

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1 '2010

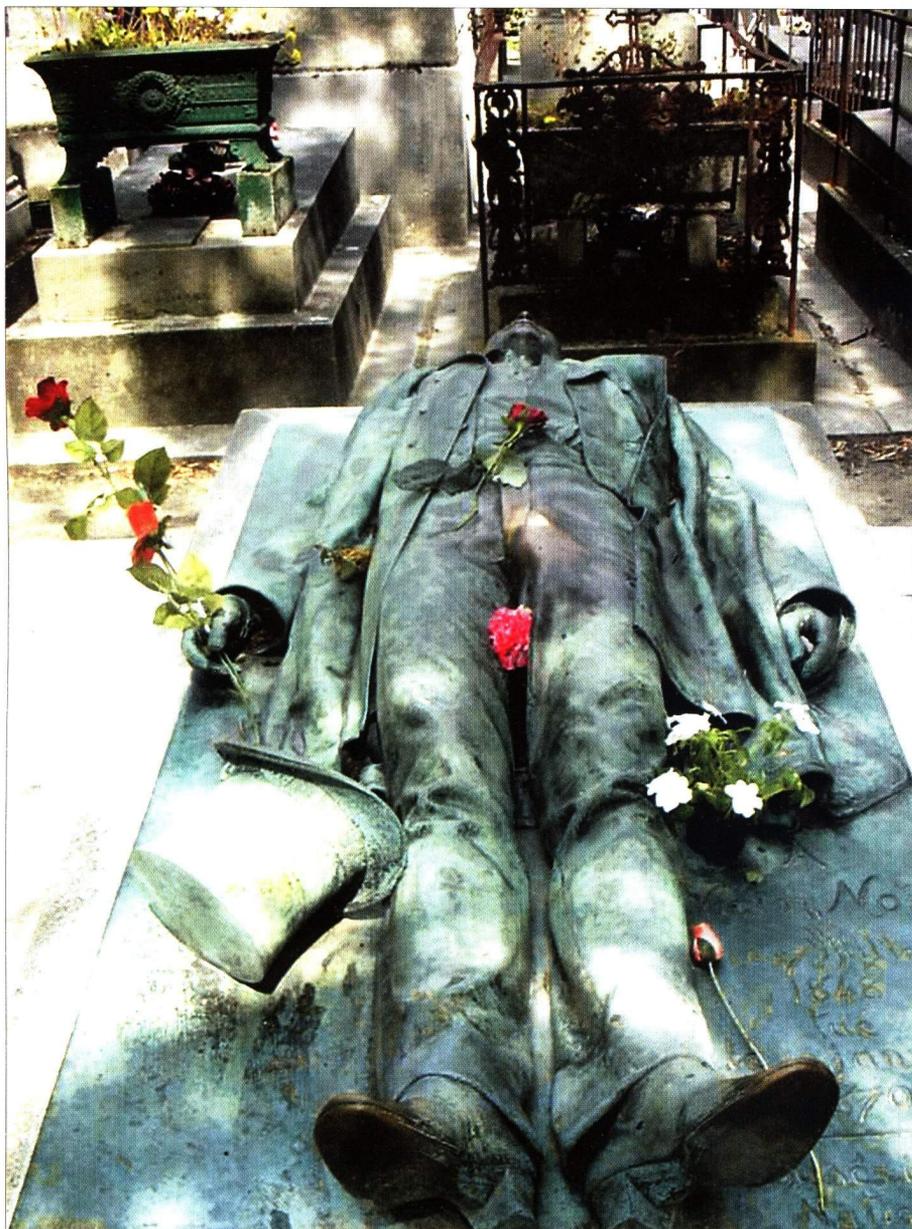
Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Приблизительно с 1960-х гг. в Париже на кладбище Пер-Лашез существует своеобразный культ, связанный со скульптурой на могиле жившего в XIX в. журналиста Виктора Нуара. Скульптуру натирают в определенных местах, что, согласно поверью, способствует исполнению желаний. Особенности этого культа, а также его происхождение рассматриваются в статье М.А. Грива (с. 37—39).



