар просил сварить пива четыре четверти к Крещению. Такого большого количества пива просили крайне редко, но разрешение Гончар получил даже без поручительства. Не меньшие планы на Крещение имел затинщик Федор Сергеев: он просил сварить три четверти пива, но сверх того попросил еще и осьмину вина. Три четверти вина просили сварить холоп Онцыфор Лаврентьев с товарищем Азаром²⁶. Крещение отмечалось как сельскими, так и городскими жителями, варили ельчане к празднику пиво и вино в больших количествах.

В начале февраля 1616 г. в Ельце началась масленица. 27 ельчан изготовили вина и пива к этому празднику, который назывался в документах «маслина неделя». 24 января крестьянин Павел Иванов просил варить вина к мясопустной субботе²⁷. Дворник Кирея Филатова Давид Яковлев просил «к масленому загавеину» полосымины вина, а казак Василий Григорьев просил, как и многие ельчане, сварить вина к масленой неделе²⁸. Ельчане почти не варили пива на маслину.

Явок в кабак было много, особенно в самом начале февраля, перед Великим постом с 9 по 13 февраля кабак был

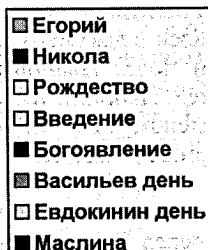


Разговор Фарноса и Пигасьи с целовальником Ермаком. Гравюра на меди. XVIII в. Из книги: *Русский народный лубок XVII—XIX вв.* Каталог выставки. М., 1958



↑ Явки за разрешением на производство спиртного с ноября 1615 по январь 1616 гг.

Популярность праздников в Ельце с ноября 1615 по февраль 1616 гг. →



закрыт. 13 февраля елецкий стрелец просил сварить вина полосьмины к «даровой субботе»²⁹.

Начинался Великий пост, и количество посетителей кабака резко снижалось. Но кабак не закрывался. Ельчане просили разрешения помянуть родителей, отпраздновать некоторые праздники, выпадавшие на пост. Употребление спиртного в праздники, выпадавшие на пост, не возбранялось, если имело обрядовый характер. Много ельчан в январе-феврале обращались в кабак с просьбой сварить вина на помин родителей (51 человек).

1 марта праздновали Евдокин день, или, как говорили ельчане, *Евдакию*. Уже 19 февраля просил сварить вина полосьмины бобыль Афонасий³⁰. Общее же число явок в кабак по этому поводу — 11. День св. Евдокии (Авдотьи) выпадал на Великий пост, но это не значило, как видно из документов, что употреблять алкогольные напитки в этот день запрещалось. День св. Евдокии имел особое значение и связывался с наступлением весны. Что касается ельчан, праздновавших этот день, то это в основном бобыли и уездные крестьяне. Например, житель с. Воргол крестьянин Степан Григорьев просил 21 февраля сварить к «Евдокину дню» пол-осьмины вина³¹.

В феврале просили варить пива к Пасхе, в документах называемой «Велик день». Не менее популярным был праздник *Сороки* (Сорок мучеников), празднуемый 9 марта.

Таким образом, архивные документы XVII в. могут служить достоверным источником для этнографа. Они позволяют увидеть бытовую жизнь населения изнутри, без предвзятости и искажения.

Примечания

¹ РГАДА, ф. 210: Разрядные вязки, д. 2, ч. 2, № 2, л. 1—46об.

² Катков С.И. Кабацкие книги // Памятники южновеликорусского наречия. М., 1990.

³ РГАДА, ф. 141, д. 1.

⁴ РГАДА, ф. 210: Разрядные вязки, д. 2, ч. 2, № 2, л. 3.

⁵ Четверть как мера объема составляла 3,08 л, осьмина составляла полчетверти.

⁶ РГАДА, ф. 210: Разрядные вязки, д. 2, ч. 2, № 2, л. 7.

⁷ Там же, л. 6.

⁸ Там же, л. 2об.

⁹ Там же, л. 4об.

¹⁰ Черная слобода — слобода, жители которой не являлись служилыми людьми, а занимались ремеслом и торговлей, платя подати и оброки государству.

¹¹ РГАДА, ф. 210: Разрядные вязки, д. 2, ч. 2, № 2, л. 14.

¹² Там же, л. 11об.

¹³ Там же, л. 7об.

¹⁴ Там же, л. 24—25.

¹⁵ Там же, л. 19.

¹⁶ Там же, л. 45об.

¹⁷ Там же, л. 19.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, л. 19об.

²⁰ Там же, л. 20.

²¹ Там же, л. 20—22.

²² Там же, л. 21об.

²³ Там же, л. 36об.

²⁴ Там же, л. 25, 25об.

²⁵ Там же, л. 20об.

²⁶ Там же, л. 22.

²⁷ Там же, л. 35.

²⁸ Там же, л. 40.

²⁹ Там же, л. 42.

³⁰ Там же, л. 64.

³¹ Там же, л. 44.

А.В. ТУТОРСКИЙ

ЗАМЕТКИ ОБ ОБЫЧАЕ «ФЮЛА» В ЛЕШУКОНСКОМ РАЙОНЕ

Фюлой в Лешуконье называется празднество, приуроченное к окончанию полевых работ. В честь этого события готовится праздничный стол, а после трапезы обычно устраиваются гуляния.

Традиция отмечать окончание полевых работ известна в XIX в. во многих областях России под разными наименованиями. М.М. Громыко приводит следующие названия: «дожинки (дожины), выжинки, отжинки, борода, бородное, каша, саломата»¹. В соседних с Лешуконским районами Архангельской обл. окончание сбора урожая носит названия *бороднó* (Пинежский р-н), *до-жѣи́н* (Мезенский р-н). В Лешуконском районе бытует два произношения слова: *фюла́* характерно для деревень Вожгора, Родома, Пустыня, Ларькино и Шегмас; в остальной части района говорят *филá*².

Материал, легший в основу данной статьи, был записан в Вожгорском кусте деревень, который включает названные выше деревни и д. Лебское³. В связи с этим далее будет использоваться слово *фюла* в его вожгорском произношении.

Этимология слова неясна. По мнению сотрудников кафедры русского языка филологического факультета МГУ, слово имеет финно-угорские корни. Вместе с тем чередование звуков [i] и [ü] характерно для греческих слов. Однако для проверки обеих версий следует привлекать архивные материалы по истории деревни с XVI по XIX в., что не входит в задачу данной работы.

Первый аспект, на который хотелось бы обратить внимание, касается коллектива, участвующего в празднике. Здесь важны два вопроса: кто празднует и кто приглашается на фюлу. Часто высказывания информантов («В колхозе делали фюлу» или «На фюлу приходит весь колхоз») могут ввести в заблуждение относительно того, в честь чего устраивается праздник и кто является его организатором.

Трое из 15 опрошенных рассказывали, что раньше фюла праздновалась побригадно. Еще три человека считают, что фюла праздновалась всем колхозом. Остальные затруднились ответить на этот вопрос. Из трех людей, которые настаивают на том, что праздник отмечался всем колхозом, двое — уроженцы небольших деревень, в которых было по одной или по две бригады [1; 2]. В рассказе третьего фюла была организована в рамках всего колхоза, но в честь более

узкого трудового коллектива. Бригадир после окончания определенного вида работ выбирал чей-то дом и говорил хозяйке: «Завтра, Фелька, у тебя фюлу гуляем». Из правления колхоза приносил муки и мяса, назначал в помощь хозяйке еще несколько женщин, которые помогали печь колоба и блины, варить мясо или жарить рыбу [3]. На праздник обязательно должны были прийти члены бригады, в честь которых и устраивалось угощение. Кроме них приглашалось «правление колхоза и почти все жители деревни» [4]. Таким образом, празднество проводилось в честь работников бригады, но гостями на нем могли быть все жители деревни.

Во втором случае фюла проводилась в честь всех работников колхоза и маркировала окончание определенного вида работ. Ее устраивали примерно в октябре, после того как всё сожнут [5], а иногда и обмолотят [6]. Также назначался день (фюла праздновалась всегда один день) [7]. В наиболее отдаленной деревне — Шегмассе, в которой было две бригады, праздновали всегда обе бригады в один день [8]. Распределялись обязанности по подготовке стола, и праздник начинался. Коллектив приглашенных и коллектив рабочих, в честь которых накрывался стол, совпадали.

Вместе с тем возможно, что такие общеколхозные празднества устраивались в честь более узкого трудового коллектива. Один из информантов из д. Вожгора так описал празднование окончания сенокоса в 1956 г.: «В 1956 году в Вожгорах фюла была после сенокоса. Сено поставили быстро, а хлеба еще не подошли. Председатель поговорил с бригадами, и устроили фюлу на втором этаже правления. Продукты на фюлу давал колхоз. Кто косил, были обязаны прийти на фюлу» [9]. В данном случае правление колхоза организовало угощение в честь звеньев косарей, в то время как присутствовали на празднике все жители деревни.

Как правило, люди не отказывались присутствовать на таких празднествах. Единственный случай отказа от приглашения назвала рассказчица, родители которой были учителями, поэтому они не ходили на фюлу, считая, что это «чужой праздник», а на фюлу должны приходиться только те, кто работал [10].

Детей на фюлу не приглашали, но они присутствовали. Согласно нормам застольного этикета, они не имели права сидеть за столом и брать со стола еду; им ее передавали взрослые. Деревенские



Декоративный кронштейн под самцовой балкой с выгравированной датой постройки дома. Д. Родома



Пярсла — вертикальный элемент постройки для сушки снопов или сена. Д. Ларькино

ребятишки располагались либо недалеко от стола, либо каждый рядом со своим взрослым родственником, который брал со стола и передавал угощение [3].

Подведем некоторые итоги. Очевидно, что фюла — праздник трудового коллектива, завершившего некую работу. В этом случае тот факт, что фюла часто празднуется именно в рамках бригады, приобретает большое значение. Отечественные этнографы основным рабочим коллективом в сельском хозяйстве считают общину. Вместе с тем община слишком громоздка для проведения коллективных работ. Иногда она представляла собой целую волость, иногда — церковный приход, иногда — две деревни. Даже если община была простой, т.е. состояла из одной деревни, ее коллектив всё равно был слишком велик для организации совместной работы, например по косьбе сена на одном лугу.

На основании приведенных данных можно выдвинуть гипотезу, что основным хозяйственным коллективом в колхозной деревне была бригада, а до революции — околос или конец, географически обособленная часть деревни. Колхозные бригады в Пинежском и Лешуконском районах строго совпадают с членением деревни на околки [2;

7; 11; 12; 13]. Как отмечают некоторые опрошенные, часто все члены бригады приходились друг другу родственниками, потому что жили рядом [14].

Безусловно, это только гипотеза, требующая дальнейшей проверки и уточнения. Однако ряд фактов вполне ей соответствует. Так, по данным земской статистики в Московской губернии, рабочим коллективом в крупной составной общине был «осьмак». Например, в составной общине из трех деревень общей численностью в 540 человек покос общинных лугов происходит следующим образом: «Сначала общинный покос делится на восемь утр. <...> Каждое утро делится на выгги, а каждая выгвая часть разделяется на 15 осьмаков. <...> Каждая осьмачная доля скашивается *вся сразу* (курсив мой. — А.Т.), и затем шабры, входящие в состав осьмака, делят между собою скошенную траву кучами и копнами»⁴.

Данный пример показывает, что ни община, ни «утро», ни выгг не являются рабочими коллективами. Это лишь подразделения общины, образованные для удобства организации работ. Рабочим коллективом является осьмак, который по размеру намного уступает деревне⁵.

Второй аспект празднования фюлы — угощение. На стол обычно подавали шаньги, вареное мясо, *саломат*, блины, кашу и пиво. Вареное мясо, блины, шаньги, каша и пиво подавались и на другие праздники, а вот саломат, по утверждению информантов [6; 7; 9], был характерен именно для фюлы. По одному из сообщений, «саломат делали на пожне, когда отмечали первый промёжек» [9]⁶. Однако большинство опрошенных связывают приготовление саломата именно с фюлой. Саломат в Вожгоре готовился следующим образом. Сначала на поду в русской печи пекли колоба, представлявшие собой коржи из теста диаметром около 20–25 см и толщиной 3–4 см. В большом тазу растапливали сливочное масло или олений жир и крошили туда колоба крупными кусками. После этого саломат хорошо перемешивали, держали некоторое время на огне и подавали к столу.

Это блюдо интересно тем, что отражает приспособление культуры к изменению хозяйственно-экономических условий в XX в. Для ритуальных блюд, связанных с аграрными праздниками, характерно использование цельных зерен, а иногда и цельных колосьев. Эту особенность выявил В.Я. Пропп: «Зерно обладает свойством надолго сохранять и воссоздавать жизнь, умножая ее. <...> В животном мире зерну или семени, с точки зрения крестьянина, соответствует яйцо»⁷. Типичными примерами ритуальных блюд являются кутья — каша из цельных зерен; вареные

яйца. В Шуйском уезде Владимирской губернии по окончании жатвы и сева озимых пекли ржаные и пшеничные колосья, которые затем вышелушивали в приготовляемую яичницу; такое блюдо называлось *засевальничек*⁸.

Постепенно цельные яйца заменила яичница, а кутью из цельных зерен — каша. По словам В.И. Чичерова, «каша, собственно, является вариацией кутьи»⁹. Часто кашу варили из немолотых семян или крупы крупного помола. В городах кутью стали готовить из риса с добавлением изюма. И то и другое — цельные зерна/плоды.

В Архангельской губернии с конца XIX в. зерновые попадали в крестьянские хозяйства уже в виде муки¹⁰. Поэтому возможно, что саломат является формой приспособления традиции к новым условиям, в результате чего в ритуальном блюде произошло замещение цельных зерен кусочками колобов.

Все приведенные данные о празднике фюла в Вожгорском кусте деревень относятся преимущественно к периоду 1930–1960-х гг. В 1964 г. все деревни Вожгорского куста были объединены в колхоз «Новый путь», а в 1969 г. укрупнены в совхоз, в который также были включены селения Койнаского куста деревень. С этого момента побригадное выполнение работ исчезает, на смену ему приходит индивидуальная работа с использованием техники. Фюла как праздник окончания коллективных полевых работ исчезает [15; 16].

Сейчас фюлой называют застолье в честь окончания покоса. На таком праздновании в д. Шегмас автор присутствовал в июле 2007 г. Праздник уже не проводился всей деревней. Отдельные люди, участвовавшие в покосе, отмечали его дома со знакомыми («Мы фюлу гуляем»). Традиция приготовления саломата также ушла в прошлое. На стол подавали шаньги из ржаного теста и рыбу, а также вино или водку; приготовление домашнего пива также не было зафиксировано.

Примечания

¹ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986. С. 38.

² Картоотека Архангельского областного словаря (МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедра русского языка). Слова «фюла» и «фила».

³ В статье использованы материалы Архангельской этимологической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова в Пинежский р-н (2006 г.) и Вожгорский с/с Лешуконского р-на (2007 г.).

⁴ Сборник статистических сведений по Московской губернии. Отдел хозяйственной статистики. Т. 4. Вып. 1 / Сост. В. Орлов. М., 1879. С. 253–254.

⁵ Примеры подразделения общины на менее крупные коллективы, имеющие свои

хозяйственные функции, находим и в других традиционных культурах. Так, основной хозяйственной единицей в Новой Гвинее является *вемун* — аналог деревенского околка или конца (Бутинов Н.А. Народы Папуа Новой Гвинеи. От племенного строя к независимому государству. СПб., 2000. С. 81–83). Община австралийских аборигенов делится на локальные группы, которые являются основными хозяйственными ячейками (Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986. С. 40).

⁶ На Русском Севере сено мечут чаще всего не в стога, а в зароды. Зароды представляют собой конструкцию из жердей (называемых *стожары*), воткнутых в землю на расстоянии около полуметра друг от друга. Сено кладется между стожарами так, что зарод получается в ширину около 1 м, а в высоту может достигать 3–4 м, насколько позволяет высота стожаров и длина вил. Расстояние между стожарами называется *промёжеск*. Таким образом, когда сметывали первый промёжеск, устраивался небольшой праздник прямо в поле.

⁷ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000. С. 20.

⁸ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива ИРГО. Пг., 1914–1916. Вып. 1. С. 157.

⁹ Чичеров В.И. Зимний период русско-народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. // Тр. Ин-та этнографии, новая серия. Т. 40. М.; Л., 1957. С. 81.

¹⁰ Трошина Т.И. Разрушение традиционной крестьянской культуры (По материалам историко-бытовых экспедиций Архангельского областного краеведческого музея) // Народная культура и музеи под открытым небом. Пути сохранения и возрождения традиционной культуры. Архангельск, 2000. С. 157.

Список информантов

1. Виктор Михайлович Поташев, 1969 г.р., д. Шегмас Лешуконского р-на.
2. Раиса Степановна Грязнова, 1931 г.р., д. Пустынь Лешуконского р-на.
3. Евгений Капитонович Ляпунов, 1931 г.р., д. Вожгора Лешуконского р-на.
4. Фелицата Максимовна, 1926 г.р., д. Вожгора Лешуконского р-на.
5. Евгения Петровна Саукова, 1938 г.р., д. Ларькино Лешуконского р-на.
6. Тамара Тимофеевна Томашова, 1932 г.р., д. Вожгора Лешуконского р-на.
7. Катерина Васильевна Окулова, 1927 г.р., д. Лебское Лешуконского р-на.
8. Владимир Петрович Сауков, д. Шегмас Лешуконского р-на.
9. Василий Капитонович Ляпунов, 1929 г.р., д. Вожгора Лешуконского р-на.
10. Татьяна Владимировна Панова, 1947 г.р., д. Вожгора Лешуконского р-на.
11. Андриан Николаевич Смоленский, 1931 г.р., д. Лохново Пинежского р-на.
12. Владимир Степанович Рудаков, 1933 г.р., д. Ваймуша Пинежского р-на.
13. Вера Игнатьевна Шульгина, 1947 г.р., д. Шотова Пинежского р-на.
14. Анна Ивановна Лешукова, 1936 г.р., д. Вожгора Лешуконского р-на.
15. Елизавета Николаевна Аксёнова, 1928 г.р., д. Лебское Лешуконского р-на.
16. Людмила Абрамовна Поташева, 1941 г.р., д. Пустынь Лешуконского р-на.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
И.В. КОЗЛОВА

«ПРАЗДНИК НЕ ПРАЗДНИК, А ТАК...»

В последние годы советская праздничная культура привлекает внимание отечественных исследователей — историков¹, этнографов², культурологов³. Несколько крупных работ о праздниках в СССР в 1920—1930-е гг. написано зарубежными исследователями⁴. Однако во всех этих работах речь идет преимущественно о городской культуре, а традиции, связанные с отмечанием советских праздников в крестьянской среде, практически остаются без внимания. Очевидно, что во многом это связано с исследовательскими стереотипами: этнографы и фольклористы привыкли ехать в сельскую местность за «стариной»; сама идея того, что можно спрашивать пожилых жителей деревни не только о том, как праздновали престольные праздники и святки, но и о том, как отмечали в колхозе День сельскохозяйственного работника, многим собирателям может показаться непривычной и даже дикой. Показательно, что немногочисленные работы о советских праздниках в русской деревне написаны не по полевым материалам, а по архивным данным и газетным публикациям⁵.

В то же время изучение взаимовлияния традиционного праздничного календаря и советских праздников, которые внедрялись властью, представляет особый интерес в свете динамики традиции⁶. С одной стороны, новые, не всегда понятные крестьянам, праздники и формы ритуального поведения адаптировал «под себя» крестьянский социум, с другой стороны, власти сами пытались приспособить возникшие в городской среде традиции празднования для «нужд сельского населения».

В 2004 г. сбор материала по теме «Советские праздники» был организован во время работы экспедиции лаборатории фольклористики РГГУ (руководитель А.Б. Мороз) в с. Моша Няндомского р-на Архангельской обл. (собиратели Е.И. Александрова, М.Д. Алексеевский, Е.А. Магич). С 2005 г. работа по специальному вопроснику о советской праздничной культуре ведется в экспедиции Центра исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ (руководитель А.Л. Топорков), самые интересные материалы были собраны в 2005 г. К.А. Хомяковой в с. Каршево Пудожского р-на Республики Карелия. В 2008 г. специальные исследования по этой теме проводились в экспедиции ИРЛИ РАН (руководитель Н.Г. Комелина) в с. Чаваньга Терского р-на Мурманской обл. (собиратели М.Д. Алексеевский, А.Б. Бильдюг, А.И. Васкул, И.В. Козлова, Н.Г. Комелина). Наиболее ценные материалы, характеризующие традиции отмечания советских праздников в различных районах Русского Севера, представлены в настоящей публикации.

Период активного внедрения советских праздников на селе можно датировать 2-й половиной 1920-х — 1930-ми гг. параллельно с интенсивным колхозным строительством. Этот процесс застали самые пожилые наши информанты, для них наиболее яркие воспоминания о необычных формах празднования связаны со школьными годами.

Отметим, что и в деревне, и в городе общая схема советского праздника была похожей, можно выделить

три базовые части: официальная часть с торжественными выступлениями, развлекательная общественная часть и празднования в частном порядке (по домам). В то же время многие элементы советского праздника заимствовались из крестьянской культуры. Так, например, в Каршеве были записаны сведения о традиции праздничного «перегашивания» между соседними деревнями на 1—2 мая и 7 ноября (подобно «перегашиванию» в дни престольных праздников). В Чаваньге в дни советских праздников «с брагой ходили по домам», пели и плясали. Любопытны традиции половозрастного обособления на праздник, типичные для крестьянской культуры. В Моше молодежь устраивала на майские праздники «складчину», а в Чаваньге женщины на 8 марта — ритуальное застолье без мужчин.

Внедрение новых праздничных традиций в селе осуществлялось через «организации». Именно в рабочем коллективе отмечались многие малопонятные крестьянам праздники (например, 8 марта), часто организация сама заготавливала продукты для праздничного застолья, обеспечивала поздравления и одаривание членов коллектива, способствуя тем самым созданию «праздничной атмосферы».

Из городской культуры заимствуются многие торжественные формы празднования, в первую очередь демонстрации и митинги на 1 мая и 7 ноября. Участники праздника собирались и шли от одного конца деревни до другого с флагами и песнями, проходя мимо трибуны, где находилось начальство. Отличительным атрибутом такого шествия часто являлось колхозное знамя (представляется возможной параллель с атрибутами различных организаций в городе). Главными участниками подобных шествий часто были школьники, которых, очевидно, проще построить в колонны. Следует отметить, что если в городе традиция демонстраций сохранилась до самого распада СССР, то в деревнях такого рода мероприятия прекратились раньше.

Безусловно, основное место проведения советских праздников в послевоенные годы — сельский клуб. Для советского праздника на селе характерны торжественные выступления представителей власти, после которых следует концерт художественной самодеятельности и танцы. Отношение к официальной части было достаточно сдержанным, а иногда даже ироническим, в то время как праздничные концерты и танцы вызывали большое воодушевление у местных жителей, особенно у молодежи. Показательно, что именно эти элементы праздничной культуры оказываются самыми устойчивыми. В наши дни традиция проводить в сельском клубе в дни советских и постсоветских праздников самодеятельные концерты и специальные «праздничные дискотеки» фиксируется повсеместно.

ПРАЗДНОВАНИЕ В ДЕРЕВНЕ

Моша. [У вас здесь праздновали 1 и 9 мая?] Ну, раньше отмечали мы-то, конечно. [Как?] Собирались вместе. Там, семьями отмечали. Гуляли, было, да. <...> [У вас тут праздновали Октябрьскую?] Октябрьску-то тут уж... Только что Октябрьску спразднуют... Чего, только дома соберешься да... Праздник не праздник, а так... Особенно... ни гулянья, ничё не было, а так, по домам просто [1].

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва); ИРИНА ВЛАДИМИРОВНА КОЗЛОВА, аспирантка Российского гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)

Моша. [Готовят в этот день праздничную еду?] Обязательно, обязательно. Потому что праздник есть праздник, и потому что даже если всей-то деревней собирались, вот как, так ведь это были, например, на 8-е марта, вот мы просто... семьями, вот человек 30, вот тоже столовую, это, например, организация была самая... совхоз — организация самая большая. <...> На 8 марта собирались и на День сельского работника. Это были... святое дело. Остальные праздники по домам, небольшими... там несколько семей вместе собирались всегда. Всегда. 3-4 семьи с детьми. Это было. [А 8 марта праздновали, сколько вы себя помните?] Да, это всю жизнь праздновали [смеется]. Сначала дома, а потом подросли — уже молодёжью, а дальше уже семьями [2].