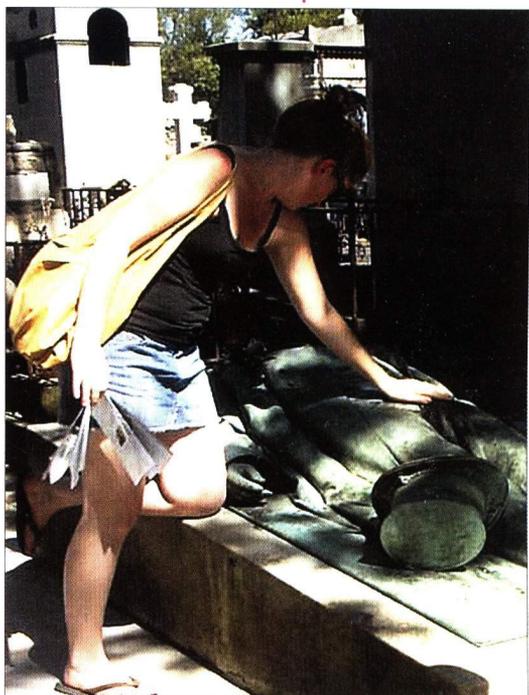
Части скульптуры, которые регулярно натираются посетителями. Октябрь 2005 г.



Цветы оставляют чаще всего в шляпе, между ног или в руках скульптуры. Май 2006 г.



Фото М.А. Грива



Считается, что нужно загадать желание и потереть гюльфик Виктора Нуара, тогда оно сбудется. Июнь 2006 г. →

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(65)2010

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклораОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 годуРуководитель 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:

Н.А. Пивоварова

Зав. сектором производства и реализации:

Э.Р. Жукова

Издание осуществлено при финансовой поддержке

Министерства культуры Российской Федерации

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 24.02.2010. Формат 60×90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.

Тираж 3000 экз. Заказ 27. 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», 2010

На 1-й стр. обложки: Старообрядческий на-

ставник Михаил Родионович Акимов, 1924 г.р.

(с. Белогорное Саратовской обл., бывшая

Самодуровка), с кадилницей

На 4-й стр. обложки: Наперный крест из

погребения архиепископа Никифора Феотки

(1731—1800) после первичной реставрации

СОДЕРЖАНИЕ

«НАИВНАЯ» ФОЛЬКЛОРИСТИКА

- О.Р. Николаева. Наивная фольклористика: типы, формы, функции 2
- С.В. Фёдорова. Фольклорно-этнографические материалы на страницах олонецких газет XIX — начала XX в. 6
- К.Е. Коренева. Собрание нижегородских частушек 1920—1930-х гг. (коллекция И.И. Тимины) 9
- А.Н. Власов, М.В. Ахметова. Тимофей Васильевич Ажгибков: портрет локального бытописателя 13
- «Рассказы бабушки Вари» (из записок Т.В. Ажгибкова). Публикация М.В. Ахметовой, А.Н. Власова 16
- А.Б. Мороз. «Старинные слова» в школьной тетрадке 19
- «Страшные истории», записанные школьницей. Публикация Т.Г. Ваулиной, Н.М. Якубовой 22

КЛАДБИЩЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

- А.М. Карвалейру, М.Г. Матлин. Современные кладбища Ульяновской области 23
- В.Е. Добровольская. «От мертвых с погосту гостинца не носят...» 27
- Д.В. Громов. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках 30
- Л.А. Беляев. Погребение церковного иерарха в московском Даниловом монастыре ... 33
- М.А. Грива. Культ могилы Виктора Нуара на парижском кладбище Пер-Лашез 37

СТАРООБРЯДЦЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

- Н.В. Свешникова, Т.Н. Медведева. Старообрядцы Самодуровки (Саратовская область) 40
- Р. Моррис, Т.Б. Моррис (Юмсунова). Русские староверы на Аляске 43
- Л.В. Хирьянова. «Нам с вами нельзя вместе молиться...» 46
- О.Б. Христофорова. «Страх и насада — напраслиная смерть...» 49

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- Вятские песни из архива РГО, записанные Н.А. Добротворским. Предисловие, публикация и примечания В.А. Поздеева 52
- По следам экспедиции Е.Э. Линёвой на Устю. Предисловие, публикация и примечания В.И. Щипина 55

ЭКСПЕДИЦИИ

- Т.С. Канева, Е.В. Прокуратова. Цилемские экспедиции Сыктывкарского государственного университета 2007—2008 гг. 58
- Рассказы цилемских старообрядцев. Публикация Ю.Н. Ильиной, Т.С. Каневой, Е.В. Прокуратовой 59