Каршево. 7-е ноября, 1-е мая справляли. <...> У нас было весело, хорошо. У нас праздновали, у нас собирались... Две деревни рядом, там в двух километрах друг от друга. Ходили в гости. Сначала в одну, например, в Пилмасозеро. Там гуляют, например, 1-го числа, [а] 2-го числа идут к нам гулять, в нашу деревню гуляют. Так же 7-го ноября: 7-го там гуляют, 8-го ноября у нас гуляют [3].

Чаваньга. [А когда вы были маленький, праздники в поселке какие отмечались?] Все советские праздники. [А как их отмечали, советские праздники?] С брагой ходили по домам... Вам это интересно? Пели, танцевали, не танцевали, а плясали [4].

МОЛОДЕЖНЫЕ ПРАЗДНОВАНИЯ

Моша. [А молодёжь как праздновала?] Весело. [А где собирались?] А собирались, например, всегда, собирались там, там, где в это время родителей нет: или родственники куда-то уехали, или что-нибудь. Сначала поприздравать, а потом клуб-то у нас, слава Богу, всю жизнь существовал. Вечером часов в 8 уже в клуб. Это шас называется «дискотека», а раньше мы не знали это слово «дискотека», но была и не хуже. [А когда молодёжь праздновала, была какая-то еда, выпивка?] Обязательно, обязательно! Это всегда была складчина. Обязательно, ага. Тут уже со всех. И кто чё... А готовили всегда вместе, собирались и кто... тут же. Тут же. Наготовим и... тут же. Сядем. [Но готовили только девушки?] Девушки, ага. [А парни тоже складывались?] Парни... Ну, бутылочки открывают парни, конечно [смеется]. А парни тоже кой-чего, хлеб порезать или что-нибудь всегда могли [2].

Чаваньга. 8-е марта, 8-е марта тоже праздновали так себе. Мы-то, когда работали, так ещё до обеда надо на работу сходить, а после, только после обеда праздновать, там празднуюте хоть сколько, а ещё до обеда ведь на работу сходить. Сейчас-то празднуют 8-е-то марта. Эти годы-то было весело. Годы-то прошли теперь, много было народу-то. Женщины-то собирались — праздновали. [А как праздновали на 8 марта после работы?] 8-е марта так, девчонки, так, кто такой, складчину там делают. Послевоенное-то время всё было норма, ведь, всё норма, 300 грамм там песку дают на человека, так много ли, на вино-то денег-то не было, бражку сварим-ка, да там посидим, да попоём, да в клуб сходим. Время было тяжёлое тогда, всё норма, норма... [5].

ПРАЗДНОВАНИЕ НА РАБОТЕ

Моша. [Во времена вашего детства праздновали 8 марта?] Нет. [А когда начали праздновать?] Праздновать когда начали? Первый раз... Собирались мы... Я в Няндоме работала в райкоме комсомола. Вот... первый раз... в райкоме партии уже. Была коммунистом, уже была. Вот когда только начали праздновать. Не праздновали [до этого]. <...> Это 45-й. Вот домой пришла с войны... Потом 50 какой-то год был. Вот. Тут такая после войны ведь была разруха... Не до 8-го марта было. <...> Только тогда. В 50-х годах. Собрались, помню, инструктором в райкоме партии работала. А потом всё стали праздновать, праздновать, потихоньку, помаленьку, стали собираться на предприятиях,

поздравляли всех женщин. Праздники проводили, концерты. [А подарки дарили?] Да, подарки такие... маленькие. Друг другу или... предприятие. Но денег ещё ни у кого не было, дак так... Немножечко отмечали. <...> Да дома не собирались. В школе дак мы, например, собирались. В школе у нас коллектив хороший был, дак тоже... что-нибудь придумывали, дарили... вот такое. <...> Я помню, амбарный ключ подарили учительнице, новая приехала. Учительница приехала по черчению, по рисованию. Карандаш ей сдел... сделали в этой... в мастерской и покрасили в такой уж... дел... придумать надо было всё. Потом ещё что? Тоня Боровских, она географ, да деревенская, дак той... той-то што же, што же?... Связано с сельским хозяйством. А по-моему, песню я подарила ей. И что-то ещё-то... А, нет, зерно! Разные сорта зерна, как-то у нас... Пожалуста, пусть она узнает всё, станет селекционером. Вот в таком духе, богат... Тут же... интересно всё у нас проходило в школе. Всё что-нибудь придумывали, меня заставляли придумывать [6].

Моша. [В деревне 8 марта праздновали?] Праздновали. Опять по организациям. [Как праздник назывался?] Ак 8-е марта, женский праздник, дак так. Праздновали. [Чествовали как-то женщин?] Ну, кто чего... Дарили. То и организация была... дарила женщинам. У мене все вазочки вот тут [показывает небольшую вазу с цветами, которая стоит на столе] и ещё там одна есть, всё это организация, на 8-е марта дарёное [усмехается]. <...> [Всем женщинам в организации одинаковые подарки дарят?] Да нет, разные. [А в семье в этот день подарки дарили?] А ведь кому как хотелось. У нас это было особо-то не принято, что дарили дак. А родственники... те друг другу ж дарили [7].

Моша. В организациях праздники были. Коллективом своим. Каждая организация праздновала. [Как это проходило?] Ак а чё, проходило, как обычно. Ну, были выпивки, были там закуски, пляски были, всё. [То есть кто где работает, там и празднует?] Да-да-да. Во своей организации. [После рабочего дня вечером или в выходной день?] Ак а в выходной, эти праздники ведь выходные были. Выходные были, там тоже назначали, на какое время собираться. [Кто покупал еду, выпивку?] Организация [7].

ДЕМОНСТРАЦИЯ

Моша. Вот раньше чё — демонстрация была. На Перво мая ходили, на де... на 9-е, да. А шас ничё нету. [Как проходила демонстрация? Колонной ходили?] Ну от колонны ходили, да. Ну, у нас здесь чё дак? Не архи, там, колонны, соберёмся все, дак на Макаровской гулянье — и всё. Небольшое такое, аха. А шас не отмечается [1].

Моша. Ну, в школе только мы знали, что Октябрьская это с... по деревне против школы ходили с флажками с маленькими. Отмечали тоже, лозунги печатали да вот... А так-то, штоб собраться... какой-то ведь... Правда, пионерская организация была уже, была, была. Но так не отмечали. Но мы знали, что Октябрьская. Потому что с флажками ходили в том конце по деревням. [Это было весело?] Да. Да в то... в те-то времена было ведь весело. Теперь нать не весело [6].

Моша. И даже в мае, много лет назад, я вот школу когда заканчивала, была демонстрация, была специально... <...> Была, вспомнила, была трибуна, она была покрашена в красный цвет, на трибуне были первые лица, как говорится, нашего... деревни. <...> Мы как школьники проходили около этой трибуны, и все тоже кричали «ура!», потому что надо было устроить парад. Это было, мне кажется, на 1-е мая. Один раз был парад или два раза, вот этого не помню, но... по Макаровской, вот которую шас заасфальтировано, она шас, а раньше-то было неасфальтировано, здесь как раз все магазины, центр. И вот строили специально трибуну, и все... Соответственно, сначала школьники, а потом уже по организациям. <...> [Все проходили? Или кто-то стоял и смотрел?] Да на трибуне-то стояли; как обычно, смотрели, а пройдут с флажками, с цветами, с транспарантами — и всё.

[А что на транспарантах писали?] А смотря какой праздник был. «Да здравствует...», что-то было... [Что, например, на 1 мая писали?] «Да здравствует 1-е мая, день международной солидарности трудящихся». Наподобие этого что-нибудь [смеется]. <...> [А потом, когда все пройдут, что делали?] А потом уже всё. А вот только лишь, все прошли — и всё, праздник закончился, и все такие довольные, возбуждённые, все уже пошли быстрее праздновать дальше. [Где?] А дальше по домам! [2].

Каршево. На 1-е мая были демонстрации, на 9-е мая были тоже демонстрации... <...> Обычно это всё происходило вместе со школой: школьники с красными флажками, с веточками там, я не знаю, проросшими тополей, шариками. Это даже я ещё ходила. Был концерт. [Чьими силами?] Ну, это тоже опять же силами вот культурных работников, силами школы, силами просто населения, кто хотел в этом участвовать. [А застолье было общее?] Открывали какие-то вот ларьки, там, я не знаю, продавали мороженое, ещё чё-то в течение всего дня... Ну, 8-е марта уже так слабо. Ну, поставят какой-то концерт, чё-то, и всё [8].

Чаваньга. Раньше ведь как? демонстрация была 1 мая, да октябрьские, по деревне ходили с флагами. С флагами да с песнями. Нынче-то не ходят, ведь в городе-то, раньше тоже в городе, наверное, ходили. <...> Ну и у нас тоже ходили, где-нибудь трибуну сделают, высказываются да... Мы, школьники, идём впереди, там уж остальные; комсомолцы, а потом уж дальше, дальше все, все идут поют; праздники-то праздновали, в советское-то время, а до этого-то ведь не было такого. [А какие праздники советские праздновали, чтобы с флагами ходили?] С флагами ходили — октябрьские, 1 мая, Новый год уже не праздновали, только такие вот — революционные [5].

Чаваньга. Мы-то участвовали тоже и по-физкультурному, учитель так физкультурный, делали тоже праздник-то, мы все выйдем в маечках, в трусах, он тихонечко там командует, а мы уж это упражнения-то всякие делаем, и народ-то ходили. Раньше ведь телевизоров не было, радёхоньки народ-то были, и радио-то не было. Помню, ещё у нас отцу дали на премию-то радиово, такое большое, круглое. Песни-то поют, так мы все встанем у радио [5].

ПРАЗДНОВАНИЕ В КЛУБЕ

Моша. [Раньше день Октябрьской революции отмечали?] Да. Да. Это как в нашей памяти... конечно. Как не отмечали?! В клубе всегда первая [часть] как торжественная, потом концерт, президиум... [А в президиуме кто?] А в презид... как обычно, администрация или директор колхоза или там совхоза и так далее. Я раньше была в леспромхозе, редактор [директор?] леспромхоза, партком, рабочком... Первые лица. [А когда это начиналось? С утра?] Нет. Вечером. Это всегда в 6 часов, с 6-ти. Часов с 6-ти вечера. [А как об этом узнавали? Были объявления?] Объявления были, и, во-первых, было всё по предприятиям, это уже что вот: «Сегодня у нас торжество», да чтобы соответственно... ну, что, мол, чтобы быть. Ну и объявления в центре [села] обязательно. Обязательно, потому что всегда была как бы... доклад небольшой... Иногда и большой [смеется]. И вот какие-то поздравления, ково-то чувствуют и... потом концерт. Это... это обязательно. Это на все праздники были, на Октябрьскую... А! Ну, какие на все?! Октябрьская и май. Это в основном [2].

Каршево. [Как отмечали советские праздники?] Ну, вручение, там, я не знаю, почётных грамот, каких-то вознаграждений, а потом был просто общий праздник. Застолье, гулянье, да [8].

Чаваньга. [А 23 февраля праздновали?] А тоже праздновать стали, при советских-то... [А как его праздновали?] Как у нас в деревне празднуют? Соберутся компаниями-да, бражки напьются-да, песни поют-да. Военная часть стояла в Тетрине, так с концертом там, эти военные-то концерт поставят. [Военные сами

концерт ставили 23 февраля?] Да. А до этого-то вот, мы-то ещё малы были, у меня отец-то был комсомольским-то, это, секретарём. Так это, они участвовали в репетиции, выступали и песни пели, и народ вот не гнушался — все радёхоньки. Вот скажут: концерт там к какому-нибудь празднику, например к Дню Советской армии. Поставят концерт, постановки, там пьесы какие-то были так, и поставят и очень хорошо — нахохочешься так дак — участвуешь сам <...> Песни пели, частушки <...> со сцены. Там было, как раз сцена была это, клуб-то был из церкви [5].

Чаваньга. В советское время как праздники праздновали, ну как. Обыкновенно, раньше что — ведь в клубе. Доклад какой-то само собой к празднику, если это 1 мая или Октябрьские, там даже и 8 марта, а потом концерт художественной самостоятельности, естественно, а потом там танцы. Ну это накануне, вечером, перед праздником. Ну а самый праздник уже там — гулянье. Первые годы так я знаю, что демонстрация проходила: флаги, потом знамя колхозное, ещё отец мой вот ходил, шли со знаменем колхозным по селу, демонстрация была. Ну потом уже демонстраций, конечно, делать [перестали]. Ну а потом собирались, естественно, по домам, своими компаниями, и отмечали, вечером опять танцы. <...> Я <...> вступила в пионеры, рано в комсомол вступила, потом в партию <...> я была вполне советским человеком. <...> Ну? в молодости была у нас здесь в селе художественная самостоятельность, ведь раньше ни телевидения, ну кино там было, поэтому всё время у нас концерты устраивали к любому празднику: начиная вот Новый год там, 8 марта, и пошли... там 1 мая, к каждому празднику надо было концерт приготовить: там и стихи, там и сценки какие-то и... ну были, была художественная самостоятельность [9].

Примечания

¹ Малышева С.Ю. Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917—1927). Казань, 2005.

² Фролова А.В. Праздничная культура русских в XX в. (по материалам Архангельской обл.) // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 341—363.

³ Глебкин В.В. Ритуал в советской культуре. М., 1998; Орлов О.Л. Российский праздник как историко-культурный феномен. СПб., 2003.

⁴ Рольф М. Советский массовый праздник в Воронеже и Центрально-Черноземной области России (1927—1932). Воронеж, 2000; Он же. Советские массовые праздники. М., 2009; Chatterjee Ch. Celebrating woman: Gender, festival culture and Bolshevik ideology, 1910—1939. Pittsburgh, 2002; Petrone K. Life has become more joyous, comrades: Celebration in the time of Stalin. Bloomington, 2000.

⁵ Дианова Е.В. Советские праздники 1920-х годов и центры традиционной культуры Карелии // Рябининские чтения-2007: Материалы науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007; Иникова С.А. Советские праздники в деревне в 1925 году (по письмам крестьян в «Крестьянскую газету» // Русские народные традиции и современность. М., 1995.

⁶ Алексеевский М.Д. Советские праздники в русской деревне: к постановке проблемы // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология. Вып. 2: Материалы VI междунар. школы молодого фольклориста (22—24 ноября 2003 г.). Архангельск, 2004. С. 162—169.

Список информантов

1. Л.Ф. Богданова, 1953 г.р.
2. В.Я. Боровских, 1952 г.р.
3. Т.Н. Картина, 1956 г.р.
4. Н.Ф. Кузнецов, 1951 г.р.
5. А.А. Кузнецова, 1926 г.р.
6. С.И. Едакина, 1921 г.р.
7. К.Н. Поспелова, 1923 г.р.
8. Е.Г. Гноц, 1978 г.р.
9. Г.Н. Клещева, 1931 г.р.

Статья, открывающая рубрику «Хореография и фольклор», представляет собой доклад, прочитанный известным российским этномузыковедом Анатолием Михайловичем Мехнецовым (1936–2008) на IX Международной конференции по изучению танца (12–16 июля 1995 г., г. Драма, Греция)

А.М. МЕХНЕЦОВ

АРХАИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РУССКОЙ ХОРЕОГРАФИИ

Культурологические аспекты русской истории на современном этапе характеризуются:

— резким противостоянием традиционной культуры и цивилизационных форм организации жизни (культура потребительского общества, масс-культура и т.д.);

— сохранностью на периферии современной общественной жизни и социальных процессов форм традиционной культуры и традиционного сознания благодаря памяти уходящих поколений;

— преодолением изоляции русской науки, общественной мысли от отечественного наследия и мирового опыта.

Таким образом, в настоящее время возникает возможность исследования живых форм традиционной культуры на основе современных методологий.

В результате активизации экспедиционной работы в течение последних двух-трех десятилетий сформирована принципиально новая фактологическая база фольклористики и этнографии. Так, например, фонографический фонд экспедиционных записей Санкт-Петербургской консерватории до 1976 г. насчитывал около 13 тысяч песенных текстов, а к 1995 г. фонд представлял фундаментальное собрание по фольклору, обычаям, обрядам, языку северо-западных областей России, включающее около 200 тысяч текстов.

На основе новых материалов возникла необходимость введения в научный оборот термина «фольклорно-этнографический текст». Данная категория относится к самостоятельной законченной или относительно законченной структурно-семантической единице в поле культурной традиции. Естественно, что понятие «фольклорно-этнографический текст» предполагает системный анализ явлений традиционной культуры. Осознание этого факта ведет к консолидации отдельных научных дисциплин: истории, этнографии, фолькло-

ристики, лингвистики, этнологии и других дисциплин, изучающих явления культуры, исторический культурный процесс.

Важнейшей составной частью фольклорно-этнографического текста служит художественная форма, функционально связанная с назначением, обрядовой стороной самого явления. Художественная форма возникает в синкретическом единстве различных сторон содержания, выразительно-языковых средств (слово, музыка, танец и др.) и обстоятельств исполнения и образует систему, в рамках которой все элементы находятся в подвижных, иерархических связях и отношениях.

Специфические средства хореографии составляют особую область кодирования содержательной стороны культурной традиции.

В процессе формообразования мы различаем четыре основных структурообразующих комплекса выразительных средств, характерные свойства и преобладание которых в системе фольклорно-этнографического текста соотносятся с различным образно-смысловым и функциональным содержанием отдельных видов народной хореографии:

- 1) ритмо-акцентное начало;
- 2) семантика графически-орнаментальной формы движения;
- 3) знаково-выразительная система пластических средств;
- 4) пространственно-векторная основа организации движения.

В архаических пластах русского фольклора выделяются следующие **типологически однородные формы хореографии: пляска, хоровод, шествие.**

ПЛЯСКА — танец с ярко выраженным ритмо-акцентным началом, определяющим вид и характер движения и образующим смысловую основу художественной формы. Изначальная обрядово-магическая направленность пляски проявляется в императивности акцентированного приставного шага (притоп). Выразительная сила пляски

подчеркивается динамичным движением рук со взмахами и прихлопыванием (этимологическая параллель: *пляска* — *плеск* — *рукоплескание* и т.д.), а также другими пластическими средствами.

ХОРОВОД (дословно «движение по кругу») — вид коллективного движения, основанного на выразительности линии и устойчивой семантике орнаментальных форм, хореографического рисунка.

ШЕСТВИЕ (ХОД) — организованное особым порядком групповое передвижение, процессия. При разнообразии видов, характера и назначения шествий типологически важной оказывается векторная характеристика движения.

Выявление типологических свойств и признаков различных видов хореографии позволяет конкретизировать происхождение художественной формы в связи с той или иной жизненной ситуацией, намерением (целеполаганием). Так, например, в ряду становления плясовых форм отчетливо дифференцируются две основные, различные по своей природе, ветви:

1) женская (групповая или сольная) пляска, связанная с продуцирующей магией календарно-земледельческих и свадебных обрядов;

2) мужская пляска, восходящая к ритуальному приуготовлению к активным действиям (брачной, боевой, трудовой направленности) и имеющая ярко выраженные демонстрационные функции — возбуждение энергетического потенциала, проявление силы, свободы волеизъявления, «выходки»; сюда относятся сольные и парные пляски, единоборства, групповые сходы «стенка на стенку» (партия на партию) и др.

Характерные особенности женской и мужской пляски лежат в основе более сложных форм хореографии:

— пляски, ряженых в святочных, масленичных, свадебных обрядах, в том числе подражания животным, мифологическим персонажам и др.;

- игровые формы пляски;
- развитые формы парной и смешанной пляски с отчетливо выраженной брачной направленностью (обыгрывание оппозиционной пары «мужское — женское»).

Устойчивая семантика комплекса выразительных средств **пляски** приобретает знаковую роль и находит воплощение в словесно-музыкальном, инструментально-песенном ряду:

а) ритмо-акцентная основа движения (ритмика плясового шага, равномерного притопа) служит основой метроритмики стиха, напева, наигрыша (парный ритм-примитив);

б) динамика непрерывного плясового движения (без строго predetermined формы начала и конца) соответствует принципу многократного повтора краткого интонационно-ритмического звена в построении значительно распространенной во времени музыкальной формы.

Типологически значимый графический элемент **хороводов**, соотносимый с символикой народного орнамента (керамика, ткачество, вышивка, резьба и роспись по дереву и др.), воплощает в изобразительных знаках-символах мифологические представления и связывает хореографические формы с продуцирующей силой жизненных процессов. Солярная семантика круга, растительная сила меандра, жизненная энергия спиралевидного и свастика орнамента, магическая обереговая функция креста или круга — эти и многие другие формы хореографического движения являются основными структурно-содержательными элементами русских хороводов. Их функциональность многократно усиливается сочетанием с выразительностью интонационных, ритмо-акцентных средств песенных форм. Со знаковой символикой орнаментального хороводного движения согласуются и излюбленные поэтические образы хороводных песен «плетень», «хмель» и др. С мерой орнаментального движения соотносятся и принципы построения песенной формы, сопровождающей хоровод:

- члененность музыкально-словесного потока, особая роль цезур и кадансов;
- соразмеренность разделов форм;
- система композиционных повторов, особая роль рефрена в форме;
- темпо-ритмические сопоставления (по принципу «медленно — быстро»).

Корневая связь с обрядово-магической практикой земледельца проявляется на уровне календарной приуроченности отдельных видов хороводов к особо важным, переломным периодам годового цикла:

- время зимнего солнцестояния, Святки;
- весенне-летний обрядовый цикл, летнее солнцестояние, «зеленые Святки».

Обширная и чрезвычайно развитая область обрядово-праздничного фольклора связана с разнообразными видами **шестивий**. По смысловой направленности и характеру движения различаются следующие основные виды шестивий:

1. *Шествия — процессии — проводы:*

— проводы (вынос) за пределы обжитого пространства (деревни) покойника, чучела Масленицы, Русалки и др.;

— сбор и совместный проход участников к месту свершения ритуалов — троичских, купальских и др.;

— дорога с поля домой (в том числе в составе обряда обжинок — завершения уборки урожая);

— свадебные ритуальные шествия, имеющие разнообразные функции: проводы-прощания, демонстрация-оповещение и др.

2. *Шествия-обходы:*

— обход дворов (последовательное посещение всех жителей-хозяев деревни) в святочных, пасхальных, егорьевских обрядах с участием ряженных, пастухов, нищих, детей и др.;

— обходы деревни, стада, полей.

3. *Шествия-противодвижения:*

— обрядово-демонстрационные ходы групп (половозрастных, социальных) навстречу друг другу, связанные с их противостоянием в свадебном и календарных обрядах;

— воинские шествия, приуготовления (выход «партия на партию»).

4. *Шествия — проходки — гуляния:*

— праздничные ходы, ярмарочные гуляния вдоль улицы и обратно (по скрытому бесконечно движущемуся кольцу, кругу); «парад невест», выбор пары на вечерах-«беседках» (парой «по полу ходить»).

В зависимости от смысловой направленности шествие приобретает различные организационные формы и соответствующее характеру движения песенное либо инструментально-песенное воплощение. Шествия могут включать в себя исполнение обрядово-магических песен-заклина-

ний, зовов-кличей, обращений-жалоб — музыкально-поэтических форм с ведущей ролью интонационно-ладовых характеристик. Так, например, календарно-обрядовые песни заклинательного характера с выражением благопожелания (продуцирующей и обереговой направленности) звучат во время празднично-поздравительного обхода дворов в святочный период, в день Пасхи, а также во время ритуального обхода полей, стада. Шествия-проводы (похоронные шествия, прощальные ходы невесты с подругами вдоль деревни, проводы Масленицы и др.) нередко сопровождаются обрядовыми формами плачей, сольных и хоровых причитаний. Шествия ряженных, шествия-противодвижения, массовые ярмарочные гуляния предполагают включение инструментально-плясовых наигрышей и припевок (коротких песен, частушек).

Таким образом, обнаруживается функциональная связь, взаимообусловленность в соотношении типологических характеристик хореографического движения и специфических особенностей музыкальных (песенных, инструментальных) форм. Существенной в этой проблеме оказывается логика причинно-следственных отношений: возникновение особых принципов построения музыкальной формы и даже самостоятельных типов музыкальных форм в зависимости от свойств хореографического движения. Среди ярких примеров такой связи следует выделить однородный пласт песен с 10-сложной организацией стиха («Из-за лесика, лесу темного...» — как правило, эти песни сопровождают обрядовое шествие) или чрезвычайно развитый набор песенных форм, имеющих в основе метро-ритмической организации парный ритм-примитив, связанный с плясовым движением. Именно с изучением народной хореографии связаны общие проблемы происхождения и видового разнообразия инструментальной музыки, вопросы типологии музыкальных инструментов и системы наигрышей. Особенно следует отметить, что именно на этих путях исследования решается проблема соотношения вокально-инструментальной и инструментально-хореографической областей народной музыки, а также получает объяснение история легендарных русских музыкальных инструментов — гудка и гуслей, ставших в настоящее время поэтическим обобщением художественного опыта русского народа.

Т.Б. ВАРФОЛОМЕЕВА, Н.А. КОЗЕНКО

ТАНЦЕВАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР БЕЛОРУСОВ КАК СИСТЕМА

В настоящей статье изложены результаты 15-летнего изучения аутентичного танцевального фольклора во всех шести историко-этнографических регионах Белоруссии: восточном (Поднепровье), западном (Понеманье), северном (Подвинье), южном (Брестское и Гомельское Полесье) и Центральной Белоруссии. Впервые в истории белорусского народоведения собирательская и исследовательская работа в области танцевального фольклора носит столь масштабный и систематический характер — она выполнена в рамках проекта Белорусского гос. института проблем культуры «Современное состояние традиционной художественной культуры белорусов: Исследование и практика» (1993—2008 гг.); руководитель проекта — Т.Б. Варфоломеева, этнохореолог — Н.А. Козенко. В настоящее время в архиве исследователей более тысячи единиц видеозаписей и около 15 тысяч единиц аудиозаписей, отражающих разные аспекты современного бытования белорусской танцевальной культуры. Обобщение этих материалов дает основание для следующих выводов.

Аутентичный танцевальный фольклор белорусов выступает как полиэлементная целостность с двумя типами внутрисистемных связей, один из которых — центристский — обеспечивает стабильность того или иного явления в танцевальном фольклоре, другой — центробежный — так или иначе размыкает структуры и приводит как к образованию переходных форм внутри самой системы танцевального фольклора, так и к образованию межсистемных связей. Такое соотношение имеет в принципе универсальный характер и может характеризовать танцевальный фольклор, вероятно, любого народа. Особенность белорусского танца состоит в том, что в нем преобладают центристские тенденции. Это соответствует национальному характеру и ментальности коренных (в особенности сельских) белорусов с их ориентацией на культурную традицию¹.

В культурной жизни современного белорусского села ориентация на традицию проявляется в двух формах: в форме

активного, живого бытования разных видов фольклора и бытования пассивного, когда они хранятся в памяти носителя традиции, но легко актуализируются в соответствующих ситуациях. Сказанное целиком относится и к белорусскому танцевальному фольклору. Это понятие объединяет три взаимосвязанные подсистемы: хоровод, танец и пляску. Общим для них является наличие в каждой из подсистем двух историко-стилевых пластов: раннетрадиционный генетически связан с народным календарем и обрядами жизненного цикла, позднетрадиционный связан с обрядами опосредованно либо вовсе с ними не связан, образуя группу внеобрядовых хороводов, танцев и плясок. К настоящему времени более основательно изучены хороводы и танцы, характеристике их и посвящена настоящая статья.

Хоровод рассматривается нами как органически единый комплекс, включающий такие характеристики, как функция, жанр, стиль, исполнитель (см. схему 1). По функции все белорусские хороводы разделяются на обрядовые, приуроченные к обрядам или определенному времени и обстоятельствам, и внеобрядовые. В свою очередь, обрядовые хороводы подразделяются на календарные (весенние, летние, осенние, зимние) и те, которые являются частью обрядов жизненного цикла, в первую очередь свадьбы. По признаку жанра выявляются хороводы песенные (как обрядовые, так и внеобрядовые), игровые (сюда входят иллюстративно-изобразительные, сюжетные хороводы и такие, где оба признака совмещаются) и танцевальные (где релевантным признаком является темп, разделяющий эту группу на хороводы медленные и быстрые). Стиль характеризуется нами как совокупность лексики, формы, рисунка и композиции. При этом лексика определяется как регламентированная и нерегламентированная; форма — одно-, двух- или трехчастная; композиция — одно- или многофигурная, а основными пространственными рисунками белорусских хороводов выступают круг, шеренга, змейка и колонна. Говоря об исполнителе, мы имеем в виду их половозрастные характеристики; с исполнителями связана и народная терминология.

Описывая хороводную традицию белорусов, отметим в качестве наиболее важных моментов следующие.

В корпусе хороводов выделяется группа обрядовых. Они выступают как

органичная часть обрядового действия (календарного или семейного), которая в форме пластико-музыкально-словесного единства вместе с другими компонентами обряда раскрывает его цель и семантику. В обряде хоровод обычно сосуществует с такими формами ритуального поведения, как шествие, обход дворов односельчан, прыгание через огонь, катание по земле во ржи и др. Среди обрядовых хороводов самую большую группу образуют весенние, исполняемые, по народному определению, «от масленки до Троицы»; летние обрядовые хороводы связаны с «купальем» (водятся вокруг костра или возле него) и «жнивом» (во время зажинок и дожинок совершаются круговые обходы со специальными песнями вокруг первой и последней копны сжатого хлеба); осенью — это часть обряда «Женитьба комина», когда хоровод водили вокруг ритуального приспособления, где зажигали лучину. В свадебной обрядности хороводы водят главным образом в церемонии выпечки каравай (обход дежи — специальной посуды, где подходит тесто для каравай, а также стола, на котором лежит каравай) и при отправлении молодых к венцу (обход стола или всего помещения). Обрядовые хороводы входят в жанровую группу песенных хороводов и сопровождаются соответствующими календарными или свадебными песнями. В драматургии обрядового хоровода пластика и песня выступают как равнозначные компоненты, образуя гармоничное единство. При этом хореографическая лексика типологически родственна строгой стилистике обрядовых напевов: ей присущи однотипность и сдержанность движений ног (ритмически простые шаги, переступания) и рук (неподвижность или легкое покачивание сомкнутыми вниз руками), лаконичность композиции (со стабильным движением «по солнцу», а также с периодическим изменением направления движения и остановками). Изменение хореографической лексики и нарушение принципа равнозначности компонентов пластично-песенного комплекса ведет к изменению функции и жанра хоровода и перехода его в иную типологическую группу.

Такие изменения наблюдаются в группе внеобрядовых хороводов, функционально не связанных с обрядовыми традициями и исполняющихся на протяжении всего года в любое (разрешенное

ТАМАРА БОРИСОВНА ВАРФОЛОМЕЕВА, канд. искусствоведения; Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Белоруссии (Минск); НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВИЧ КОЗЕНКО; Белорусский гос. ун-т культуры и искусств (Минск)

традицией) время и в любом месте (в закрытом помещении и на природе). В Белоруссии отмечены три жанровые группы внеобрядовых хороводов: песенные, игровые и танцевальные. В песенных хороводах на первый план выступает песенный компонент и одновременно происходит разрушение классических хороводных форм: появляются рисунки «разорванный круг», «полукруг», «горох», «ломаные шеренги» и др. В сравнении с песенными обрядовыми хороводами тут теряется непрерывность движения, и приметами стиля становятся частые и продолжительные остановки, не связанные с формой песни. Пластика становится более свободной: разомкнутые руки, импровизированный характер движений рук, ног и корпуса; вся система выразительных средств в таких хороводах направлена на обобщенное воссоздание песенного образа.

В игровых хороводах словесно-пластическими или музыкально-словесно-пластическими средствами разыгрывается поэтическое содержание песни. По тематике и характеру пластики игровые хороводы разделяются на иллюстративно-изобразительные, где в основном имитируются движения и повадки зверей и птиц («Зайнка», «Воробей», «Селезень», «Перепелочка», «Дятел» и др.); сюжетные, в которых при раскрытии таких тем, как выбор пары, семейные и любовные отношения, сказочные мотивы и др., наиболее отчетливо выступают элементы театрализации, в том числе переодевания в зверей и птиц («Медвежка», «Пава» и др.); хороводы, в которых признаки двух первых групп объединяются («А мы сеяли, мы сеяли леноч», «Мак», «Конопельки» и др.). Действие в игровых хороводах строится на основе диалога, при этом диалог двух равных групп ведется, как правило, двумя шеренгами («Бояры, а мы к вам пришли», «А мы ляда копали, копали» и др.); диалог основных участников с остальными происходит преимущественно в кругу — в центре или по обе его стороны («Дрёма», «Рында», «Подушечка» и др.). Форма здесь нередко двухчастная с контрастным сопоставлением первой более медленной и второй более быстрой частей («Пани Ксения», «Лебеда», «Трифон» и др.). Многие игровые хороводы исполняются с различными предметами, которые имеют прямое (табуретка, лента, шапка-ушанка и др.), символическое (венки, платочки, подушка и др.) значение, а также используются как шумовые инструменты (палка, сковородник, ухват и др.). Игровые хороводы могут разрастаться в протяженные театрализованные действия

с двух- или трехчастной композицией («Яшур», «Халимон» и др.), образуя переходные формы, связывающие их с играми и танцами.

В танцевальных хороводах ведущая роль принадлежит собственно хореографии, которая подчиняет себе иные структурные компоненты и в наибольшей степени определяет отличительные черты стиля хороводов этого жанра. При этом для медленных хороводов («Заплетайся, сито, сито-решето», «Гусарики» и др.) характерны разнообразные пространственные рисунки. Быстрые хороводы — это массовые импровизации с несложным пространственным рисунком (круг, змейка, звездочка), свободной лексикой, когда движения рук, ног и корпуса могут быть как синхронными, так и асинхронными. Танцевальные хороводы часто бывают приурочены к колядованию («А ходил же Борис», «Приехала Коляда, Коляда» и др.), жатве («Взяли меня думки-догадки», «Каб мне чарочку горелки» и др.), свадьбе («Колодочка», один из вариантов хоровода «Журавель» и др.). Исполняются и вне обряда «в любое время».

Иной предстает подсистема собственно танца (см. схему 2). Раскрываясь во взаимосвязи по существу тех же компонентов, что и хоровод, — функция, жанр, стиль, исполнитель, — танец, как известно, представляет иную ступень народной хореографической культуры, характеризующуюся большей степенью сложности и развитости.

Раннетрадиционный пласт включает группу обрядовых, а также частично иллюстративно-изобразительных и орнаментальных танцев, приуроченных к обрядам. Обрядовый танец мы определяем как ритмически организованное ритуально-игровое поведение, синкретическое (пластико-музыкальное или пластико-музыкально-песенное) действо, имеющее определенную пластическую форму, семантику и строгую приуроченность к определенному времени и обстоятельствам. Выделяются календарные и семейно-родовые обрядовые танцы. Среди первых — танцы зимнего времени (колядные «Коза», «Козел», «Медведь», «Бусел» (Аист), «Воробей», «Жабка», «Кобыла»); танцы весны (во время закликанья весны — «Бусел»); летние (жнивные «Козел», «Терница», «Папы» («Молотыба»)); свадебные и крестинные («Кобыла»). Пластическая идея в обрядовых танцах раскрывается через имитационно-изобразительные движения, свойственные животным, птицам, трудовым процессам, а также пантомиму. Обрядовые танцы основаны не только на визуальных, но и на так-

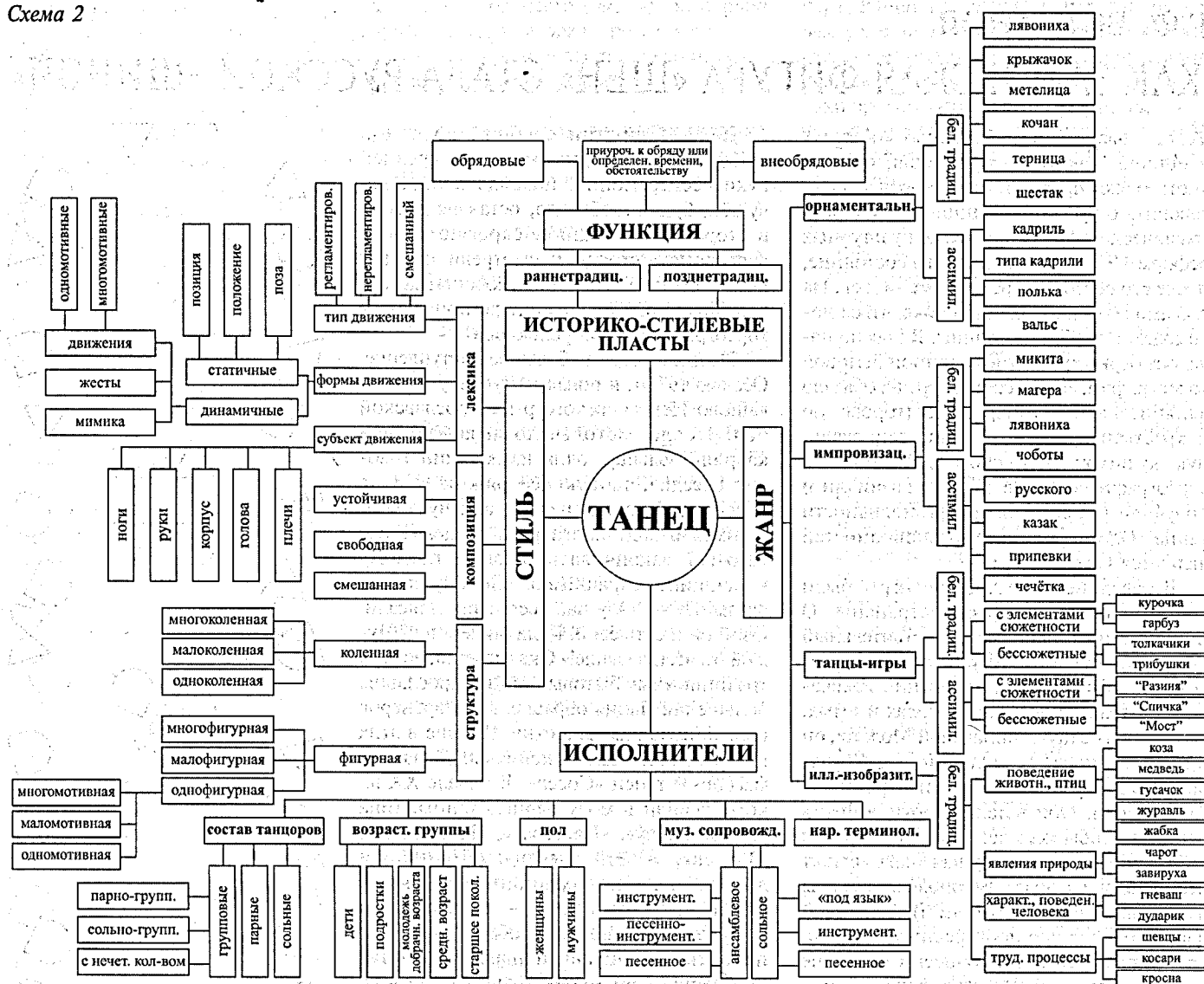
тильных контактах маски танцора и зрителей-участников обрядового действа. В основе рисунка обрядового танца — круговое движение (в том числе вокруг своей оси), важным стилевым признаком является также стабильное повторение одного ритмического рисунка. Для обрядовых танцев характерны эротические мотивы (например, сплетение двух тел в танцах «Коза», «Козел»), использование атрибутов символического значения (например, палка как символ фаллоса в свадебном танце на музыку «Лявониhi») и хозяйственных приспособлений в качестве шумовых инструментов («чтобы отогнать нечистую силу»): горшков, кочерги, ухватов и т.п.

Группа позднетрадиционных танцев включает белорусские традиционные и ассимилированные. Среди первых — «Лявониhi», «Микита», «Толкачики», «Шостак» и др.; среди вторых — «Кадриль», «Полька», «Вальс», «Падеспань», «Матлет», «Коробочка» и многие другие. Ассимиляционные процессы оставили наиболее четкий след в части формы и исполнительства: так, традиционные танцы вошли в состав кадрили, танцев типа кадрили, многоколенных и многофигурных полек и вальсов; названия «своих» танцев были перенесены на танцы «нетутэйшыя» (например, группа танцев типа кадрили получила белорусские названия «Лявониhi», «Кошель», «Люстэрка» («Зеркало»), «Нажницы» («Ножницы»), «Зязюля» (Кукушка) или такие непереводимые названия, как «З пятага», «Шуплядка», «Сэйма» и др.); характерные изменения были привнесены в лексику и стиль исполнения. Все эти переосмысления в значительной степени изменили первоначальный облик танцев-пришельцев, придав им стилизованный облик, присущий белорусской традиции.

Танец у белорусов — это по преимуществу коллективное действо. В большинстве из них может участвовать неограниченное количество танцоров. Вместе с тем для каждого танца определен четкий состав исполнителей. По этому признаку весь массив внеобрядовых танцев разделяется на групповые (*гуртавыя*), парные и сольные. Групповые, в свою очередь, подразделяются на парно-групповые, сольно-групповые и с нечетным количеством участников.

Критерий жанра позволяет выделить четыре группы внеобрядовых танцев: орнаментальные, импровизационные, танцы-игры, иллюстративно-изобразительные. Глубинная белорусская специфика отчетливее всего выражена в двух последних группах, где наиболее явно прослеживаются связи с хороводной традицией и обрядом;

Схема 2



они происходят от женских («Янинка», «Рузя», «Люся») и мужских («Янка», «Микита», «Гриц») имен, от популярных танцев («Лявониха», «Крыжачок», «Гопак»). По названиям можно понять, за каким обрядом и какими персонажами обряда закреплена полька («Свадебная», «Сватам», «Полька молодых»), какие качества («Хозяюшка», «Чародейка», «Лицемерка») или социальный статус человека («Сиротинка», «Дедок», «Бабка») подчеркнуты деревенскими жителями. Это перечисление можно продолжить.

Польке присущ особый стиль: это особенная эмоциональность, быстрый темп, техничность исполнения и особая отточенность движений; основной акцент делается на движения ног и разнообразные верчения. В сравнении с другими танцами польке в наибольшей степени присущ дух состязания и стремление продемонстрировать мастерство, что требует хорошей физической под-

готовки и выносливости. Недаром сами народные исполнители определяют польку как танец «шаловой», «мудреный», «трудный», «шустрый». Особый статус польки подчеркивается и тем, что с нее, как правило, начинались и ею завершались сельские танцевальные вечера.

Композиции полек бывают как устойчивыми и сложными с небольшим или, напротив, большим количеством фигур, так и импровизированными. Последние особенно любимы: импровизированная полька — это именно тот танец, где белорус «горит душой», «рвет подметки» и «танцует до упаду».

И последний штрих. Характерной чертой белорусской танцевальной традиции является наличие в ней вместе с устойчивыми хореографическими форм. Их важность заключается в том, что они придают целостной системе танцевального фольклора белорусов особую

гибкость, и это способствует сохранению ее жизнеспособности в непростых условиях исторического бытия аутентичных форм фольклора в целом.

Примечания

¹ Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам: (Дасьледзіны беларускага сьветагляду). Вільня, 1921; Ефіменко П. Беларусы // Новый энциклопедический словарь. СПб., 1911. Т. 8: С. 958; Суліма. «Гэтом пераможаш!» (Нарысы крытычнага оптымізму) // Заходняя Беларусь. Вільня, 1923; Дубянецкі Э. Мэнталітэт беларусаў: Спраба гісторыка-псіхалагічнага аналізу // Беларусіка. ALBARUTHENIKA. Кн. 2. Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў: Матэрыялы Міжнароднага навуковага канф., Маладзечна, 19—20 жніўня 1992 г. Мінск, 1992. С. 192—201; Дубянецкі Э.С. Таямніцы народнай душы: Кн. для вучняў: Для сярэд. і ст. шк. узросту. Мінск, 1995; Беларусазнаўства: Навучальны дапаможнік / Пад рэд. П. Брыгадзіна. Мінск, 1998.

Г.Ф. БОГДАНОВ

КАК ЗАМОРСКАЯ ФИГУРА «ШЕН» СТАЛА РУССКОЙ «ШИНОЙ»

Когда говорят о судьбоносных событиях в истории какого-либо явления, обычно употребляют предлоги «до» и «после». Если говорить о русском традиционном хореографическом фольклоре, то до культурных реформ Петра I было одно его состояние, после его состояние резко изменилось. На «ассамблеях» и балах стали появляться новомодные зарубежные танцы. В России началось бурное развитие салонной бытовой хореографии. Это, в свою очередь, оказало влияние на простонародную (городскую и крестьянскую) музыкально-танцевальную культуру. В русском традиционном хореографическом фольклоре возникли и получили развитие новые разновидности танца. Одной из таких разновидностей являются «игры парами».

В середине XIX в. такие игры были достаточно широко распространены. О них упоминает, например, действительный член Ярославского губернского статистического комитета А.А. Фенютин¹. Рассказывая о традиционных хороводах и играх, бытовавших в провинциальной Мологе², он пишет, что после безмолвной игры «столбиками» девушки «стали играть парами под голос песни. Они встали в круг, в шесть пар», так чтобы «каждая пара имела против себя другую пару». Ведущая пара «в такт песни доходила до противоположной пары и возвращалась назад» (рис. 1). За первой парой то же самое поочередно повторяли другие пары. В припевах песни пары «не ходили — стояли». Игра исполнялась под песню, которую пели сами танцующие (каждая строка повторялась дважды):

Как на горке дубик, дубик —
Белая береза.
Как подле этой березы
Речка протекала.
Речка, речка глубокая,
Вода холодная.
Мне нельзя воды попить,
Нельзя почерпнуть.
Мне нельзя жены побить,
Нельзя поучить.
Уж я бил жену денечек,
Сам плакал недельку.
Как во новом городе
Во трубы трубили,
Что во трубоньки трубили,
Указы читали:
Кому деньги, кому платье,
Кому красна девка³.

Далее Фенютин сообщал об одной любопытной детали: «молодцы средней руки бесцеремонно, подойдя к паре девушек, брали любимую, оставляя другую в стороне. Те, бедные, скромно отойдя в сторонку, стояли и смотрели на игру подруг своих»⁴. Эта деталь любопытна тем, что характеризует колорит регионального хореографического фольклора.

Позволю себе небольшое отступление. Осенью 1971 г. я попал на гулянку в с. Левашово Некрасовского р-на Ярославской обл. После застолья хозяева «завели» кадрили. Слышу, одна из женщин говорит соседке, танцующей рядом: «Ты не к своему ближе держись, а к чужому», — имея в виду партнера в танце. После того как закончилась кадрили, подхожу к женщине, спрашиваю: «Почему вы так сказали?» — «А у нас всегда так плясали. Свой он и есть свой! Куда он денется? Чужой-то всегда слаще!» Оказывается, во всех традиционных бытовых танцах ярославцы больше внимания обращали на партнеров пар, танцующих напротив. Раньше в этих краях бывал даже специальный парно-массовый танец «Сосед». В начале XX в., когда вошли в моду парные танцы, типа «На реченьку», «Падеграс», «Падеспань», «Тустеп», «Светит месяц», «Шамиль» и др., их стали по традиции исполнять с «чужими» партнерами — партнеры во время танца менялись. Любой юноша мог подойти к танцующей паре и «отбить» партнершу (это называлось танцевать «с разбойником»). Об этой особенности как раз и сообщает Фенютин.

В других ярославских уездах «игры парами» исполнялись иначе. Например, в Даниловском уезде желающие играть парами становились в круг. Поочередно каждая пара выходила на середину круга (рис. 2). Юноша быстро поворачивал вокруг себя девушку (рис. 3), после чего пара возвра-

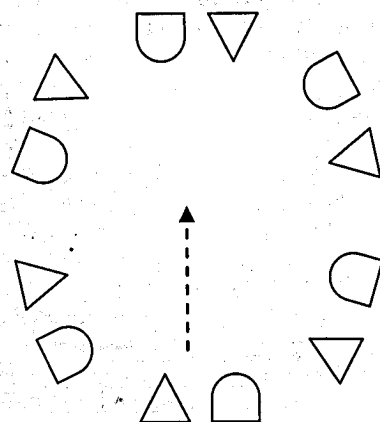


Рис. 2

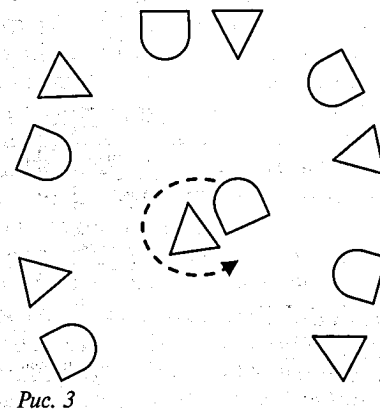


Рис. 3

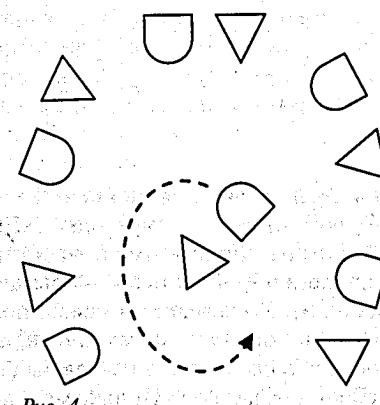


Рис. 4

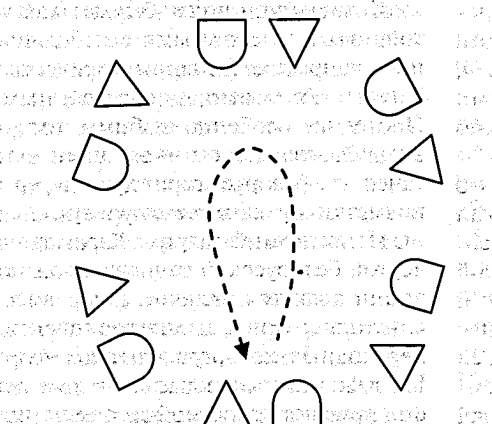


Рис. 1

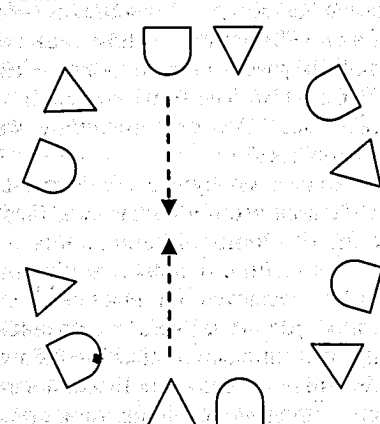


Рис. 5

щалась на свое место (рис. 4). За первой парой следовала вторая, третья и т.д.