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т.Г. Иванова. Обзор диска, посвященного К.В. Чистову 62
- М.Д. Алексеевский. «Простой труженник» этнографии П.В. Иванов и его работы 64
- Н.О. Кононенко. Журнал «Folklorica» 2008 года 66
- А.В. Пигин. Книга о народных житиях севернорусских святых 67
- О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 69

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Алла Васильевна Кулагина 70

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Е.Н. Дувакин. Международная школа «Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новообразования» 71
- О.В. Трефилова. Старообрядцы в иноэтничном окружении 72

О.Р. НИКОЛАЕВ

НАИВНАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА: ТИПЫ, ФОРМЫ, ФУНКЦИИ

Понятие «наивная(ое) фольклористика/этнография/народоведение»¹ целесообразно возникает в потоке характерных для последних десятилетий открытий различных «наивных» феноменов культуры: «наивное письмо», «наивная литература», «наивное краеведение», «наивная визуальная этнография» [4], «наивная юриспруденция» (см. [3]), даже «наивная энциклопедистика» [6. С. 57—58]. Очевидно, на очереди «наивная метеорология» (количество дневников погоды явно об этом свидетельствует), «наивная медицина», «наивное богословие», «наивная экономика», «наивный дизайн» и т.д. Логика этого процесса более чем естественна: огромный материк «наивной культуры» оказывался вне поля зрения науки, зависая между сферой профессионализма и народной (традиционной) культурой. Тем более что существование последней в своих классических формах достаточно проблематично для настоящего времени.

Наивная фольклористика (далее — НФ) в этом контексте занимает как бы привилегированное положение, возникая как отражение профессионального исследовательского (прежде всего собирательского) дискурса по отношению к народной культуре. Впрочем, результаты деятельности наивных собирателей или принимаются за адекватные, достойные профессиональной сферы записи, или ригористически отрицаются специалистами как научно ценный источник.

На каких основаниях можно выделить область НФ в огромном пространстве наивного письма? Во-первых, к области НФ относятся описанные явления традиционной культуры, согласно научной традиции (инерции) признанные предметом изучения фольклористики и этнографии в их классическом понимании. Во-вторых, количество этих текстов должно быть достаточно репрезентативным, с точки зрения фольклориста-профессионала, чтобы претендовать на статус собрания, свода. В-третьих, они должны иметь самостоятельное значение как совокупность текстов или этнографических описаний, моделирующих определенную культурную реальность, а не быть полностью функционально подчиненными (дневнику или жизнеописанию).

Принципы распознавания наивного собирательского дискурса вполне понятны. Прежде всего это несоответствие записей научным требованиям. В профессиональном собирательском дискурсе всегда имплицитно присутствует позиция верификации, хотя бы в императиве паспортизации текста. Наивный собиратель если и включает определенную рефлексию, то делает это несистемно. Конечно, в данном случае речь не идет об определении профессионализма по институциональной принадлежности. Истории отечественной фольклористики известно достаточно примеров «профессиональной» работы собирателей, не имевших ни соответствующего образования, ни статуса. Противоположных примеров еще больше. Но если непрофессиональная полевая работа специалиста свидетельствует о его низкой квалификации, то подобные же симптомы в работе собирателя-дилетанта будут идентифицироваться как специфические особенности НФ. Одним из признаков наивного собирательского дискурса является и вторжение

«наивного письма» (несоответствие нормам литературного языка) в описание и в саму запись².

Можно выделить три формы собирательства, в которых так или иначе проявляется феномен НФ.

1. «Корреспондентская письменность»: материалы собирателей-корреспондентов, записанные по программам различных научных организаций (Русское географическое общество, Этнографическое бюро Тенишева, губернские краеведческие музеи и т.д.). Немало таких записей может быть идентифицировано как «наивные». К этой сфере примыкают и самостоятельные собирательские записи, сделанные с ориентацией на научные образцы. Для «корреспондентской словесности» характерно доминирование научных функций, хотя в случае «наивных» записей они реализуются непрофессионально.

2. Собирательский дилетантизм. Этот тип культурной практики подчинен решению ненаучных (или квазинаучных) задач. Так, для советского времени характерно собирательство в рамках художественной самодеятельности (с целью использования их в работе коллективов) и в рамках деятельности школьных краеведческих кружков. При этом если в 1920-е гг. (до разгрома краеведения в 