Все это исполнялось под песню, которую пели сами танцующие:

Как сидела Катенька в новой горнице
одна.

Шила раскрасавица тонки, белы
рукава.

Соскучившись, девушка вон
из горницы пошла.

— Родимый мой тятенька, как мне
присоветуешь —

Али замуж идти, али в девушках
сидеть?

— Я велел бы Катеньке приписаться в
монастырь.

— Родимый моя тятенька, в монастырь
я не пойду.

На старых я старицах черны ризы
изорву,

А молодых юношей всех в бесчестье
приведу.

Как приехал к Катеньке
из Архангельска купец.

Он сказал, его богатство — полтора
кораблей.

Думаю-подумаю, за этого не пойду.
Останусь в девушках, я второго

подожду.

Как приехал к Катеньке из Сибири
дворянин.

Он сказал, его именье — полтора
душ крестьян.

Думаю-подумаю, и за этого нейду,
Останусь в девушках, я третьего

подожду.

Как приехал к Катеньке из трактира
музыкант.

Он сказал, его искусство — только
скрипка да орган.

Вот теперь подумаю, я за этого пойду.
С ним сыта ли, голодна ли: завсегда

я весела —
Музыкантова жена⁵.

В танцевальном быту россиян имели хождение разные варианты парных игр. Например, в некоторых уездах Московской и Нижегородской губ. бытовала такая игра: танцующие становились парами в круг (обычно участвовало четное количество

пар). Юноша и девушка, находящиеся в разных концах круга, сходились в центре (рис. 5) и кружились сначала под правые руки по часовой стрелке, затем под левые руки против часовой стрелки (рис. 6), после чего расходились на свои места (рис. 7).

То же самое проделывали по очереди все танцующие. Игра исполнялась под песню:

Как девушка у ворот, у ворот,
Красавица у широких стоит,
Ой-ли, вот люли — красавица
у широких стоит.

Ты, девица, перейми моего коня,
Красавица, коня воронова,
Ой-ли, вот люли — красавица, коня
воронова⁶.

Седелечко ново-кованое,
Стремена-то позолоченные.

Уж я перенять — не перейму коня,
Я сердита, мой любезный, на тебя.

Я сердита, мой любезный, на тебя,
Попеняю тебе, радость, во глаза.

Попеняю тебе, радость, во глаза
Со великою досадою.

Не одна ты, красна девица-душа,
Не одна ты уродилась хороша,

Не одна ты уродилась хороша;
Есть, которые лучше тебя.

Посмотрите, люди добры, на меня,
Чем я, девушка, родилась дурна?

Маша милая белёхонька,
С очей ясных веселёхонька.

Маша милая со всеми говорит,
Маша милая очами всех дарит.

Встрепенусь, встрепенусь молода,
Подойду к дружку скорёхонько.

Подойду к дружку скорёхонько,
Трону милого легохонько.

Я трону дружку легохонько,
Поцелую я милёхонько.

«Игры парами» — это зачатки новой музыкально-танцевальной формы⁷ в русском хореографическом фольклоре. Древний бытовой хоровод представлял собой массовое действо. Игра песни объединяла всех участвующих, даже если одни только ходили и пели, а другие при этом действовали согласно литературному сюжету песни, как это происходило в *игровых хороводах*. Исполнители не группировались в пары. У россиян в быту, правда, были достаточно популярны так называемые *плясовые хороводы*, где танцующие ходили парами, но отношения пар в них и партнеров в паре не были главными. Впервые, может быть, элементы парных отношений (отношений к партнеру) начали проявляться в *наборных хороводах*, которые в некоторых местностях даже называли «женильными», например в Рыбинском уезде Ярославской губ.

В «играх парами» впервые главной содержательной основой в танце стали

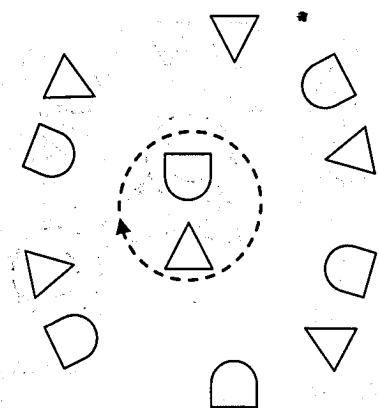


Рис. 6

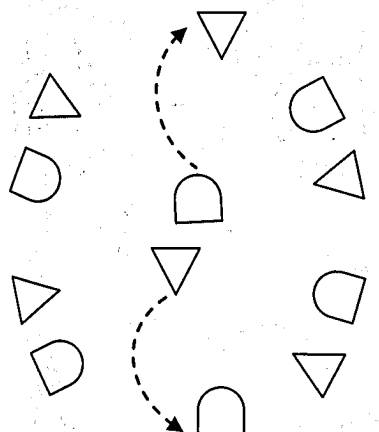


Рис. 7

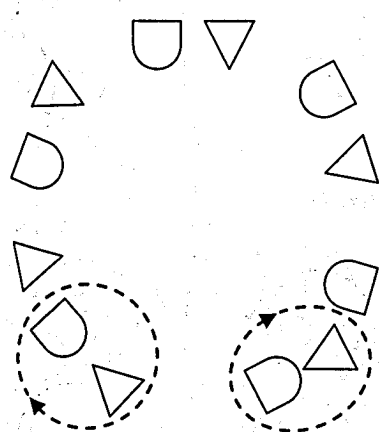


Рис. 8

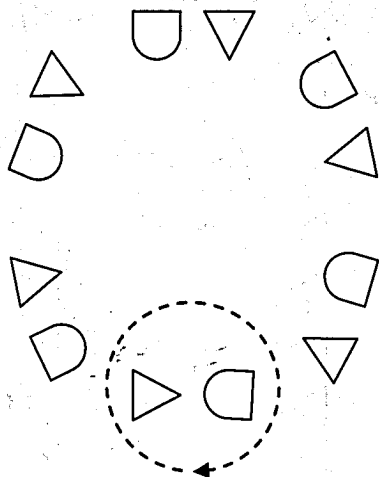


Рис. 9

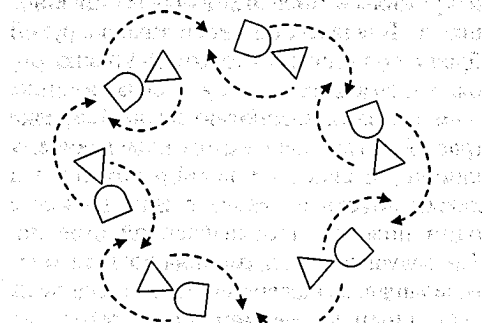


Рис. 10

отношения пар визави и контрвизави⁸. Отдельные пары в них начали взаимодействовать независимо от остальных участников музыкально-танцевального действия. А это уже признак кадрили. «Игры парами» стали, можно сказать, переходной формой от древних бытовых хороводных форм к кадильным бытовым формам. Они еще не оторвались от хороводов и хороводных игр. Тематика песен, под которые они игрались, оставалась такой же, как в древних хороводах. Но по характеру танцевального действия «игры парами» стали приближаться к кадрилиам. В них уже действовал не коллектив, не группа солистов, как это было в хороводах, а отдельные пары.

Появление «игр парами» во многом явилось следствием изменений, происходящих в крестьянском быту под влиянием отхожих промыслов, когда многие деревенские мужики, особенно из губерний, расположенных в нечерноземной зоне, уходили на временные заработки в большие города. Ярославцы, к примеру, уходили в Санкт-Петербургскую, Московскую, Владимирскую, Нижегородскую, Курскую и другие губернии и занимались там огородничеством, служили в трактирах, были торговцами, каменщиками, печниками, лоцманами⁹.

Через отходников в массы крестьянства проникают из городов элементы нового быта, в том числе хореографические новшества. Тот же А. Фенютин пишет, что в последнее время (т.е. в начале 1830-х гг.) в «играх парами» произошли изменения: «...вместо того чтобы доходить одной паре до другой и потом идти назад, теперь пара, молодец и девушка, выйдут на середину круга, перевернутся, идут на свое место, и здесь, перевернувшись еще, молодец идет в правую сторону к смежной паре, где, перевернувшись с девушкой, идет ко второй паре и т.д. В это же время девушка — пара молодцу идет влево к смежной же паре, где, перевернувшись с молодцем, идет далее ко второй и третьей паре, делая то же [рис. 8]. И таким образом молодец и девушка, обойдя круг навстречу друг другу, сходятся на своем месте и перевертываются еще раз [рис. 9]. Теперь делать то же самое начинала другая пара, находящаяся по правую сторону первой пары. Эти новые фигуры в "играх парами" вводили в употребление молодцы, приезжавшие из Питера. Такой "игре парами" они же стали давать название *шен*...»¹⁰.

«Шен» (от франц. *chaîne* 'цепь') — одна из фигур «англеза»¹¹, широко распространенного в танцевальном быту высших и средних сословий российского общества в первой половине XIX в.¹² Отходники могли познакомиться в городах с этой новинкой и развезти ее по своим деревням и селам. Это подтверждается тем, что «шен»

присутствует в народных танцах разных российских регионов. Попадая в ту или иную деревню, она впитывала в себя местные композиционные и стилистические особенности, исполнялась под разные песни, становилась либо самостоятельной игрой, либо, обретая новые детали, входила составной частью в другие танцевальные произведения.

Хореографы, занимающиеся сценическими русскими народными танцами, знают, как выглядит фигура «шен», но только в одном варианте. Все пары стоят в круге, партнеры в паре поворачиваются лицом друг к другу. Например, девушки находятся правыми плечами к центру, юноши — левыми плечами к центру. Во время исполнения «шен» девушки, в этом случае, будут двигаться по часовой стрелке, юноши — против часовой стрелки. Под плясовую музыку те и другие, двигаясь в своем направлении, подают правые руки и пропускают партнеров с правой стороны. Продолжая движение, они встречаются с партнерами следующих пар и, подав левые руки, пропускают их с левой стороны (рис. 10). Следующим они подают снова правые руки, проходят с правой стороны и т.д. Так продолжается до тех пор, пока все танцующие, обойдя полный круг, не дойдут до своих исходных мест.

В таком виде «шен» встречается во многих национальных сценических танцах. Однако в русском традиционном хореографическом фольклоре эта фигура имеет множество вариантов.

На Кубани (например, в Усть-Лабинском р-не) эту фигуру называли «метелицей». Исполняли ее все танцующие пары по очереди, находясь в общем круге (танец исполнялся четным количеством пар). Юноша ведущей пары, продвигаясь посолонь, кружился поочередно со всеми девушками. Он брал правой рукой рядом стоящую девушку под правый локоть («крючком») и делал с ней один поворот на месте по часовой стрелке (рис. 8). Затем переходил к следующей девушке, брал левой рукой ее под левый локоть и делал с ней один поворот на месте против часовой стрелки. Одновременно девушка ведущей пары двигалась противусолонь и кружилась поочередно со всеми юношами. Вначале она своей правой рукой брала под правый локоть («крючком») рядом стоящего юношу и делала с ним на месте один поворот по часовой стрелке (рис. 8). Затем переходила к следующему юноше, брала своей левой рукой его под левый локоть и делала с ним на месте один поворот против часовой стрелки. Так ведущая пара проходила полный круг, возвращалась на свое место и заканчивала свой танец кружением на месте против часовой стрелки, взявшись под левые

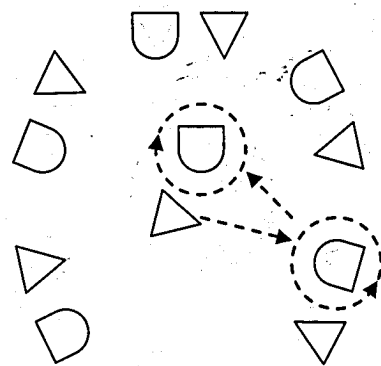


Рис. 11

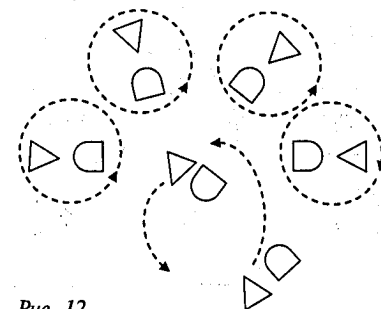


Рис. 12

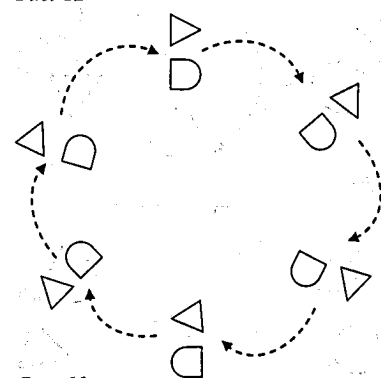


Рис. 13

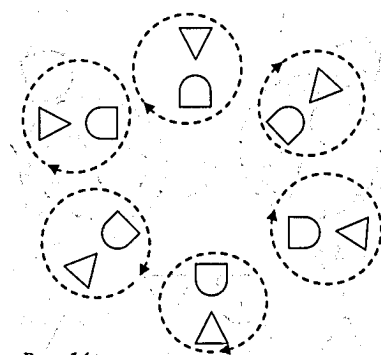


Рис. 14

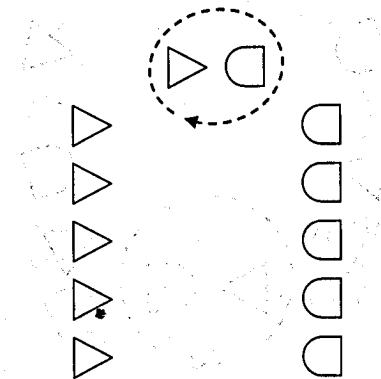


Рис. 15

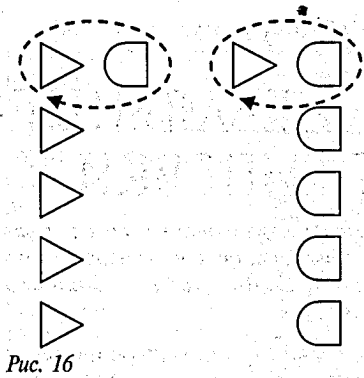


Рис. 16

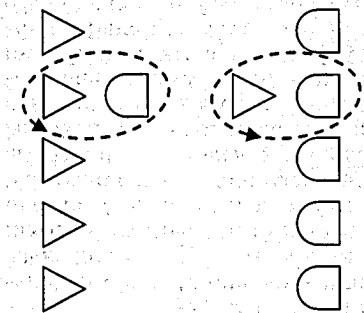


Рис. 17

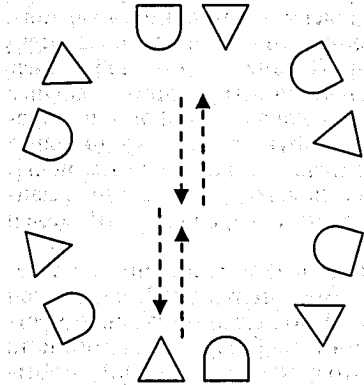


Рис. 18

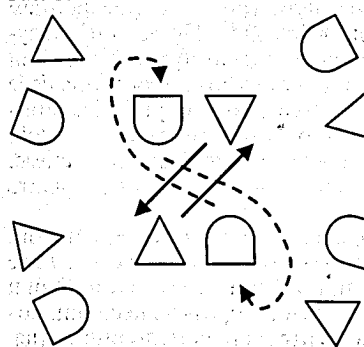


Рис. 19

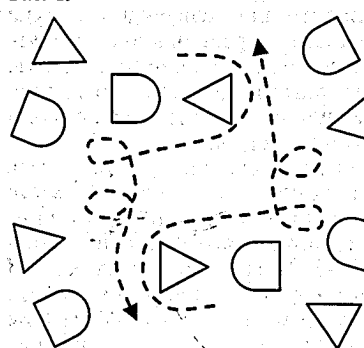


Рис. 20

локти. Всё это повторялось поочередно другими парами.

Хореограф-фольклорист Э.К. Филиппов в конце 1950-х гг. записал в Иркутской обл. хоровод, участники которого «становятся парами друг за другом. Девушки берут юношей правой рукой под левую руку. Все начинают петь:

По листу, по листочку,
По лазореву цветику,
Стояла нова горенка.
В ней печка-то кирпичатая,
Среди печи муравленая...

Под песню все пары идут по кругу друг за другом. К концу песни юноши подхватывают своих девушек правой рукой под правую руку и кружатся с ними на месте. Первая пара во время кружения выдвигается на середину.

Снова все начинают песню. Юноша, который находится на середине круга, идет к девушке той пары, которая стояла позади первой пары, и кружится с нею, взявшись под левые руки [рис. 17]. Потом юноша идет к своей девушке и кружится с ней, взявшись под правые руки. На начало куплета песни тот же юноша идет к девушке следующей пары и кружится с ней, взявшись под левые руки, и снова возвращается к своей девушке, кружится с ней, взявшись под правые руки, и т.д. до тех пор, пока юноша первой пары не покружится с девушками всех пар. Затем все пары снова берутся под руки и идут по кругу. К концу песни пары кружатся, взявшись под правые руки. В это время первая пара из середины круга проходит на свое место, а к концу песни на середину круга выходит следующая за ней пара [рис. 12]. Юноша второй пары делает то же, что перед этим делал первый юноша.

Хоровод продолжается до тех пор, пока юноши всех пар не проделают эту фигуру. Затем поочередно эту фигуру начинают исполнять девушки»¹³.

Этот хоровод интересен тем, что его «танцевальная композиция почти целиком повторяется во многих сибирских танцах, и он служит как бы связующим звеном между старинными и современными сибирскими плясками»¹⁴. Композиционно похожие варианты «шен» наблюдаются во многих русских народных бытовых танцах других регионов, например в «Корзиночке» (Ярославская обл.), в «Восьмёре» (Костромская обл.), в «Метелице» (Вологодская обл.) и др.

Фигура «шен» в разных вариантах вошла составной частью во многие русские народные бытовые танцы («кадрилли», «ланце», «восьмёры», «шестёры»). В качестве примера приведу запись пятой (последней) фигуры русского народного бытового танца «Колёсо»¹⁵.

Исполнялась эта фигура под песню «Ах вы сени, мои сени», которую пели сами танцующие. Танцующие в парах становятся лицом друг к другу, юноши — левым плечом к центру, девушки — правым. Каждый подает своему партнеру левую руку (руки не поднимаются высоко) и обходит его с левой стороны. Направляется к следующему встречному, которому подает уже правую руку и обходит с правой стороны. При этом все двигаются по кругу. Девушки идут по часовой стрелке, юноши — против часовой стрелки, поочередно подавая каждому встречному то левую, то правую руку и обходя соответственно то с левой, то с правой стороны (рис. 10). Дойдя до своего места и своего партнера, танцующие в паре берутся за руки крест-накрест перед собой (правая рука в правой, левая — в левой). Девушки оказываются с правой стороны партнера, ближе к центру. В таком положении пары двигаются по кругу по часовой стрелке до своего исходного места (рис. 13). Фигура повторяется с начала еще раз. В конце все пары кружатся на месте в положении вальса (рис. 14).

В Костромском крае широкой известностью пользовалась бытовая многофигурная пляска «Дорожка»¹⁶. В основе ее лежит та же «шен». Вот, например, как она выглядит в третьей фигуре. Юноша и девушка первой (ведущей) пары сходятся в центре и кружатся. Сначала делают поворот по часовой стрелке, взявшись под правые руки, затем — против часовой стрелки, взявшись под левые руки (рис. 15). После этого юноша первой пары кружится с девушкой второй пары, а девушка первой пары — со вторым юношей. Обе пары делают на месте один поворот по часовой стрелке, взявшись под правые руки (рис. 16). Далее танцующие первой пары кружатся на месте против часовой стрелки с третьей парой. Первый юноша делает один поворот с третьей девушкой, а первая девушка — с третьим юношей. Обе пары при кружении берутся под левые руки (рис. 17). Затем первая пара поочередно кружится с четвертой, пятой и шестой парами. В заключение первый юноша и первая девушка еще раз встречаются, кружатся в ту и другую стороны. После этого каждый из них встает в конец своей линии. То же самое повторяют по очереди вторая, третья, четвертая, пятая и шестая пары.

Фигура «шен» в разных вариантах встречается во многих традиционных бытовых танцах, записанных в свое время в Архангельской, Вологодской, Иркутской, Костромской, Московской, Нижегородской, Ленинградской, Ярославской и других областях России.

В Архангельской обл., в Карелии и в Коми, например, на основе фигуры «шен»

возникла новая, не встречающаяся в других регионах России музыкально-танцевальная форма, сочетающая в себе хороводную «игру парами» и «кадриль». Местные называют ее «Шиной» или «Шинкой». «Шина» любопытна своей структурой. В ней главная фигура — «цепочка». Оставаясь неизменной на протяжении всего танцевального действия, она постоянно перемежается другими фигурами, характерными для кадрили, как в музыкальной форме «рондо». Получается формула А-В-А-С-А-Д-А и т.д. Вот некоторые фигуры «Шины»¹⁷.

После первой фигуры (А), исполняемой так, как показано на рис. 10, следует вторая фигура (В — рис. 18–20). Две пары визави (находящиеся в разных концах круга) идут навстречу друг другу. Юноши правыми руками держат перед собой правые руки своих партнерш. Встретившись на середине круга, пары, отступая спиной, возвращаются на свои места (рис. 18). Пары вновь идут навстречу друг другу. Встретившись на середине круга, танцующие в парах разъединяют правые руки и проходят «гребенкой» на места визави. При этом девушки поворачиваются вправо и становятся лицом в круг. Одновременно юноши проходят позади девушек своих пар, становятся рядом с ними с левой стороны¹⁸ (рис. 19). Танцующие в парах поворачиваются лицом друг к другу. Юноши кладут правую руку на талию девушки, а левой рукой придерживают ее правую руку. Девушка кладет свою левую руку на правое плечо юноши. В таком «вальсовом» положении обе пары быстро кружатся по ходу часовой стрелки и, кружась, возвращаются на свои прежние места (рис. 20). То же самое повторяют по очереди все пары визави. После этого исполняется фигура А, затем фигура С и т.д.

Можно привести много примеров творческого использования заморской фигуры «шен» в русском народном бытовом хореографическом творчестве. Народ всегда широко использовал модные новинки, откуда бы они ни исходили. Но использовал их не формально, а сообразно своему художественному и социальному вкусу. Так было, и так останется.

Примечания

¹ Фенютин А. Увеселения города Моологи в 1820–1832 г. // Труды Ярослав. губерн. статист. комитета. Вып. 1. Ярославль, 1866. С. 1–153.

² В советское время этот уездный город и его окрестности были затоплены в результате строительства Рыбинского водохранилища.

³ Фенютин А. Указ. соч. С. 31–32.

⁴ Там же. С. 33–34.

⁵ Матвеев. Крошиха // Ярослав. губерн. ведомости. 1869. № 23, часть неофиц. С. 2–3.

⁶ Далее рефрен опускается.

⁷ Под формой подразумевается тип отчетливо различимой во времени и в пространстве художественной организации музыкально-танцевального материала. Любая исторически сложившаяся музыкально-танцевальная форма имеет свой совершенно определенный облик, свое конкретное композиционное устройство, обусловленное принадлежностью ее к тому или иному жанру русского традиционного хореографического фольклора.

⁸ Пары визави — это пары, стоящие друг против друга в круге или в разных линиях. Пары контрвизави — это пары, стоящие рядом.

⁹ Ярославская губерния: Список населенных мест по сведениям 1859 года. СПб., 1865.

¹⁰ Фенютин А. Указ. соч. С. 130–131.

¹¹ Так называли во Франции и в России «контрданс» (сельский танец). В Германии, например, его называли «франсез». «Контрданс» появился в Англии, но проник во многие европейские страны. Попадая в ту или иную страну, он изменялся, впитывал в себя национальные особенности этой страны, менял название. На основе «контрданса» возникли такие танцы, как «эко-сез», «французская кадриль», «лансье», «гросфатер», «тампет», «матредур» и др. Все эти танцы в свое время были хорошо знакомы россиянам — представителям высших, а нередко и средних городских сословий.

¹² «Английской цепью» (Chaine anglaise) называется переход двух пар визави на сторону визави и обратно на свое место. Дамы каждый раз пропускаются в середине, причем кавалер крестообразно переходит сзади своей дамы, чтобы занять место слева от нее. Такое же возвращение со стороны визави на свое место называется demi-chaine anglaise» (Ивановский Н.П. Бальный танец XVI–XIX вв. Л.; М., 1948. С. 112 [описание «Французской кадрили»]).

¹³ Филиппов Э.К. Русские народные танцы Иркутской области. [Иркутск,] 1965. С. 17–18.

¹⁴ Там же. С. 17.

¹⁵ Зап. в 1980-е гг. в с. Степановка Орехово-Зуевского р-на Московской обл.

¹⁶ Зап. в 1970-е гг. в с. Сушьево Костромского р-на. Опубликовано в: Танцевальная культура Костромского края. Ярославль, 1990. С. 39–56.

¹⁷ Записана в конце 1940-х гг. в Архангельской обл.

¹⁸ Пары исполняют demi-chaine anglaise (половину фигуры «шен»).

В.С. БАХТИН

ТАНЦЕВАЛЬНЫЕ ПРИПЕВКИ

Ниже публикуются танцевальные припевки и комментарий к ним из архива Владимира Соломоновича Бахтина (1923–2001).

Как известно, в старой деревне были широко распространены пляски *под язык*, или *под сухую*. Умельцы виртуозно управляли языком и губами — получалось некое музыкальное сопровождение. В других случаях, когда не было инструментов, сами плясуны и зрители пели *плясухи* — плясовые песни или частушки, а когда приходили в азарт, то уже не пели, а выкрикивали ритмически организованные строки: «Слава те Христу, / Что хорошенька расту!» или: «Хорошо у родной маменьки / На печке за трубой!...»

В деревне жили и живут поныне старые пляски — «русский», «барыня», местные пляски — елецкая, совеганочка и т.п. Позднее к ним добавились и западные танцы: кадриль, давшая множество локальных форм и породившая особую группу кадрилиных песен, близких к частушечным цепям и песням нового склада, ланцы, ланчик (медленный французский танец лансье).

Помню, в 1959 г. в одной из деревень Чухломского района Костромской области на молодежной гулянке местные парни требовали у гармониста свою «Козулю», а девушки, побывавшие в Москве в няньках, желали танцевать фокстрот и с презрением отвергали «Козулю». Но ведь и «Козуля» — вариация французской кадрили — тоже, надо полагать, пробивала себе место под солнцем в борьбе с какой-нибудь 12-коленной русской пляской. Кто в конце концов победил в Чухломе, некогда символе глухомани, угадать нетрудно.

В городе, в небогатой мещанской, рабочей среде, очевидно, некогда тоже возникали проблемы с музыкой. Они и вызвали к жизни короткие песенки, которые исполнялись на мелодию танца. Затем, уже без практической необходимости, просто для развлечения, такие песенки стали переделываться в шуточные, в пародии. Появились тексты явно интеллигентского происхождения. Их и сегодня знают, и не только люди старшего поколения.

Постепенно деревня усвоила весь набор современных танцев, а вместе с ними и танцевальные припевки. Наша подборка сложилась из записей 1966–2001 гг., сделанных как от коренных горожан, так и от людей, выросших в деревне. Некоторые тексты общеизвестны и записаны от разных информантов (например, № 1–3)¹.

Надо полагать, время танцевальных припевок прошло. Необходимо сохранить память об этой группе городских песен. Именно городских, потому что в них проскальзывает ироническое отношение к деревенской простоте и неуклюжести. Впрочем, «Светит месяц», «Яблочко», «Цыганочка», «Метелица», «Во саду ли, в огороде» и другие пляски и танцы долгое время были общими и для низов города, и для деревни.

Танцевальные припевки не связаны с традиционной фольклорной поэтикой и мелодикой, однако несомненно относятся к фольклору (в данном случае к городскому) — и по способу создания, и по способу потребления, устному бытованию, и по творческому отношению к ним исполнителей, т.е. по наличию вариантов.

Краковяк

1. Русский, немец и поляк
Танцевали краковяк,
Танцевали не спеша,
Наступили на мыша.

2. Русский, немец и поляк
Танцевали краковяк.
Танцевали, танцевали,
Спотыкнулись и упали.

3. Русский, немец и поляк
Танцевали краковяк.
Русский спотыкнулся,
Немец поскользнулся,
А поляк, а поляк
Всё танцует краковяк!

4. На мосту стоит моряк
И танцует краковяк,
Под мостом стоит другой,
Тоже дрыгает ногой.

Полька

5. Я теперь большая,
Больше не балую,
Потому что польку-крест
Хорошо танцую.
— Что танцуешь, Катенька?
— Польку, польку, папенька!
— Где училась, Катенька?
— В пансионе, папенька!
— Розги, розги, Катенька!
— Поздно, поздно, папенька!

6. Везде полечку танцуют —
И в Москве, и в городах.
И в Архангельской губернии,
И за Волгой на реках!



В.И. Голицин. «Танцы в деревне. Тустеп». Дерево, выжигание, роспись. 1920-е гг. Загорская артель им. РККА. Из книги: Советское декоративное искусство: Материалы и документы. 1917—1932: Народные художественные промыслы: Таблицы. М., 1986. Ил. 115.

Полька — bravo!
Полька — bravo!
То налево,
То направо!

Падеспань

7. Падеспань — очень медленный танец,

Его очень легко танцевать:
Одну ножку поднять понемножку,
А другую чуть выше поднять.

8. Падеспань — это танец хороший,
Он танцуется очень легко:
Стоит ножку поднять грациозно,
А потом всё пойдет хорошо.

9. Падеспанчик — хорошенький танчик,

Он танцуется очень легко:
Шаг шагнуть,
Два шагнуть,
Первернуться разок —
Вот и всё!

10. Однажды меня
Пригласили на бал,
Молодённый мальчик
Со мной танцевал.
Он тихо и нежно
За талию брал.
Народ восхищался
И «браво» кричал.

11. Однажды меня
Пригласили на бал,
Хорошенький мальчик
Со мной танцевал.
И правой рукою
За талию брал,
А левой рукою
Сапог застегал.

12. Однажды меня
Пригласили на бал,
Хорошенький мальчик
Со мной танцевал.
Он ласково, нежно
За талию брал,

Своими лаптями
Весь пол истоптал.

13. Однажды меня
Пригласили на бал,
Хорошенький мальчик
Со мной танцевал.
Он всё танцевал
Со мной и со мной...
Лишь потом я узнала,
Что это был Вася пскопской.

Тустеп

14. — Ах, девочка Надя,
Чего тебе надо?
— Ничего не надо,
Кроме шоколада!
— Шоколада нету,
На тебе конфету!

Румба

15. Румба — хороший танец,
Румба — танцуют все,
Румба — привез испанец,
Румба — на колбасе.

16. Румба — хороший танец,
Румба — танцуют все,
Румба — закройте двери,
Румба — гасите свет!

Вальс

17. Все говорят,
Да и в зеркале видно,
Что я собой
Недурна.
Знайте, папашенька,
Знайте, мамашенька,
Замуж мне,
Замуж пора!

«Цыганочка»

18. Цыганочка — оха, оха!
Ваших нет — четыре сбоку!
Цыганочка черная,
Ты мне погадай!

Примечания

¹ № 1, 6, 11, 18 — зап. в Ленинграде в 1966 г. от Анны Максимовны Кулик, около 60 лет (репертуар 1920-х гг., д. Zubovo Износковского р-на Калужской обл.).

№ 2, 9, 16 — сообщила в Санкт-Петербурге в 2000 г. Нина Михайловна Колосова, преподаватель.

№ 3, 7, 8, 12, 17 — сообщила в Ленинграде в 1989 г. Майя Борисова, 57 лет, поэтесса. (В книге Н. Москвина «Конец старой школы» (1931) дословно приведен текст № 8 с указанием, что это «мещанская песня»).

№ 4, 13 — сообщила в Санкт-Петербурге в 2000 г. Елена Всеволодовна Петрова, 78 лет, геолог.

№ 5 — самозапись Марии Николаевны Тихоновой, 80 лет, д. Холоповицы Волосовского р-на Ленинградской обл., 1976 г.

№ 10 — самозапись Наталии Касьяновны Бондарь, фольклористки, Санкт-Петербург, 2001 г.

№ 14 — зап. в Ленинграде в 1973 г. от Елены Генионской, 18 лет.

№ 15 — самозапись публикатора; репертуар Ленинграда 1930-х гг.

«ЧТЕНИЕ У ГРОБА» ИЗ ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ

Публикуемый ниже текст был записан М.В. Бервенгисом в октябре 2008 г. в ходе этнографической экспедиции исторического факультета Елецкого гос. университета (руководитель — Д.А. Ляпин, участники — М.В. Бервенгис, А.В. Воробьев, А.Ю. Рошупкин, Н.А. Жиров) в с. Гагино Лев-Толстовского района Липецкой обл. от Клавдии Михайловны Данилиной, 1939 г.р. К.М. Данилина родилась в д. Денисьево (ныне в составе с. Гагино), жители которой называли себя «владимирскими», утверждая, что их предки переселились из Владимирской губернии. Работала в пекарне, потом почтальоном.

Клавдия Михайловна, как и некоторые другие жители села, ведет тетрадку с разного рода записями, включающими, например, заговоры (часть их на проверку оказалась переписанной из книг). В той же тетради записано «чтение у гроба» (т.е. плач по покойнику, являющийся обязательной частью прощания с усопшим). «Чтение» было записано от Клавдии Михайловны со слуха (она читала его по своим записям). По словам информантки, «чтение» оказывает сильное воздействие на чувства («когда читаешь, хочется плакать»).

ЧТЕНИЕ У ГРОБА

Ты прости, мой дорогой,
Что я тебе не могла ничем помочь,
Как я ни старалась,
Как я ни убивалась.
За твоё здоровье я боролась,
Ко всем родным обращалась, и они
мне ни в чем не отказывали,
Помогали как могли.
Никто не знает, сколько я бессонных
ночей слез пролила.

Ты так мне говорил:
«Возле меня ты не сиди,
Ты меня не спасешь,
А сама вперед меня
Безо сна упадешь».
Но ты мне ничего не сказал,
Ничего ты не посоветовал,
Как мне без тебя одной жить.
К кому свою бедну головушку

приложить:

Без тебя будет дом большой,
Без тебя будет дом пустой.
Как тебя будет нам не хватать,
И тебя мы будем часто вспоминать.
Бывало, ты родных поджидал
И всегда ты их встречал,
Свои новости ты им спешил рассказать.
А теперь ты нас возле себя всех собрал,
А сам не открываешь своих очей,

Не ведешь с нами никаких речей.
В какую путь дороженьку ты собрался?
В какую путь дороженьку ты
принарядился?

Бывало, я тебя провожала,
И всегда я тебя дожидалась,
И всегда ты ко мне возвращался.
А теперь я провожаю тебя в последний путь.
Откуда ты никогда ко мне не вернешься,
И не услышу я твоего голосочка,
Не увижу я твоего следочка,
Твои стежки-дорожки зарастут
зеленою травушкой.

Ты меня и всех родных прости,
Что не могли тебя спасти.
Возле тебя все увивались,
Все помочь тебе старались.
А эта страшная злодейка
Не прошла мимо тебя,
И так рано она забрала тебя,
И так как рано ты уходишь от нас,
Ты уходишь от нас к дорогому батюшке,
Ты уходишь от нас к родной матушке,
Дорогому батюшке и родимой матушке.
Передай от нас им земной поклон
И расскажи ты им, как мы тут живем.
Прощай, мой желанный, мой дорогой
и любимый.

Публикация **М.В. БЕРВЕНГИСА,**
Д.А. ЛЯПИНА;
Елецкий гос. ун-т им. И.А. Бунина

ИЗ ЧЕБОКСАРСКИХ ЗАПИСЕЙ

В ноябре 2007 г. я ездила в г. Чебоксары и Новочебоксарск на три дня. Казалось бы, что можно узнать о народных традициях за столь короткое время? Всё бы так, если бы не встреча с целительницей Таисией Михайловной Бажиной, ее посетителями и родственниками. От них я записала народные молитвы, былички, сказки, воспоминания об обрядах, детский фольклор; некоторые тексты представляю читателям журнала. Курсивом в публикации даются комментарии информантов, к текстам народных молитв.

НАРОДНЫЕ МОЛИТВЫ

1. Молитва для успешного лечения

Ангел мой, пойдём со мной,
А ты, Николай Угодник, иди
вперед и дорогу свети,
А ты, Богородица, стой около меня,
охраняй меня.
Господи, дай врачам твёрдости,
а мне — лёгкости,

Подыми меня со стола, как Тебя
сняли с креста.
Аминь, аминь, аминь [1].

2. Молитва утренняя и вечерняя

Крест на (имя человека), крест ограждает, крест от всех врагов спасает видимых и невидимых. Аминь, аминь, аминь [1].

3. Молитва утренняя и вечерняя

Крест Христов, на весь мир освящённый благостью и кровью нашего Иисуса Христа, дан нам оружием против врагов видимых и невидимых.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.

Читает утром и вечером и крестит все четыре стороны своим нательным крестом [1].

4. Молитва на усмирение врагов

Господи, под чистым небом молюсь, как в чистом поле стою. Господи, услыши мою просьбу, вразуми и поставь на путь спасения мою обидчицу (имя), яко человеколюбец. Аминь [1].

5. Молитва

Крест-спаситель, крест-хранитель,
Крест от врагов, от беды
отгонитель,

Крест — красота церковная,
Господи, спаси и сохрани.
Господи, помилуй, благослови [2].

6. Молитва в дорогу.

Ангел мой, айда со мной!
Матерь Божья впереди, Николай
Угодник позади,
А я, раба Божья (имя) — посередине.
Господи, спаси и сохрани [2].

7. Молитва¹

Крест — всей Вселенной, → крест —
красота церковная,
Крест — царям и державе, → крест —
всем утверждение,
Крест — бесам и язвам, → крест —
ангелам во славе.

Во имя Отца, Сына и Святого Духа
да ныне и присно и вовеки веков.
Аминь (3 раза).

— Царица небесная Матрена, защити Р.Б. ... от всех болей и скорбей.

— Мученица Пераскевья, Мария-пятница, отведите все боли и скорби; не будите до ныне до веку.

— Михаил Архангел, Георгий Победоносец со всей небесной силой прикройте, Господи, со своими крылышками Р.Б. ..., чтобы её никто не видел, от злых людей.

— А ты, Царица небесная — Матери Божьи: Достойная Б.М., Троеручица Б.М., Казанская Б.М., Чудотворная Всецарица, Федоровская Б.М., Грузинская Б.М., Почаевская Б.М., Иверская Б.М., Владимирская Б.М., Тихвинская Б.М., Нечаянная Радость помогите, Господи, прикройте, Господи, своими пеленами Р.Б. ... от злых людей, от врагов видимых-невидимых, от гнева, от нужды, от печали, от болей, от скорбей, от меча, от огня, от суда, от тюрьмы, от сглаза, от напраслин, от напрасной смерти, от смертельных ран, от злых людей, от врагов видимых-невидимых спаси-сохрани, Господи, Р.Б. ...

— А ты, Иисус Христос, Сын Божий, прикрой, Господи, Р.Б. ... со своим животворящим крестом, благовослови, Господи.

— Впереди крест, сзади крест, по праву сторону крест, в леву сторону крест, над головой крест, под ногами крест, всюду крест, как шагает Господь. Спаси и сохрани Р.Б. ... — в каждом деле, в каждом слове, на дорогах — на дальних, на ближних, на работе, в домашних делах, в учебе... благослови, Господи, Р.Б. ...

— Ангел-хранитель Господен святытель, спаси, Господи, и помилуй Р.Б. ...

— Сокрутил ее сердце враг-сатана, отступися от нее, есть на ней Господен крест — на этом кресте написано руками Марка: Антипа-мученик, за нас мучается, за Христа Богу молится. Господи, прости (3 раза). Р.Б. ... исповедуй и причасти на темную ночь, на грядущие сны, на светлые дни, на добрый путь благослови, Господи, спаси, Господи, в каждом деле, в каждом слове, на дорогах на дальних, на ближних, на работе и в дом[ашних] делах. Благослови, Г., спаси, Г. Господи, помилуй (3 раза).

Во имя Отца, Сына, Святого Духа аминь (3 раза) всем болям и скорбям — не буди до ныне до веку. Успокой, Господи, все боли и скорби Р.Б. ..., дай, Господь, доброго здоровья, успехов в делах [2].

8. Молитва от воров.

Круг нашего двора

Стоит каменная стена:

Кто ни идет — тот пройдет,

Кто ни едет — тот проедет.

Никола-притвора...

[Далее не помнит.]

*Надо, когда уходишь из дому, за-
мкнуть дверь на ключ, держаться за
замок и читать молитву три раза [3].*

9. О молитве

*Молитва — это главное, что от
болезни спасает. Прочитать «Живые
помощи» [над] святой водой и окатиться
ею, или прочитать над солью и сыпать
ее на нужное место крестом [2].*

ПОВЕРЬЯ И ПРИМЕТЫ

10. Когда упадешь — нельзя ругаться, а надо стать на колени, поклониться земле три раза на разные стороны и три раза сказать: «Прости меня, святое местечко, Христа ради» — и поцеловать землю. Да, это чтобы ушибы быстрее зажили, синяков не было.

Это меня так одна женщина научила. Я вот шла с магазина, а там скользко, лёд, и я упала. Вот я там стала на колени, перекрестилась три раза, поклонилась и сказала: «Прости меня, святое местечко, Христа ради». И всё. И земельку поцеловала и пошла, и всё хорошо. А то ведь мы как: упал — вот и ругаешься. А ругаться нельзя. Ну можно просто сказать: «Прости, Господи, чтобы мне не болеть» — своими словами.

А вот тут-то я упала (как вроде прям меня толкнул кто! как я упала — сама не знаю, на ровном месте), в дом-то как заходишь. А там как? Землю не поцелуешь. Там же грязно, и земли-то нет, пол. Вот и ушиблась. Вот хожу теперь к Таисии, лечусь [3].

11. А это когда мы маленькие были, то, когда первый гром, нам говорили: «Вот первый гром, кувыркайтесь, ребятки, кувыркайтесь, дети, чтобы спинка не болела». А мы и рады, кувыркаемся! Нас ещё похвалят, а дети, знаешь как: похвалили — они ещё давай кувыркаться! [1].

12. От грома, как у нас говорили, выбрасывали во двор кочергу. Вот был град — я выбрасывала топор, кочергу, ну что-нибудь железное надо. Это что-бы прекратилось всё.

Когда нет долго дождя — с иконой в поле выходили, служили молебен, Икона Божьей Матери Казанская.

Да. А обливаться — это мы в святые места ездили — обливались водой для здоровья [1].

13. Вообще, когдаходишь в новый дом, то мы пускали кошку, вносишь хлеб-соль, икону, святой воды — вот так вот. Кто говорит — пускали петуха, гуся, утку; это чтобы для богатства. Да, чтобы богато жить.

Соль ещё, говорят, на столе оставляют в старом доме — чтобы ссоры не брать в новый дом. Ведь как говорят: соль просыпал — к ссоре. А надо, если просыпал соль, — сверху её сахаром посыпать — и всё. Это чтобы не ругаться. Да [1].

14. Кисель — это поминальная еда; его варили из овса, ну потом из сухофруктов, а вообще — из овса, и ели ложками из тарелки. И вот кто последний ест — например, я ем, — ему нужно до конца этот кисель доест, не оставлять в тарелке. Да, обязательно доест надо, а то умрешь. Вот я ем последняя, из тарелки доедаю, чтобы не осталось, все говорят: «Доедай, доедай, не оставяй в тарелке, а то умрешь» [1].

15. Нельзя в чужой семье, если ты у них в гостях, мыть их посуду после стола, например. Это ты у них всё богатство вымоешь, себе возьмешь [1].

16. Нельзя последний кусок оставлять, нужно доест, а то всю силу оставишь [1].

17. Если в чужом доме наливают тебе пить (вина, например) и чтобы ничем не опоили, надо сказать: «Господи, благослови» и поверх рюмки дунуть, сдуваешь вроде что-то, если, бывает, наговаривают, то не в рюмку, а поверх как бы сдуть и пить вот так — через палец [большой], через ноготь [показывает: когда рюмку держишь, то большой палец лежит на краю рюмки; и, когда пьешь, нижняя губа почти его касается]. Вот так надо, через ноготь пить и ничего никогда не будет [2].

БЫЛИЧКИ

18. Мама рассказала. У неё были очень красивые скатерти, раньше ведь вышивали, она сама такая рукодельница была, и ещё от бабушки остались, ну красивые, вышитые такие все... Ну и вот, пришли цыгане (их надо сразу гнать, вон их надо и на порог не пускать как-то, но обманут, им бы только,

знаете...). Вот, и пришли: «Положь, чё у тебя там... Мы не возьмём, не бойся! Мы отдадим, да нам не надо, мы вернём...» Ну «положь-положь»... И чё мама? Эти скатерти, говорит, вытащила и расстелила. Они: «Принеси куриное яйцо. Есть яйцо?» Ну принесла. «Бей его об скатёрку, бросай!» Она разбила, бросила — отколь ни возмись, из этого яйца — вот така здоровушша змея, с руку толщиной! Она: «Ой, ой! Заберите, заберите!...» — и убежала, и скатерти, и всё им оставила. Они всё это свернули и ушли. Вот как они это сделали? [2].

19. Один раз девки в святки гадали в бане, а парни за ними ходили подглядывать. Вот один парень зашёл в баню, а там чертовка: «Женись на мне!» Он — что делать? Как он на ней женится? А эт чертовка его не пускает: «Женись на мне» — и всё. Ну что делать? Он не знает, как отцу-матери сказать. Ну, как-то они женились, мать на неё крест надела, повенчались, всё. Через какое время она: «Поедем вот туда-то». Ну, поедem-поедем, поехали. Приезжают, заходят в дом-то переночевать, их пустили. «Только, — говорят, — у нас спать-то не сможете». — «А почему?» — «Да у нас ребёнок день и ночь плачет». — «А давно ли?» — «Да вот уж как двадцать лет». Она подошла к люльке, посмотрела, а там осиновое полено лежит да скрипит, а им кажется, что ребёнок плачет. Она взяла это полено, через голову об пол кинула, они смотрят — это полено. Она говорит: «Мама, папа, это вот я — ваша дочь! Вот я!» Матери говорит: «Ты меня прокляла, что я плакала, вот меня нечистые украли, а вам положили полено, оно и скрипит день и ночь». Они обрадовались, её целуют, обнимают. «Да как же это? Да как же это? Где жила?» — «А я жила у нечистых» — «Да что ты ела-пила?» — «А у вас всё. Вот что вы едите, не перекрестите — то всё наше, это мы едим... Ну, теперь уж я всё, я прощёна, я вас проведать приехала. А это вот мой муж, он женился на мне».

Да. Ну, вот так вот они были все рады [2].

20. Одна рассказывала женщина, пришла к ней соседка: «Давай выпьем...» — там чего-то. А она знала, что эта соседка — она нехорошая, и не стала пить: «Да я уже сегодня пила, у меня голова болит...» — и как та её ни уговаривала — она не стала пить и всё, так рюмка с водкой или там с вином

на столе стоять осталась. Та своё выпила, а эта не стала. И что вы думаете? Эту рюмку она так оставила, думает: «Завтра уберу». А назавтра встала, смотрит, а стакан лопнул, напополам раскололся. Вот как наговорено было! И она не стала пить, и до утра посто-яло, она смотрит — а стакан лопнул напополам [1].

21. Одни купили дом, и старые хозяева не позвали домового — и у них миру не стало. [Как?] Ну, старый домовый стал ругаться с новым. Да. Прямо шум-стук, ворчат! Каждый себя хозяином считает, а другого выгоняет. Этим что делать? Спрашивают у старых хозяев, пришли: «Вы домового своего позвали?» — «Какого ещё домового? Чего ещё звать?» — «Да вот так и так. Рычат прямо — спокую никакого нет, жить невозможно». И те пришли, забрали, и прекратилось всё. [Как забрали?] А надо позвать, сказать просто: «Домовой, пойдём со мной» — и всё. И он с вами пойдёт на новое место [1].

22. А одна говорила, спит на печке, а приходит домовый и прям душит её. Да, прямо слышно, как идёт, топает и душит. [И как она?] А ругала его. Ругала его, и он отстал. [Это во сколько времени? В 12 ночи или нет?] А это, говорят, в полночь чёрт рога пускает. [Как говорят?] «Чёрт рога пускает» — приключается что-то всё. [Да?] Да. Ну, нас Бог пасёт. Мы Богу молимся. У нас ничего [1].

23. Вот почему говорят: «Не свисти, а то денег не будет»? Тут две причины: во-первых, домовый не любит, когда свистят, а во-вторых, вот паровоз свистит — он же паром, вот и у человека так — энергия уходит.

А домовый, он за печкой сидит, старенький, а ты его вызываешь свистом. Да. Домового свистом вызывают, а то получается, что ты его зря потревожил. Он: «А, ты зря меня позвал, обидел». Да, он обидится и будет мстить: то ко-ровам хвосты свяжет, то коням гривы спутает. [Откуда знаете?] О, я знаешь сколько поездил! Бывало, как соберутся вечером, как начнут — кто чего!

Бывало, блудят в лесу. О! Я один раз блудил! [Как вышли?] Да еле с компасом вышел! Да, я по компасу смотрел и думаю: «Пойду прямо, сквозь бурелом по компасу», — и на просеку вышел. А то — знаю, что просека там, иду-иду и опять на это же место возвращаюсь. А лес знаю так, что ого-го, и не могу выйти! Представьте себе! [А говори-

ли, что кто-то водит?] Да лешак или кикимора какая не отпускает. Лешак — пень с ушами, с рогами, старое дерево сломанное. [А кикимора?] Да тоже сучкастая, крючкастая. [А говорили, что в воде ночью нельзя купаться...] А, да, ночью нельзя купаться — русалки уташат. [А какие они?] Да хвостатые и рогатые, они в кого хотят, в того и превращаются [4].

24. Мы с мамой однажды пошли в гости (я ещё в школе училась), а идти надо было через лес. Дошли до лесу, до столба (в заговенье это было), и пошли через болото. Зашли в болото: ходили-ходили, ходили-ходили, опять вернулись на то же место. Вот вроде где-то петухи поют, собаки лают — идём туда, а возвращаемся опять на то же место.

Ну что? Легли спать в стог. А это заговенье было — холодно уже. Старая Вергаза — мы туда шли. Ну, спать холодно — опять пошли. Пришли часа в два ночи — все спят, мы стучимся: «Секлетинья, открой». А кругом лес, они думают — может, охотники (они сами охотники), а мы: «Да это мы, еле дошли...» Вот блудили так блудили! Водило нас. [А почему водило?] Ну, может, раньше кого-то убили там — вот и место такое. Во время войны мы к крёстной шли в деревню Старожилка [1].

25. Это бабушка Ангелина рассказывала. Одна невестка невзлюбила свекровь и стала думать, как бы её со света сжить. А свекровь старенькая была, слепая, вот и надоела ей. Вот она поймала и сварила змею, чтобы накормить слепую свекровь, а детям настрого наказала не есть: «Это для бабушки еда, вы не ешьте, а то ей не хватит». Ну вот. А старенькая бабушка стояла над этим паром змеиным, и у неё немного открылись глаза, и она этот суп не стала есть, а вылила.

Невестка пришла: «А где суп?» — «А съела всё, ой, как вкусно, свари завтра ещё» — это она хвалит. Сноха удивляется, ну промолчала.

На следующий день опять она сварила суп из змеи, а у бабушки этим паром змеиным ещё больше открывается зрение, она опять этот суп вылила потихоньку и просит: «Свари ещё». Сноха опять такой же суп варит и строго-настрого деткам наказывает, чтобы они этот суп не ели. На третий раз змеиным паром глаза у бабушки совсем прозрели, и сыну и снохе она не показывает, что исцелилась.

Потом она говорит сыну: «Сноха меня убить хочет — змеинный суп варит». Сын не поверил: «А ты откуда знаешь, ты же слепая?» Тогда она подвела сына к окну и показала прозревшие глаза: «Вот сноха хотела меня похоронить, а сама исцелила».

Вот так зло привело к добру. Она сотворить хотела зло, а получилось добро. Бог не допустил [5].

СКАЗКА

26. Жили муж и жена. Вот муж приходит, она: «Ой, ты есть хочешь, давай садись за стол». Он: «Да нет, ещё Appetit Петрович не пришёл. Вот придёт Appetit Петрович, тогда я с тобой за стол сяду». Ну, она ждёт, думает: «Когда же это придёт?» Вот шёл мимо мужик какой-то, она ему на стол и щи, и мясо, и всякую еду, и бутылку ещё поставила... Всё кормит: «Ешьте, ешьте, пожалуйста!» Тот мужик поел, видит — такое дело, ну наелся, пора дальше идти, а она его ещё да ещё чем-то угощает всё. Потом он ушёл, жена его проводила: «Ну, ещё, Appetit Петрович, в гости приходите». А муж потом: «Ты что, с ума сошла? Чужого мужика так привечаешь!» Она: «Дак ты же сам говорил — будешь есть, когда Appetit Петрович придёт». Он: «Дура ты! Это я говорил — аппетиту нет, не голодный я ещё был». Она: «Ну вот, а я думала, ты в гости кого-то ждёшь, вот и угощала» [1].

ПРИТЧА

27. Это маме хозяйка рассказывала. Один муж хотел изжить жену (или жена хотела изжить мужа? — вот уж точно не помню). Вот один пошёл в баню и просит, чтобы другой принёс бельё в баню: рубашку там, подштанники. А та сначала несёт бельё худенькое, рваное. А тот хвалит: «Какая ты умница! Бельё принесла мне хорошее». Она: «Какая же умница? Бельё-то рваное!» — «Ничего-ничего, какие есть — спасибо. Ты носки не принесла». Приносит носки рваные: «На-ко тебе вот рваные». — «Да и ладно, какие ни принесла — спасибо. А обувь-то где?» Она не ту обувь принесла, тесную. «Вот спасибо». — «Как раз ли тебе?» — «Как раз, как раз...» И тот всё смиряется и никак не получается развестись, и так и осталась она при нём жить.

То есть надо смиряться, если хочешь ужиться.

Это у нас одна схимница племянницам говорила (а племянницы — дев-

чонки молодые, такие шустрые...): «Вы можете выйти замуж тогда, когда будете готовы мужьям ножки мыть. А без такого смирения и делать нечего замужем».

Нужно смиряться перед мужем, как перед Христом, муж — голова! [5].

ЛЕГЕНДА

28. Вот у нас тут было недалеко, расчищали источник. Это в деревне Альгешево, в сторону Цивильска. Там была когда-то церковь, и был там святой источник. Ну, решили этот источник восстановить, место расчистить и восстановить. Это не так давно было, теперь-то всё восстанавливают, слава Богу. Ну вот, решили этот святой источник восстановить, послали туда рабочих, а место то знатно, его видно — где вода близко-то. Вот, и рабочие стали это место расчищать и копать там, где был этот источник, и докопали до воды, и вода забурилась, и хор ангелов запел — эти рабочие всё побросали и убежали. Испугались. [Как хор запел? Когда?] Ну вот как вода-то забурилась, на поверхность как она выходит, докопались, расчистили они вот, и хор ангелов запел. Они с перепугу — бежать!

Ведь мы как: «Яви чудо!» А что чудо? Чудо везде! Бог нам постоянно показывает, что: «Я с вами. Я всегда спасаю вас». А мы часто как слепые живём [6].

ПОГРЕБАЛЬНАЯ КУКЛА

29. [А.Г.М.:] У нас так делают: если, например, в семье кто-то умер, и не прошло ещё сорок дней, и опять кто-то умирает, то, чтобы больше никто не умирал, делают тряпочную куклу и кладут её в гроб вместе с покойником. [Куда?] Ну, всё равно, хоть куда, хоть в голова, хоть в ноги, хоть сбоку положи — это чтобы больше не умирал никто. Завернуть в тряпочку и положить в гроб. [А.И.Г.:] Да, это уж так: раз двое умерло — жди третьего, обязательно третий кто-нибудь умрёт. Это всегда так. [А.Г.М.:] Да, вот у одних было так, и куклу не положили, и ещё человек умер. Вот хоть верь, хоть не верь. Это не обязательно родственники умирают, а может кто близкие какие, понимаешь? [Кто-то из ближнего твоего окружения?] Да, да. [А.И.Г.:] Да, это не обязательно, чтобы прямо вот родственники, а кто дальний или хорошие друзья твои, ну те, что с тобой рядом всегда. [Л.А.М.:] Ну, если куклы нет, не

из чего шить, так вон в магазине просто купить любую можно и положить. Раньше шили, а сейчас так просто в магазине можно купить. [А.И.Г.:] Вот берёшь тряпочку, вошьёшь вот так её и напихаешь ватой, а потом ниткой перевяжи вот так вот здесь — и будет голова и кукла. А потом ручки-ножки сшей также: вот тряпочка, напихай ватой и пальчики просто на машинке вот так прошей или руками — это вот ручки и ножки, пришей их, и завернуть эту куклу, как обычно в пелёночку заворачивают, и всё. [Какого пола кукла?] А никакого, просто так, шьют куклу, завернуть её и всё. [А может, какой травой надо?] [Л.А.М.:] А траву сушёную под подушку кладут, когда умер. Это вот праздники бывают: Троица, Успенье Божьей Матери — вот такие вот, на эти праздники собирают траву разную и сушат веники, чтобы, когда умрёт, эти веники потом под подушку ему кладут, чтобы потом он ответ держать будет, что он эти праздники все соблюдал — вот травы у него с этих праздников. А вообще на Троицу надо сорок разных трав собрать и помыться ими — это чтобы не болеть [1; 3; 7].

Примечания

¹ Текст переписан из тетради Т.М. Бажиной с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Последний абзац написан по краю листа тетради. По моим наблюдениям, текст читается при «правке живота», при этом его части повторяются в свободном порядке.

Список информантов

1. Ангелина Игнатьевна Грудцина, 1932 г.р., г. Чебоксары.
2. Таисия Михайловна Бажина, 1912 г.р., урож. д. Косари Шаранского уезда Вятской губ., жила в д. Нужа Кулемашского р-на Горьковской обл., в Новочебоксарске живет с 1964 г.; целительница, костоправ: лечит травами, массажем, молитвами, «правит живот».
3. Анфиса Григорьевна Морозова, 1928 г.р., г. Новочебоксарск.
4. Игорь Петрович Григорьев, 1950 г.р., урож. Саратовской обл., живет в Чебоксарах.
5. Зоя Сергеевна Григорьева, 1953 г.р., г. Чебоксары.
6. Валерий Сергеевич Андреев, 1950 г.р., г. Чебоксары, работает при храме апитерапевтом.
7. Людмила Александровна Морозова, 1950 г.р., г. Новочебоксарск.

Публикация
В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

К 70-летию АРВО КРИКМАННА

Арво Крикманн — известный фольклорист, весьма авторитетный паремиолог, крупный специалист по русскому анекдоту. Он — старший научный сотрудник Эстонского литературного музея (Тарту), действительный член Академии наук Эстонии.

В своих ранних работах А. Крикманн уделяет пристальное внимание изучению семантики пословиц. Он указывает на то, что пословица, изъятая из контекста, является для исследователя лишь смысловым потенциалом; устанавливает, что главной причиной семантической неопределенности пословицы является множественность интерпретаций пословичного образа; подчеркивает, что конкретное значение пословичный текст получает только в определенной речевой ситуации. Ученый описывает также модальную (функциональную) неопределенность пословиц (тексту в разных ситуациях употребления могут приписываться разные функции) и неопределенность информационной структуры. Он исследует сложные механизмы функционирования пословичных метафор, демонстрирует, каким образом те или иные коннотации лексемы, содержащиеся в пословице, актуализируются в зависимости от контекста, а также утверждает, что неопределенность семантики пословицы дает возможность употребления паремии в различных речевых ситуациях, и предлагает метаязык для описания и анализа пословиц и строгий алгоритм исследования пословицы.

В середине 1980-х гг. появляется очень важная работа для развития паремиологии — А. Крикманн обобщает результаты эксперимента Г.Л. Пермякова по составлению паремиологического минимума (списка самых известных в 70-е гг. XX в. русских паремий): проводит статистический и социологический анализ корпуса данных, выявляет корреляции между половыми, возрастными, географическими характеристиками информантов и ареалом распространения тех или иных классов паремий. В своей характеристике материала исследователь очень дорожит каждым полученным значением, но всегда осторожен в своих выводах.

Исследования А. Крикманна последнего времени можно отнести к двум сферам. Это, во-первых, изучение устройства фигуративной речи, прежде всего паремий, и, во-вторых, анализ «внешней» структуры (сюжетного репертуара) фольклорных жанров, главным образом «малых». Одной из ключевых проблем паремиологии являются способы, позволяющие осуществить переход от буквального



А. Крикманн ведет интервью. 1963 г. Фото Э. Кокамяги

смысла паремии к тому смыслу, который говорящий стремится передать, а слушающий воспринимает. Опираясь на критическое рассмотрение когнитивистских теорий метафоры и юмора, ученый предложил правила, по которым происходит интерпретация паремий. Эти правила позволяют, например, объяснить, почему пословица «ворон ворону глаз не выклюет» применяется, как правило, к людям. При этом данные правила интерпретации существенным образом зависят от глубинных культурных конфигураций — наивной картины мира.

А. Крикманну также принадлежат концептуальные обзоры современного состояния теории юмора. С теорией юмора связаны его исследования по жанрам, как «малым», так и «большим», типа сказок и анекдотов, которые ориентированы на юмористический эффект. Как показал А. Крикманн, упрощенная картина, описываемая как переход от «длинных» юмористических повествований без пунта к коротким современным анекдотам с пунтом, скорее всего, неверна, а фонд традиционных юмористических сюжетов имеет сложное строение и включает в себя единицы разной структуры.

Большой размах имеет деятельность А. Крикманна в сфере изучения современного юмористического фольклора. Им издано большое собрание анекдотов советского времени, прослежена динамика изменения тематики анекдотов, описаны образы этнических групп («прибалты», чукчи и т.д.) в этих текстах.

С использованием статистических методов ученым было исследовано географическое распространение малых жанров фольклора народов Прибалтики — загадок и пословиц (им подготовлены также большие собрания этих

жанров). Собрания «малых» жанров по данному региону весьма велики, так что статистические методы, которые А. Крикманн использует с большим мастерством, дали весьма показательные результаты, позволив выявить ареальные распределения, обусловленные прежде всего межэтническими контактами и миграциями.

Еще одна группа результатов, связанная с исследованием больших собраний малых фольклорных жанров — описание сравнительной частотности различных паремий, что проливает свет на функционирование инноваций в фольклоре (проблему можно сформулировать так: «откуда берутся новые пословицы»).

Замечателен стиль научного письма А. Крикманна — критический подход к существующим теориям с четким указанием на те проблемы, для которых нет решения не только у других специалистов, но и у самого ученого. Наконец, все те, кто лично знают юбиляра, помнят его прекрасное чувство юмора, несомненно необходимое для работы в той сфере, в которой он сделал так много.

Сердечно поздравляя академика А. Крикманна с юбилеем, мы хотим отметить его чрезвычайно тесное сотрудничество с российскими фольклористами, в том числе в рамках руководимого им международного проекта, посвященного анекдоту советского времени. Особенно близким является его сотрудничество с Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ, чему свидетельством, в частности, его деятельное участие в проводимых Центром международных школах молодого фольклориста.

Из работ А. Крикманна

1. Крикманн А.А. Некоторые аспекты семантической неопределенности пословицы // Паремиологический сборник. М., 1978. С. 82—104.
2. Крикманн А.А. Опыт объяснения механизмов пословицы // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 149—178.
3. Krikmann A. On denotative indefiniteness of proverbs // Folklore Fellows Communications. Vol. LXXX. Helsinki, 1994.
4. Netinalji Stalinist — Интернет-анекдоты о Сталине — Internet humour about Stalin / Ред. и сост. А. Крикманн. Тарту, 2004.

**Е.Е. ЖИГАРИНА,
А.В. КОЗЬМИН;**

Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Редколлегия и редакция «Живой старины» присоединяются к этим поздравлениям и желают замечательному ученому здоровья и долгих лет творческой жизни на благо нашей общей науки

К 70-летию ЕЖИ БАРТМИНСКОГО

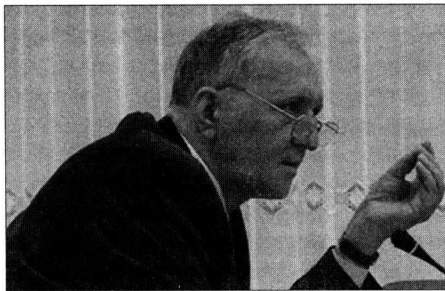
В сентябре 2009 г. исполняется 70 лет Ежи Бартминьскому — одному из наиболее ярких и известных специалистов в области славянской этнолингвистики и фольклористики, главе Люблинской этнолингвистической школы, заведующему кафедрой текстологии и грамматики современного польского языка Университета им. М. Кюри-Склодовской, профессору Института славистики Польской академии наук, члену-корреспонденту Польской академии искусств (Akademia Umiejętności), давнему другу и автору «Живой старины».

В списке научных трудов Е. Бартминьского более 530 позиций. Обозначим лишь некоторые наиболее крупные блоки проблем, интересующих юбиляра.

Фольклористика. В книгах «O języku folkloru» (1973), «O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego» [О стилистической деривации. Народный говор в функции художественного языка] (1977), «Folklor — język — poetyka» (1990) Е. Бартминьский изучает, во-первых, лингвистический статус языка фольклора, понимая его как поэтический интердиалект и особый стиль диалектной речи, который и противопоставлен разговорной речи, и порождает ею по особым законам. Во-вторых, он занимается фольклорной текстологией: изучает поэтические тропы (формула, повтор); разрабатывает категориальный аппарат текстологии, уточняя понятия устности, связности, сакральности текста и др. В-третьих, он вырабатывает принципы систематизации и комментирования фольклорных текстов, которые реализованы в составленной им антологии польских колядок («Polskie koledy ludowe», 2002).

Этнолингвистика. Намерение системно представить картину мира через лексическую семантику приводит Е. Бартминьского и его сподвижников к созданию особого жанра этнолингвистической лексикографии — словаря народных стереотипов и символов («Słownik stereotypów i symboli ludowych», 1996, 1999 — Т. 1, ч. 1, 2: Cosmos). Ведущую роль в словарном описании занимает *когнитивная дефиниция*, которая обнаруживает всю полноту смысловых связей слова и вместе с тем соответствует наивному восприятию мира. Работы, посвященные языковой картине мира, собраны в книге «Językowe podstawy obrazu świata» [Языковые основы образа мира] (2006).

Самая важная для юбиляра составляющая языкового образа мира — это закрепленные в языке ценности, поэ-



тому этнолингвистика Бартминьского немыслима без лингвистической аксиологии. В центре внимания ученого языковые стереотипы, реконструируемые на основе системно-языковых данных, результатов лингвистических экспериментов, а также текстов (фольклор, публицистика, художественная литература). Бартминьский создал своеобразную антологию польских языковых стереотипов — матери, отчизны, провинции, Европы, «востока» и «запада», ада и рая, Христа, немца, украинца, русского и мн. др. Он изучает стереотипы в их временной динамике, а также в межкультурной перспективе, см. монографию «Stereotypy mieszkają w języku» [Стереотипы живут в языке] (2007).

Многие работы названных направлений изданы на русском языке [1]. Подробнее о научной деятельности Е. Бартминьского можно узнать из обзоров [2, 4] и библиографии его трудов [3]. Труды ученого и его школы хорошо знакомы читателям «ЖС», см. рецензии и обзоры в журнале (1997, № 4; 1998, № 2; 1999, № 3; 2000, № 2; 2004, № 2; 2005, № 5; 2008, № 2).

Для Ежи Бартминьского наука — не род деятельности (пусть даже любимый и успешный), а его собственная картина мира, его активная гражданская позиция, поприще, где органично проявляется его мощная энергия, лучистый оптимизм, непобедимое человеколюбие. В ней он не просто удовлетворяет интерес или любопытство — он ищет с ее помощью и проясняет для себя собственные ценности. Он очень любит давать своим статьям вопросительные названия, отражающие «преподавательскую», эвристическую манеру построения научного текста: «На чем основана сила колядки?», «Что мы можем узнать из стереотипов?», «Полифоничность текста или субъекта? Субъект в диалоге с самим собой» etc. Этот «субъект научного познания» в вечном диалоге с собой — диалог, который с необходимостью становится значимым для других: настолько притягательна его научная и человеческая личность. Его нынешние студенты признались, что называют профессора Бартминьского «святой Ежи» — за открытость сердца,

вещающего в себя всё и всех, полнейший демократизм, деятельную помощь и внимание. Преподавательские прозвища нечасто бывают «положительными» — и этот неофициальный жест почитания следует ценить едва ли не выше академических званий. Поэтому нет у юбиляра отбоя от учеников, среди которых такие ученые, как Ян Адамовский, Станислава Небжеговская, Урсула Майер-Барановская и др. Под его руководством написано 15 диссертаций на соискание степени доктора филологии и около 300 магистерских диссертаций.

Е. Бартминьский — неутомимый «синтезатор» и «объединитель». Его этнолингвистика объединяет традиционную для этой науки проблематику народной культуры с изучением современного политического дискурса; его фольклористика синтезирует текстологию, прагматику фольклора и лингвокультурологию. Он соединяет не только научные темы и направления, но и людей. Ему удалось собрать ученых Польши, инославянских и даже неславянских стран вокруг журнала «Etnolingwistyka» (1988—2008— № 1—20—), бессменным главным редактором которого он является, а затем — вокруг этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов, которую он возглавляет. Люблин превращен им в столицу славянской этнолингвистики.

Когда Ежи Бартминьский делает доклады и читает лекции, его интонации, ускоряющийся темп, разрастающийся смысловой каркас и энергично набирающий обороты эмоциональный рисунок речи напоминают взлетающую по спиральной траектории ракету. Так же поступательно и стремительно расширяется его научное и человеческое поле. От души поздравляем нашего коллегу и друга с юбилеем! Вспоминая его любимую русскую песню «Я люблю тебя, жизнь», пожелаем взаимной любви к нему жизни.

Литература

1. Бартминьский Е. Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005.
2. Толстая С.М. Этнолингвистика Ежи Бартминьского // Е. Бартминьский. Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 9—20.
3. Jerzy Bartmiński // Bibliografia adnotowana lubelskiego zespołu etnolingwistycznego (do roku 2008). Lublin, 2008. S. 75—184.
4. Adamowski Jan, Niebrzegowska S. Sylwetka naukowa Profesora Jerzego Bartmińskiego // W zwierciadle języka i kultury. Lublin, 1999. S. 10—20.

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ;

Уральский гос. ун-т (Екатеринбург)

К юбилею А.Ф. НЕКРЫЛОВОЙ

Анна Федоровна Некрылова. Это имя широко известно в научных кругах. В фольклористике Анне Федоровне принадлежит немало заслуг. Ею выпущена выдержавшая три издания и переведенная на японский язык монография¹. Опубликованы значительное количество статей и внушительные сборники материалов². Огромной известностью пользуется неоднократно изданная книга «Круглый год»³, принесящая неоценимую пользу участникам фольклорных ансамблей, самодеятельных коллективов, детских групп (сознательно подчеркиваем ее практическую значимость). Находясь в Веймаре, автор этих строк с удивлением и радостью обнаружил экземпляр этой книги в частном собрании немецких антропософов.

Огромным уважением А.Ф. Некрылова пользуется в театральной среде, особенно среди кукольников, где много ее учеников. Учасье в знаменитом ЛГИТМИКе (Ленинградском театральном институте, ныне — академия), слушали они лекции Анны Федоровны. Кукольники постоянно приглашают ее на фестивали кукольных театров, где она непременно в составе жюри. Притягательными для них оказываются присущие А.Ф. Некрыловой фундаментальность знаний и вместе с тем чрезвычайная острота художественного восприятия, умение метко, образно оценить спектакль, работу актера, постановщика, художника. Это мастерство предопределено излюбленной исследовательской темой А.Ф. Некрыловой — народным кукольным представлением «Петрушка»⁴. Умный, едкий, подчас свирепый юмор этого персонажа остается непревзойденным и в наши дни. Но и другие образы (балаганские деятели, гротескные герои народной драмы, русские торговцы и разносчики) глубоко, всесторонне исследовались А.Ф. Некрыловой — и в аспекте собственно театрального, и в исторических, социальных, культурных аспектах⁵. Подобная многоплановость основывается на безудержном интересе Анны Федоровны к окружающей жизни.

Не только из российских городов получает приглашения Анна Федоровна. Не так давно, весной 2009 г., ей довелось побывать на Международном фестивале кукольных театров в Сербии. Кроме того, Анна Федоровна принимает участие в жюри фестиваля «Золотая маска».

Вообще же ей присуще стремление вывести науку за пределы ее собственных границ. В этой благородной популяризаторской деятельности с особенной рельефностью проступает активность натуры А.Ф. Некрыловой. Часто ее голос можно услышать в радиопередачах, посвященных традиционной культуре: ярко и захватывающе звучат рассказы о старинных ярмарках, календарных праздниках, деревенских приметах.

Студенты превозносят Анну Федоровну. Где бы и кому бы ни преподавала она



— этнографам исторического факультета в университете, певцам-народникам в университете культуры и искусства, кукольникам в театральной академии или музыкальным фольклористам в консерватории — повсюду ей сопутствует успех.

Научный путь А.Ф. Некрыловой начался на филологическом факультете Ленинградского университета. Здесь ей довелось пройти легендарную школу В.Я. Проппа. Затем она меняет специальность и становится театроведом, поступив в аспирантуру к В.Е. Гусеву в сектор фольклора нынешнего Российского института истории искусств. Подобный поворот, однако, означал не выход за пределы фольклористики, а соединение различных дисциплин в рамках одной специальности. Этот эксперимент, задуманный В.Я. Проппом для двух своих учениц, принес блистательные результаты: благодаря трудам Л.М. Ивлевой и А.Ф. Некрыловой в науке открылось новое направление — этнотеатроведение.

После длительного пребывания в Пушкинском Доме (заведует в нем Литературным музеем) Анна Федоровна возвращается в Институт истории искусств. Здесь она возглавила сектор фольклора, сменив на этом посту трагически погибшую Л.М. Ивлеву. В эту трудную пору Анне Федоровне удалось сохранить коллектив, поддержать коллег.

В настоящее время А.Ф. Некрылова — заместитель директора по научной работе Российского института истории искусств. На этом посту особенно проявились великолепные организаторские способности Анны Федоровны. Требовательные институтские коллеги с редкостным единодушным уважением относятся к своему нынешнему начальству.

А.Ф. Некрылова — не только крупный кабинетный ученый, эрудит, глубокий знаток разнообразных видов традиционной культуры, но и поражающий своей неуверенной творческой энергией человек. Анна

Федоровна не только сама восхитительно неутомима; она и находящиеся рядом — коллег, учеников, студентов, аспирантов — будоражит, вовлекает в вереницу событий, активных действий. Искренняя и совершенно нетерпимая к грубости, изворотливости, черствости, заносчивости и мелочному самоутверждению за счет других, Анна Федоровна своим умением найти необходимые слова, подчас ироничные, но всегда примиряющие, и притягивает к себе, и вдохновляет, и утешает, и спланирует.

Поздравляя Анну Федоровну с днем рождения, мы желаем ей осуществления многочисленных замыслов, планов, идей.

Примечания

¹ Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII — начало XX века. Л., 1984; 2-е изд., доп. Л., 1988; 3-е изд. СПб., 2004; То же / Пер. на япон. яз. Токуаки Банан. Токио, 1986.

² См.: Библиографический указатель научных трудов Анны Федоровны Некрыловой: к 60-летию со дня рождения / Сост., вступит. ст. Т.Г. Ивановой. СПб., 2004.

³ Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступит. статья и примеч. А.Ф. Некрыловой. М., 1989; То же. М., 1991; То же. Челябинск, 1996.

⁴ Некрылова А.Ф. Русский народный кукольный театр «Петрушка» в записях XIX — XX веков: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1973. См. также многочисленные публикации А.Ф. Некрыловой о «Петрушке» и других формах народного и профессионального кукольного театра: Некрылова А.Ф. Сценические особенности русского народного кукольного театра «Петрушка» // Народный театр. Л., 1974. С. 121—140; Гусев В.Е., Некрылова А.Ф. Русский народный кукольный театр. Учеб. пособие. Л., 1983; Некрылова А.Ф. Куклы и Петербург // Кукольники в Петербурге. СПб., 1995. С. 7—26; Она же. Театр Петрушки // Традиционная культура. 2003. № 4. С. 26—47. [Публикация текстов из собрания П.Н. Тиханова] и др.

⁵ См., например: Некрылова А.Ф. Об изучении русского ярмарочного фольклора // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980. С. 131—142; Она же. Значение Петербурга и солдатской среды в становлении русской народной драмы // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 195—206; Она же. Ярмарки и гулянья Петербургской губернии: Фольклорно-зрелищные компоненты // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов: Памяти Д.В. Бубриха. СПб., 1994; Она же. «Дамма» в народной драме: Из наблюдений над именами в фольклорном театре // Канун. СПб., 2001. Вып. 6: Чужое имя. С. 178—204; Она же. Выкрики бродячих торговцев и ремесленников (Россия, XVIII — начало XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 90—102; Она же. Петербургские разносчики // Петр Григорьевич Богатырев: Воспоминания. Документы. Статьи. СПб., 2002. С. 260—287.

А.В. РОМОДИН;

Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Болгарский «родинный текст» в балканском контексте

И.А. Седакова. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., «Индрик», 2007. 432 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Рецензируемая книга — плод многолетних углубленных и разносторонних исследований автора в области болгарского языка и традиционной духовной культуры болгар. Опубликованные И.А. Седаковой труды, посвященные отдельным лингвистическим и этнокультурным темам, давно вошли в научный обиход и хорошо известны специалистам в нашей стране и за рубежом. В книге сделана попытка обобщения и целостного осмысления крупного фрагмента болгарской народной антропологии — представлений о рождении и начале жизни человека в их глубинной связи с последующими этапами жизненного цикла, предложена реконструкция концептуальных основ того, что автор называет родинным текстом, понимая под текстом весь комплекс языковых, мифологических, фольклорных, обрядовых манифестаций темы рождения и первого этапа жизни. Постановка и решение подобной масштабной задачи предполагает в качестве исходного тезиса интегральность всех составляющих «организма культуры», включая язык, ритуал, повседневное поведение, фольклор, искусство, объединяемые единой и целостной «картиной мира», и такое понимание в высшей степени созвучно когнитивным установкам современного гуманитарного знания. Смысл оказывается тем, что объединяет слово, действие, символику предмета, отношение человека ко времени и пространству, ко всему окружающему миру, и именно смысловые категории, основополагающие концепты традиционной культуры являются главным предметом внимания в работе, именно они реконструируются и интерпретируются на основе анализа разных субстанциональных форм (языка, обряда, фольклора и т.д.).

Автор выступает одновременно в нескольких ипостасях: прежде всего это лингвист, которого интересует лексическая составляющая родинного текста, культурная семантика и культурные функции «родинной» лексики и фразеологии болгарского народного языка, но это и фольклорист, внимательно анализирующий родинные и детские мотивы в малых фольклорных жанрах (пословицах, поговорках, загадках, ритуальных диалогах и т.п.) и свободных нарративах; это, безусловно, и профессиональный этнограф, который изучает структуру ритуалов, связанных с рождением и воспитанием

ребенка, символику и функции отдельных обрядовых элементов. Помимо смысловой связанности эти разные аспекты темы объединяет постоянное внимание автора к ареалогии, к географии слов, обрядовых предметов и символов, фольклорных мотивов (как в пределах болгарской этнической территории, так и за ее пределами), что обусловлено второй (после семантической реконструкции) задачей исследования — изучением болгарской традиции в контексте балканского языкового и культурного союза, выявлению и интерпретации балканских черт в «родинном тексте» болгар. Таким образом, И.А. Седакова имеет еще и четвертую научную ипостась — балканиста.

Соответственно задачам и многоплановым аспектам исследования автор использует разнообразные языковые, фольклорные и этнографические источники: разного рода словари литературного болгарского языка и диалектные словари, сборники и другие публикации фольклорных текстов, все основные этнографические монографии, сборники и т.д., как новейшие, так и старые; труднодоступные у нас, а также — что необходимо особо подчеркнуть — богатые материалы болгарских картотек и архивов и чрезвычайно ценные собственные полевые записи, сделанные в разных районах Болгарии и за ее пределами. Благодаря столь основательной фактической базе книга И.А. Седаковой становится своего рода компендиумом по болгарской народной культуре и важным источником для будущих сравнительных этнолингвистических и этнографических исследований.

Прежде чем обратиться к непосредственному содержанию книги, отмечу еще особый, индивидуальный и очень привлекательный стиль изложения, присущий автору. Его главными чертами можно считать ответственность за каждое слово и утверждение, неторопливость, пристальное внимание к каждому сообщаемому факту, осторожность и взвешенность выводов, неприятие схематизма и каких бы то ни было эффектных терминов и формулировок, «дружественность» по отношению к читателю (напоминания, отсылки и содержательные связки между разными частями текста, очень точные и изящные переводы болгарских примеров), скромность в оценке собственного вклада и благодарное внимание к сделанному коллегами и предшественниками. Текст книги имеет свою содержательную «глубину» в расчете на знающего и вдумчивого читателя.

Книга насчитывает более 300 страниц основного текста, два приложения, список литературы и использованных архивных источников, предметно-тематический указатель, перечень карт.

Ее композиция логически соотнесена с содержательными аспектами исследования. Основной текст работы содержит введение и три части, каждая посвящена одному из существенных аспектов темы: в **первой**, собственно лингвистической, части («Слово. Имя. Речь») рассматривается три круга вопросов: в главе 1 дается характеристика обрядовой терминологии родинного цикла (с преимущественным вниманием к соотношению исконной и заимствованной лексики и междialeктным синонимическим рядам, на основе чего делаются заключения о балканском характере тех или иных групп терминов и отдельных лексем); в главе 2 анализируются культурные аспекты личного имени (имянаречение, магия имени и именования, именины и др.); глава 3 посвящена прагматике речевого поведения (запреты, предписания, используемые речевые жанры и их функции) в обрядовых ситуациях, относящихся к беременности, зачатию, родам, крестинам, к главным этапам младенческого возраста ребенка. **Вторая** часть книги («Рождение и жизненный сценарий») включает пять глав, в которых исследуются важнейшие для народной традиции концепты: культ Богородицы и его роль в обрядах рождения ребенка (глава 4); концепт судьбы и представления о демонах судьбы — орисниках (глава 5); мотивы и магия плодородия применительно к человеку — фертильность и бесплодие, внебрачный ребенок и др. (глава 6); мотив повтор в браке и воспитании ребенка — повторный брак, «повторенный» (тот, которого приложили к груди повторно — после того, как прекратили вскармливание грудью) ребенок (глава 7); зависимость судьбы и характера ребенка от времени его рождения; представления о «субботниках» (рожденных в субботу) людях (глава 8). Устанавливается содержание всех этих понятий и характерные области и способы их репрезентации в языке, ритуале и фольклорных текстах. Эти разделы объединяет преимущественно мифологическая и магическая трактовка исследуемых категорий в народной культуре. **Третья** часть книги («Ритуал. Обряд. Праздник») посвящена первым шагам ребенка (легенды о ходьбе, связь ходьбы с речью, магия ходьбы, ритуалы празднования первых шагов и практики лечения «сидяк» (глава 9). В **Приложениях** приводятся материалы полевых записей автора (в оригинале и русском переводе) из пяти болгарских сел, отражающие обрядовую практику 30—50-х гг. XX в. (с. 319—360), а также 14 карт (в том числе 3 справочных), на которых представлена география названий роженицы, именований некрещеных младенцев, названий очистительной молитвы, распространения названий и объяснений причин появления родимых пятен на теле ребенка, поверий и обря-

довых действий, связанных с культом Богородицы, названий и поверий, относящихся к демонам судьбы, и др.; эти карты служат иллюстрацией к отдельным разделам текста. Обширный список литературы и источников (с. 380—406) представляет самостоятельную ценность, будучи единственным на русском языке сводом литературы по этнографии и этнолингвистике Болгарии, в том числе литературы последних десятилетий, практически не попадающих в наши библиотеки.

Как видно из этого краткого обзора, перечень тем, получивших разработку в исследовании, очень широк, тем не менее даже столь широкий охват не исчерпывает всего содержания и структуры «родинного текста» (так, в частности, специального внимания не удостоились в работе насыщенные символикой магические практики по защите новорожденного ребенка от смерти в случае детской смертности в семье или других угроз жизни младенца, обряды первой стрижки ребенка и связанные с ними верования, типичный для болгар обряд «повойница» и некоторые другие).

И.А. Седакова сосредоточилась на ключевых идеях и концептах «родинного текста» и убедительно показала, что эти идеи (прежде всего концепт судьбы) пронизывают собой весь комплекс родин и служат связующей основой всех остальных смысловых составляющих языковых, обрядовых, текстовых и иных форм народной антропологии. Несмотря на то что все разделы книги ориентированы на главную задачу семантической реконструкции и воссоздания смысловой структуры «родинного текста» как единого целого, некоторые ее части по полноте материала, детальности и разносторонности его разработки и глубине интерпретации приближаются к мини-монографиям (таковы главы о концепте судьбы, об имени, о демонах судьбы, о концепте хождения и др.). В частности, глава об имени представляет большой интерес не только как ценная сводка фактов, но и как существенный аргумент в давнем споре о семантике имени собственного: приведенный в работе языковой и этнографический материал убедительно подтверждает не только наличие, но и безусловную актуальность и культурную значимость в болгарской традиции семантики (и далее — аксиологии) имени. Необходимо еще сказать о том, что хотя все положения и выводы строятся на основе всего комплекса данных — языковых, фольклорных, этнографических, однако безусловно доминирующими по своей значимости оказываются во всех разделах языковые показатели — обрядовая лексика, терминология и фразеология, сохраняющие глубинные смыслы куль-

турной традиции, не говоря уже о текстах, несущих не только в своем содержании, но и в своей структуре и форме важную этнокультурную информацию.

Оценивая книгу в целом, необходимо отметить, что это первый в нашей славистике опыт комплексного этнолингвистического (лингвокультурологического) анализа крупного фрагмента болгарской народной традиции, который не только заполняет существовавшую до сих пор лакуну в общей картине традиционной духовной культуры славян (подобного синтетического исследования нет и в самой болгарской науке), но и открывает новые перспективы в развитии этнолингвистического направления и методов семантической реконструкции этнокультурного материала. Два методических положения, вытекающих из работы И.А. Седаковой, в этом отношении мне кажутся особенно важными. Первое — продуктивность поисков и анализа семантических доминант в текстах культуры разной субстанциональной природы и раскрытия интегрирующих функций этих доминант, второе — необходимость расширения понятия балканизма, традиционно ограниченного рамками языковой структуры, за счет неразрывно связанных с языком фактов духовной культуры и — соответствующего изменения (уточнения) понятия балканизма и критериев «балканистичности». Можно еще добавить, что исследование И.А. Седаковой еще раз продемонстрировало (вслед за А.А. Плотниковой¹⁾) продуктивность ареалогического изучения традиционной духовной культуры и трактовки диалекта как этнокультурной единицы, о чем в свое время писал Н.И. Толстой².

Большая часть критических замечаний, несогласий или сомнений, возникших у меня при чтении книги, касается сугобо частных вопросов и никак не колеблет общей высокой оценки этого глубокого исследования. Местами изложение страдает некоторой «недосказанностью» и неоправданным расчетом на то, что читатель в той же степени владеет материалом, что и автор, и может самостоятельно «достроить» аргументацию и интерпретацию материала. Так, читателю остается непонятной суть полемики автора с Л.Н. Виноградовой по поводу заговорной формулы с мотивом «раздаци звуков животным»; не получают необходимого объяснения обычай первого кормления ребенка «на росип месец», номинация новорожденных пейоративными и уничижительными именами — надо было отметить магический, защитный характер таких имен; заслуживает комментария распространенный запрет оставлять пеленки на ночь на дворе; недостаточно раскрыт смысл таких правил, как «повитуха должна быть пожилой и

носить имя Стана» — эти два условия имеют совершенно разную мотивировку: первое направлено прежде всего на повитуху (женщина репродуктивного возраста не может принимать роды, так как это угрожает ее «плодовитости», а ее «нечистота» опасна для роженицы и ребенка), второе связано с магической функцией имени, символизирующего, по народным представлениям, устойчивость (на основе сближения *Стана* — *стоять*), т.е. жизнённость и противостояние смерти.

В разделе, посвященном локальному северо-восточному обряду «кражи ребенка» (с. 229 и след.), описывается обряд, совершаемый в первую годовщину рождения, который интерпретируется И.А. Седаковой как ритуал, в котором доминируют матримониальная семантика и магия. Между тем, как кажется, брачная тема здесь — лишь одна из многих стандартных составляющих формулы благопожелания по случаю первой годовщины, а используемые в этом ритуале символы (венки, ракия, переодевание и т.п.), на мой взгляд, не обязательно отсылают к свадебному обряду, а скорее являются универсальными обрядовыми атрибутами. Что же касается самого акта «кражи», то он должен интерпретироваться с учетом других обрядовых контекстов, прежде всего широко распространенных обрядов защиты новорожденных от смерти, использующих символику обмана, подмены, обновления, перерождения и т.п.³

В очень интересном и насыщенном материалом разделе о символике «второго» и повторения многие приводимые примеры относятся скорее к оценке и символике двоичности (числа два), чем к «второму» в порядковом смысле («второй в ряду»). Во всяком случае эти два значения «второго» следует различать: «второй» может негативно оцениваться либо потому, что создает опасную двоичность (ср. отношение к близнецам, сдвоенным плодам, повторному вскармливанию грудью, второму крещению, запрет срубать *бадняк* (дерево, сжигаемое в рождественскую ночь) двумя ударами и др.)⁴, либо потому, что это «не первый», т.е. не подлинный и тем самым не «ценный» (тогда «второй» равнозначен «третьему», «четвертому» и т.д. — возможно, именно этот смысл приписывается второму браку как акту). В отличие от «второго», «первый» имеет преимущественно «порядковую» семантику и соответствующую оценку: «первый» противопоставлен не «второму», а всему ряду (т.е. всем «не-первым») и потому как единственный и главный в своем роде оценивается положительно⁵ (отрицательные оценки возможны лишь тогда, когда весь ряд понимается как «прогрессивная» последовательность, как возрастание, тогда «первый» в этом ряду получает значение

начального элемента, рассчитанного на возрастание и усовершенствование). Эти вопросы, однако, еще ожидают своего внимательного изучения на разнообразном языковом и культурном материале разных славянских традиций.

Книга И.А. Седаковой, безусловно, вносит ценный вклад в изучение традиционной духовной культуры славян и в разработку и совершенствование этнолингвистических подходов в славистике; она очень богата материалом и идеями, многие из которых, можно сказать с уверенностью, будут развиты в последующих работах самого автора и его продолжателей.

Примечания

1. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

2. Толстой Н.И. Язык и культура // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 20—21.

3. Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских культуры. Београд, 2003. Бр. 7. Деца. С. 55—87. См. также: Миков Л. Ритуална кражба // Българска етнография. София, 1992. Бр. 2. С. 26—33.

4. Толстая С.М. Два // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 21—25.

5. Валенцова М.М., Седакова И.А. Первый—последний // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 674—679.

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований ОИФН РАН (проект «Семантическая реконструкция народной духовной культуры славян»)

Фольклорная традиция Заонежья в биографиях исполнителей

Исполнители фольклорных произведений (Заонежье. Карелия) / Изд. подгот. Т.С. Курец. — Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2008. — 372 с., 60 ил.

Уникальность карельского Заонежья — неизбывная тема не только ученых, и, кстати, не только отечественных (этнографов, фольклористов, историков, архитекторов, археологов, искусствоведов, лингвистов), не только писателей и художников, но и СМИ, теперь всё чаще обращающихся к его сегодняшним тревожным проблемам.

Безо всякого преувеличения берусь утверждать: нет в России другого региона, где бы на небольшой территории в столь

концентрированном виде существовало такое количество памятников народной культуры высочайшего уровня. Если бы Заонежье явило только знаменитые Кижи, только великую Ирину Федосову и только четыре поколения былинщиков Рябининых, оно всё равно вошло бы в мировую сокровищницу культуры. Известный фольклорист Т.Г. Иванова назвала несколько северных регионов России (Приладожье, Шенкурско-Важский край, Северную Двину, Вологодский край, Пермско-Вятский край) «малыми» очагами былинной традиции¹. Заонежье с его богатейшей традицией, несомненно, относится к «большим» очагам народной культуры в самых разных ее проявлениях. Только в последние десятилетия появились «Заонежские сказки», книги К.К. Логинова о материальной и семейно-обрядовой традиции, о Трофиме Рябине и родословиях сказителей, «Русская свадьба Заонежья», «Песни Заонежья...» и книга Р.Б. Калашниковой о беседных песнях, только что вышедший словарь И.И. Муллонен «Топонимия Заонежья»², множество отдельных публикаций в материалах Рябининских чтений (1995, 1999, 2003, 2007 гг.) и 11 выпусках «Кижского вестника».

Новая книга «Исполнители фольклорных произведений (Заонежье. Карелия)», подготовленная научным сотрудником сектора фольклора Карельского научно-го центра Тамарой Сергеевной Курец, необычна по своему жанру. Это не публикация текстов, не исследование, не история идей. Это собрание расположенных в алфавитном порядке разновеликих по объему биографий носителей фольклора в период с конца XVIII по XX в. и отдельно — жанровая характеристика всех записанных от каждого информанта текстов. Жизнеописание исполнителей тщательно и кропотливо, по крупницам воссоздаются Т.С. Курец на основании самых разнообразных свидетельств: из упоминаний и информации в газете «Олонецкие губернские ведомости» (1838—1916), из рассказов самих информантов, зафиксированных отчетами и описаниями фольклорных экспедиций, из отдельных штрихов и личных наблюдений, принадлежащих собирателям, из воспоминаний современников, из сохранившихся автобиографий и писем. Источниковедческая база книги — прежде всего полевые записи, хранящиеся в Научном архиве КНЦ (хочу подчеркнуть, только этого архива), соединенные со сведениями или упоминаниями, содержащимися в многочисленных публикациях собирателей и исследователей Заонежья. А среди них крупнейшие первооткрыватели былинной и плачевой традиции XIX в.: П.Н. Рыбников, А.Ф. Гильфердинг, Е.В. Барсов, выдающиеся ученые-фольклористы XX в.: А.М. Астахова, братья

Б.М. и Ю.М. Соколовы, А.И. Никифоров, К.В. Чистов, Н.П. Колпакова, Э.В. Померанцева, А.П. Разумова, многие ныне здравствующие петрозаводские собиратели.

Народная традиция богатейшего в фольклорном отношении региона Карелии, ставшая известной по материалам многочисленных экспедиций, опубликованным или хранимым в архиве, часто связана с именами и личностями конкретных исполнителей. От первого сказителя Заонежья Ильи Елустафьева из д. Шляминской, рожденного в 40-е гг. XVIII в., и Конона Неклюдина с Зяблых Нив Кижской волости (70-е гг. XVIII в.), с которыми собиратели, разумеется, не встречались и от которых не дошло ни одной записи, но о которых поведали их ученики и потомки, сохранившие в памяти их репертуар, — до Аси Бочановой (1971 г.р.) из Великой Губы — таков временной диапазон этой книги, в которой названо много населенных пунктов, уже исчезнувших с современной карты Заонежья. Более 320 носителей фольклора и одновременно более 320 человеческих судеб, в которых отразились все исторические периоды и события в жизни страны в целом и Заонежья в частности: революция, коллективизация, Отечественная война, оккупация, концлагерь, послевоенные годы и т.д.

Построенная как цепь отдельных, самостоятельных биографий исполнителей фольклора, среди которых есть подлинные мастера, коих называют высоким словом «сказитель», и просто рядовые информанты, книга обладает несомненной цельностью. И цельность эта обеспечена прежде всего выбранной формой представления людей, каждый из которых — в меру своего дарования — носитель духовной жизни поколения, села, семьи. Цельность и в том, как сквозь призму восприятия отдельного человека складывается картина жизни Заонежья во всех ее позитивных и негативных проявлениях. В ней и сложившийся повседневный быт и уклад, труды и дни, обряды, представления и верования, будни и праздники, промыслы и ремесла, семейные отношения, отцы и дети, сезонные занятия, связи с внешним миром, наконец, совершенно особый заонежский говор — всё, чем люди живы.

Новая книга — локальная, заонежская, это история фольклористики в лицах, лицах исполнителей и в известной степени собирателей. И этот особый материал имеет непосредственное отношение к таким важным проблемам фольклористики, как преемственность традиции, процесс, «механизм» ее передачи, особенности бытования и сохранения; кто от кого услышал, что запомнил, как продолжил; к тому, как происходит

формирование вариантов, версий. Подобные сведения, описания и высказывания указывают фольклористам путь сличения, сравнения вариантов и установления генетических связей. Вместе с тем они обращают внимание на роль не только постоянных контактов исполнителей (семейных или по месту жительства), но и случайных встреч, даже на публичных выступлениях. Собранный воедино биографический материал подтверждает мнение Ю.А. Новикова, высказанное им в монографии «Сказитель и былинная традиция»³ «о нецелесообразности употребления <...> понятия «школы сказительского мастерства», введенного в научный оборот В.И. Чичеровым»⁴ <...> У подавляющего большинства выдающихся старинщиков Олонецкого края не было сознательной ориентации на одного учителя, на традиции одной сказительской «школы»; варианты каждого певца восходят к разным источникам... Крупнейшие сказители Прионежья стали «звездами первой величины» именно потому, что в своем творчестве аккумулировали лучшие достижения местной традиции...»⁵. И подтверждение тому — биографические материалы самого крупного и знаменитого сказителя Трофима Рябинина, отнесенного Чичеровым к елустафьевской «школе». Сам же сказитель среди тех, у кого он учился петь быliny, называет не только Илью Елустафьева, но и своего дядю Игнатия Иванова, который, по его словам, «был самым лучшим певцом былин во всем их крае», и зятя Иванова Василия Сарафанова, и крестьянина из Гарниц Ивана Агапитова Завьялова, и еще нескольких крестьян, в том числе рагнозерского (пудожского. — С.Л.) «старика Федора Рахоя». «Одна из выдающихся носительниц фольклора в XX в. с разнообразным репертуаром» (А.М. Астахова) Анастасия Степановна Богданова-Зиновьева, чья жизнь и творчество запечатлели две ее колоритные автобиографии и свидетельства более 10 собирателей (почти 20 страниц текста), признавалась, что училась не только у беззубой старушки Гавриловны, но и у Домны Васильевны Суриковой, от которой записывал еще А.Ф. Гильфердинг, и у портного из с. Песчаное с Пудожского берега Максима Ржанова.

Книга дает ощутить живую жизнь традиции. В ней масса важных объяснений и сведений, касающихся бытования фольклора, обстоятельств и условий исполнения того или иного текста. Из рассказа рядовой исполнительницы Натальи Тимофеевны Зиновьевой: «Петь быliny научилась от своих родителей <...> от матери, а мать <...> от одной бабушки «Шапши», которая очень много знала. Звали ее так, потому что она шепелявила, жила в д. Конда. У этой же бабушки училась

петь быliny и Н.С. Богданова-Зиновьева». «Маленьких ведь, бывало, заставляли пряхть. Сяду пряхть, пряхлика маленькая такая, а мама сидит и рассказывает сказки...» (Т.Ф. Алешина). Е.Ф. Санникова, которая уже с 14 лет причитывала на могиле матери: «Шестеро осталось, так было вопу. Столько вопила, что замертво с могилы соймут».

Представленный в книге материал, охватывающий более двух столетий, создает картину существования той или иной фольклорной традиции в разные периоды: ее полнокровного бытования, того, как начиналось угасание, а затем «совершалось» естественное вымирание, скажем, былинной традиции. Очень много имен связано с возрождением плачевой традиции в годы Великой Отечественной войны⁶. «Пришла к тому месту, где стояло хоромное строенье, села на катушке бревешечко, вспомнила, как скиталась по лагерям, вспомнила о хоромине и завопила по растерянной семье, по сыне, который погиб на фронте» (Д.И. Осова).

Биографии явственно запечатлели деградацию былинного исполнительства в 1930-е сталинские годы, когда в фольклор вторгся диктат государственной идеологии. Именно к этому времени относится целенаправленная кампания искусственного создания образа сказителя в советской культуре, а с ним появление откровенных фальсификаций. Поощряемые правительственными наградами и премиями, принимаемые в члены союза Советских писателей некоторые сказители стали выполнять социальный заказ и сочинять так называемые «новины», которые могут быть определены не иначе, как псевдофольклор. И это явление отразили не только тексты, но и биографии целого ряда заонежан, их исполнительская деятельность (например, одного из первых слагателей былин о Ленине, Чапаеве, Ворошилове П.И. Рябинина-Андреева). Назову и письмо космозерского сказителя М.Е. Самылина, который по приезду с петрозаводской конференции 1939 г. заявил: «Былину я напишу о Сталине».

В книге есть обстоятельная вступительная статья, посвященная истории собирания фольклора в Заонежье, необходимый научный аппарат, в ней много фотографий исполнителей. Не могу не назвать еще одну аналогичную по жанру недавно вышедшую книгу Т.С. Курец, изданную, как и эта, благодаря поддержке РГНФ и содержащую 368 жизнеописаний другого «большого» очага фольклорной традиции Карелии — Пудожья⁷. Она уже оценена по достоинству. Относясь к категории вспомогательных, книги эти содержат бесценный внетекстовый историко-этнографический материал.

Два слова о наблевшем. В 2003 г. мне в составе большой группы участников случилось быть на научно-практической конференции, посвященной Ирине Андреевне Федосовой, на ее родине в д. Кузаранда. То, что я чувствовала, стоя в тот солнечный июньский день у могилы сказительницы на Юсовой горе и созерцая с трех сторон необозримую голубую водную гладь, отношу к своим самым прекрасным культурным переживаниям последних лет. В то же время одолевали и другие, менее отрадны думы, когда на автобусе мы пересекали большую территорию Заонежья и видели огромные нераспаханные, заросшие поля, заколоченные, безлюдные старые дома. Как же возможно такому благословенному краю переживать заброшенность и запустение!

Примечания

¹ Иванова Т.Г. «Малые» очаги севернорусской былинной традиции: Исследования и тексты. СПб., 2001.

² Сказки Заонежья / Сост. Н.Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986; Песни Заонежья в записях 1880—1980-х гг. / Сост., предисл. и примеч. Т.В. Краснопольской. Л., 1987; Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1993; Он же. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993; Жил в Кижской волости крестьянин (Сказитель Трофим Григорьевич Рябинин: жизнь и эпическая поэзия) / Сост., биогр. очерк, подгот. текстов и словарь Н.А. Криничной. СПб., 1995; Калашникова Р.Б. Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX в. Петрозаводск, 1999; Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001; Воробьева С.В. Родословия русских сказителей Заонежья XVIII—XIX вв. (Кижь — Сенная Губа). По материалам архивов. Петрозаводск, 2006; Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых. 1926—1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга: в 2-х т. / Вступит. ст., подгот. текстов, науч. коммент. В.А. Бахтиной. М., 2007. Т. 1: Эпическая поэзия; Муллонен И.И. Топонимия Заонежья: Словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008.

³ Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 253—266.

⁴ См.: Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

⁵ Новиков Ю.А. Указ. соч. С. 351.

⁶ См.: Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой. М.; Л., 1962.

⁷ Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подгот. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2003.

С.М. ЛОЙТЕР,

доктор филол. наук;
Карельский гос. пед. ун-т
(Петрозаводск)

Электронный атлас «Традиционная культура Пинежья»

Электронный атлас «Традиционная культура Пинежья»: DVD ROM / Отдел по культуре, искусству и туризму МО Пинежский район; Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера Поморского гос. ун-та. — [Архангельск], 2007.

Электронная продукция, уже занявшая заметное место в фольклористике, до сих пор не стала предметом регулярного рецензирования. Наша рецензия — это попытка осмыслить электронное издание с точки зрения фольклориста, чей научный опыт сложился до эпохи электронных носителей.

Прежде всего нам хотелось бы еще раз поднять вопрос о необходимости создания в учреждениях, профессионально занимающихся изучением народной культуры, медиатек — хранилищ дисков с продукцией, имеющей отношение к фольклору и фольклористике. В условиях современного мира медиатеки должны быть общедоступными и играть ту же роль, что и традиционные научные библиотеки. В связи с этим необходимо договориться о принципах медиатечного описания дисков по аналогии с библиографическим описанием печатной продукции. Укажем из собственного опыта знакомства с DVD по фольклору, что форма обозначения выходных данных на обложках и этикетках данной продукции еще не получила окончательного вида. В частности, отнюдь не всегда мы можем узнать имена разработчиков диска, место и время его создания. Так, в справочно-этикетной вкладке рецензируемого атласа мы, к сожалению, не можем найти имен разработчиков.

Диск состоит из двух частей — «Атлас традиционной пинежской культуры» и «Путеводитель по Пинеже», которые удачно дополняют друг друга.

Знакомство с диском лучше всего начать с Путеводителя. В разделе «О районе» изложена краткая история Пинежского региона: стоянка древнего человека, датируемая археологами IX—VII тыс. до н.э.; появление на здешних землях в XI в. новгородцев; борьба последних с московским влиянием; образование в 1616 г. Кеврольского уезда и т.д. С 1959 г. территория Пинежья составляет Пинежский район Архангельской обл. с центром в с. Карпогоры. На странице «Полезная информация» пользователь узнает адреса и телефоны историко-культурных центров Пинежья, сеть которых оказывается на удивление не такой уж и малой. Государственный природный заповедник «Пинежский», Дом народного творчества (с. Карпогоры), Карпогорская центральная библиотека им. Ф. Абрамова, Общественный музей

св. праведного Иоанна Кронштадтского (с. Сура), Дом ремесел «Марфин дом» (д. Ёркино), Пинежский краеведческий музей (г. Пинега), Литературно-мемориальный музей Фёдора Абрамова (д. Веркола), а также краеведческие музеи в пос. Сосновка и д. Сульца свидетельствуют о том, что пинежане не желают пребывать в состоянии Иванов, не помнящих родства. Страница «Туризм», цель которой — развернуть перед пользователем ресурсы туристско-рекреационного комплекса Пинежья, подробнее знакомит со всеми названными культурными точками района. В разделе «Культура» внимание сосредоточено в основном на местных духовных центрах — Веркольском Артемиеве и Красногорском Богородицком мужских монастырях, Сурском Иоанно-Богословском женском монастыре и находящихся рядом с ним святынях (например, Никола-ручей). Раздел сопровождается краткими историческими справками и фоторядом, состоящим из дореволюционных и современных фотографий и свидетельствующим о разрушении русских святынь в XX в. Одна из страниц Путеводителя — «Карта» помогает пользователю определиться с географическим расположением региона. Заметим, что вынесение разработчиками этого раздела в самый конец Путеводителя, на наш взгляд, не совсем оправданно.

Если названные выше страницы в основном ориентируют пользователя в пространстве, то раздел «Календарь событий» должен сделать это во времени. Здесь называются наиболее значимые в культурном отношении события, происходящие ежегодно на Пинеже: Петровская ярмарка в Карпогорах (12 июля), Артемиев день в Веркольском монастыре (6 июля и 5 августа), Троицкие гулянья в Кевроле, День Пинеги в одноименном городе (последнее воскресенье августа). Красочные фотографии приглашают пользователя присоединиться к народным гуляньям. Заметим, что обозначенные праздничные события почему-то названы не в хронологическом порядке, а именно так, как мы их перечислили.

Путеводитель предназначен прежде всего для пользователя, делающего первые шаги в своем приобщении к севернорусской культуре. Он должен заинтересовать человека, открывшего диск, заставить его влюбиться в Пинежье, и в этом смысле, как нам кажется, он неплохо выполняет свою роль. Вторая часть диска — «Электронный атлас традиционной культуры Пинежского района» — ставит перед собой и более серьезные научные цели. Прежде всего атлас, без сомнения, удачно решает просветительско-образовательные задачи. На наш взгляд, он может стать учебным пособием как в высших учебных заведениях,

где читается курс по русскому фольклору, так и в образовательных структурах иного уровня. Одновременно атлас может быть интересен для исследователей устной народной поэзии.

«Электронный атлас» состоит из нескольких разделов: «О диске» (общие сведения), «Справочные материалы», «Атлас», «Аудио», «Видео», «Фото». В разделе «Справочные материалы», который, на наш взгляд, лучше было бы называть «Основная библиография», представлены важнейшие печатные издания, посвященные пинежскому краеведению и фольклорной традиции края. Это книги, изданные в 1971—2004 гг. От воспроизведения обложек книг пользователь переходит к страничкам, на которых приводятся библиографические данные изданий и дается их краткая аннотация. Раздел позволяет внимательному пользователю выстроить историю собирания народной поэзии на Пинежье во второй половине XX — начале XXI в.: диалектологические экспедиции Ленинградского гос. университета 1958—1974 гг. (руководитель Г.Я. Сими́на), фольклорные экспедиции Московского гос. университета 1970—1972 гг. (руководитель Н.И. Савушкина) и 1990-х гг. (руководитель А.А. Иванова) и, наконец, напряженная работа Поморского гос. университета, развернутая Н.В. Дранниковой на рубеже XX—XXI вв. Как библиограф с большим опытом работы укажу на некоторые досадные недочеты в этом разделе. Так, для книги З.Г. Пашковой «Отставала лебедь белая», в которой представлен сценарий пинежского свадебного обряда и аутентичные песни с нотным сопровождением, не называются необходимые выходные данные. Отсутствуют они и при описании книги «Фольклор Севера: Региональная специфика и динамика развития жанров. Исследование и тексты» (отв. ред. Н.В. Дранникова и А.В. Кулагина; Архангельск, 1998). Для монографии Н.В. Дранниковой «Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: Жанровая система, функциональность, этнопоэтика» указываются ошибочные данные: вместо 2004 назван 1994 год издания.

Хочется сделать и замечание общего порядка. Как уже сказано, в разделе «Справочные издания» даются сведения о книгах, вышедших начиная с 1971 г.; более ранняя литература остается без внимания. Между тем история фольклорно-этнографического изучения Пинежья насчитывает уже более полутора столетий. Думается, пользователю было бы интересно узнать о том, что первые пинежские материалы, собранные в 1840-е гг. учителем Пинежского приходского училища Степаном Борисовичем Пругавиным, были опубликованы в знаменитом сборнике П.В. Шейна «Великорус в своих песнях, обрядах,

обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.» (СПб., 1900. Т. 1. С. 386—398). В книге П.С. Ефименко «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии» (М., 1877—1878. Ч. 1—2) представлены пинежские записи, сделанные в 1860-е гг. волостным писарем Прокофием Ивановым, политическим ссыльным Арсением Николаевичем Симановским и другими корреспондентами составителя. Следовало бы представить пользователю и знаменитые издания песенного эпоса — книги А.Д. Григорьева «Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899—1901 гг.» (М., 1901. Т. 1) и О.Э. Озаровской «Бабушкины старины» (Пг., 1916). Наконец, для истории собирания фольклора на Пинеге важны книги «Песни Пинежья» Е.В. Гиппиуса и З.В. Эвальд (М., 1937) и «Былины Севера» А.М. Астаховой (М.; Л., 1951. Т. 2), отражившие результаты экспедиций Гос. института истории искусств 1927 и 1930 гг.

Второй раздел «Электронного атласа традиционной культуры Пинежского района» назван «Атлас». Название, за которым скрываются географические карты Пинежья, как нам представляется, не очень удачное: оно дублирует название самого электронного Атласа. Набор же карт, представленный здесь, весьма репрезентативен. Карты дают пользователю возможность познакомиться с несколькими микрорегионами, центрами которых являются г. Пинега, д. Чакола, с. Карпогоры, д. Веркола, д. Сура (снизу вверх по течению реки). Такого рода картографический материал, как известно фольклористам, является хорошим подспорьем в фольклорно-этнографической работе.

Интересен и раздел «Фото», погружающий пользователя в мир народной культуры: дом-пятистенник в с. Карпогоры, обетный крест у д. Марьино, гарусный платок, пестрядинные сарафаны и т.д. Здесь же даются фотографии фольклорных коллективов из деревень Веркола, Шотова Гора, Кеврола, Марьино Гора и др., а также знаменитого Карпогорского народного хора.

Наконец, самыми привлекательными для фольклориста являются разделы аудио- и видеоматериалов. Они построены на записях, сделанных экспедициями Поморского гос. университета в Кевроле (1996, 2003), Марьино Горе (1999, 2003, 2004), Верколе (2001), Шотовой Горе (2003), Чаколе (2004) и Ваймуше (2004).

В разделе «Аудио» представлены 13 песен. Пользователь, имея перед глазами расшифрованный текст, может одновременно прослушать предлагаемую запись. Создатели диска постарались продемонстрировать разные песенные жанры пинежского фольклора. Открывается раздел кадрильной песней «Уж ты прядица-кокорича моя», исполненной Э.А. Измайловой из пос. Междуреченский

(ей же принадлежат другие сольные варианты песен — протяжная «Ой, по зорюшке, по заре», игровые «Обойду ли я кругом города» и «У Гурьевых у ворот»). Специалистам, мы не сомневаемся, интереснее будут хоровые варианты свадебных песен «Кашница», «Конь бежит», «Сватище» и «Уж ты, Марья, ты, Марьюшка» в исполнении фольклорного коллектива из д. Кушкопалы. Весьма любопытна также обрядовая песня «Уж мы вьём, вьём бороду», певшаяся во время ритуала дожинок (фольклорный коллектив из д. Кеврола). На диске также представлены рацейка «Маленький юльчик» и рождественское христославление «Христос рождается, славится», исполненные детским фольклорным коллективом «Ивушки» из названной д. Кушкопалы.

Укажем на исследовательский потенциал, который заложен в звучащих текстах рецензируемого диска. Эти тексты, доступные любому пользователю, заставляют в очередной раз задуматься о качестве материала, полученного без звукозаписывающей аппаратуры. Так, например, сопоставление звучащего текста песни «Конь бежит» с вариантом, записанным Н.П. Колпаковой в 1927 г. в д. Сура и опубликованным в ее сборнике «Лирика русской свадьбы»¹, убеждает, что собиратели прошлых лет нередко неверно передавали строфику песен, явно пропуская повторы (а повторы чаще всего бывают с вариациями!) стихотворных строк. Равным образом два варианта свадебной песни, в которой девушки заявляют невесте, что она сама «до вины дожила» и «молода князя в сени завела», — «Уж ты, Марья, ты, Марьюшка» (на диске) и «Матрёна, Матрёнушка» (в сборнике Н.И. Савушкиной)² — демонстрируют определенные проблемы с выделением стихотворной строки: является ли повторяющееся «да» зачином стиха («Да ты сама вину сделала» — на диске) или его финалом («Ты сама вину сделала, да» — в названном издании).

Как уже сказано выше, электронный атлас содержит также видеоматериалы: этнографические репортажи, сценические номера Карпогорского народного хора, записи песен от разных групп пинежских жителей, исполнение сказок.

Наибольший интерес может вызвать репортаж об открытии надмогильной плиты на месте упокоения знаменитой Махони — Марии Дмитриевны Кривополеновой. Это событие состоялось летом 2004 г. на кладбище д. Чакола. На диске, кстати, есть и исполнение пинежанами коронной скоморошины М.Д. Кривополеновой «Небылица в лицах, небывальщина», которая была спета в день открытия памятника прямо на кладбище (кстати, разработчики почему-то оформили «Небылицу в лицах» отдельной страницей, оторвав ее от основного репортажа). Среди видеоматериалов

пользователь найдет также хоровые исполнения песен жителями Ваймуши, Марьино Гора, Верколы, Кевролы. В просветительско-образовательном смысле наиболее выразительными являются видеозаписи Карпогорского хора. Пользователь может просмотреть исполнение хороводной (круговой) песни «Хожу я по травке» — на летней зеленой полянке, на фоне деревьев, в сценических сарафанах. Эта запись позволяет видеть песню в движении: хождение парами, создание цепочки и т.д. Равным образом в исполнении этого же коллектива представлена песня «Обойду ли я кругом города». Этот материал является видеоиллюстрацией к знаменитым пинежским «метищам» — летним гуляниям, описанным экспедицией Гос. института истории искусств 1927 г.³ В видеоматериалах имеется также запись свадебной песни о «вине» невесты («Нина, ты, Нинушка, да ты сама до большой доросла») — вариант, записанный от женщин д. Ваймуша.

Фольклористов могут заинтересовать также видеозаписи с исполнением сказок. От жительницы д. Кеврола Л.А. Смоленской в 2003 г. была записана сказка анекдотического характера «Про Иванушку-дурочка». Укажем, что видеозапись — это повторный материал. Впервые собиратели встретились со сказочницей в 1996 г., и первый вариант этой же сказки уже опубликован в сборнике Н.В. Дранниковой «Архангельские сказки»⁴. Вторая сказка Л.А. Смоленской — «Марлехтеньюшка» — в варианте, записанном от ее матери А.М. Хрипуновой в 1979 г., также представлена в названном сборнике. Подчеркнем, что видеозаписи сказок от Л.А. Смоленской и М.В. Козьминой из д. Большое Кротово интересны, без сомнения, не очередными вариантами известных сюжетов, а возможностью изучения мимики, жеста, интонаций народных сказочниц.

Примечания

¹ См.: Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. № 236.

² Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970—1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. № 22.

³ Кнатиц Е.Э. «Метище» — праздничное гуляние в Пинежском районе // Искусство Севера. Вып. 2: Пинежско-Мезенская экспедиция. Л., 1928. (Крестьянское искусство СССР: Сборник секции Крестьянского искусства Комитета социологического изучения искусств). С. 201—234.

⁴ Архангельские сказки: Из материалов Лаборатории фольклора Поморского университета / Сост. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2002. № 61.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)



Экспедиция Фольклорно-этнографического центра и Санкт-Петербургской гос. консерватории. Т.Б. Буравская, 1911 г.р., и А.В. Мамнева, 1920 г.р., из с. Любавичи Руднянского р-на Смоленской обл. показывают собирателям (А.М. Мехнецов, Г.В. Лобкова, Е.С. Редькова, Ю.Ю. Толстикова), как они рядились «цыганами» на «Купальню» (вечером накануне Ивана Купалы). 1998 г. Фото Г.В. Лобковой



Шествие с пляской во время Всероссийской творческой мастерской «Фольклор и молодежь». Крайний слева — А.М. Мехнецов. 2004 г.



Хоровод во время XV Всероссийской творческой мастерской «Фольклор и молодежь». Великий Устюг. 2008 г.

В этом номере «Живой старины» мы впервые обращаемся к теме народного танца. Рубрика «Хореография и фольклор» открывается статьей видного российского этномузыковеда А.М. Мехнецова (1936—2008).



Хоровод на Красную Горку. Фольклорный ансамбль Санкт-Петербургской гос. консерватории (руководитель — А.М. Мехнецов). Санкт-Петербург. 2006 г. Фото А. Клещева



Шествие. Этнографический коллектив из д. Пожарище Вологодской обл. Гуляние на набережной р. Сухоны во время XV Всероссийской творческой мастерской «Фольклор и молодежь». Великий Устюг. 2008 г. Фото Г.В. Лобковой

Журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» и другие издания Центра русского фольклора можно приобрести в Центре (Москва, Турчанинов пер., 6; тел.: (499) 245-22-05; E-mail: crf@inbox.ru), а также в магазинах: «Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru); «Гнозис» (Москва, Zubовский проезд, 2, стр. 1; тел.: (499) 255-77-57; E-mail: gnosis@pochta.ru); Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

Внимание!

Уважаемые читатели!

С 1-го полугодия 2010 года
подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»
принимается в отделениях связи
по Объединенному каталогу
«Пресса России»
Подписной индекс **45355**

Для зарубежных читателей
подписка оформляется
в ЗАО «МК-Периодика»
E-mail: info@periodicals.ru
Internet: <http://www.periodicals.ru>



В следующих номерах:

С.В. Федорова
(Петрозаводск)
*Фольклорно-этнографические
материалы на страницах
олонецких газет*

Л.Н. Виноградова
(Москва)
*Мифологические существа,
наказывающие за прядение*

Г.П. Христова
(Воронеж)
*Свадебный обряд украинцев
воронежских сел*

Е.Е. Левкиевская
(Москва)
*Полесские поверья
о некрещеных детях
на общеславянском фоне*

Е.М. Боганева
(Минск, Белоруссия)
*«Харошыя были людзи,
толька их не видзеў ніхто...»*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника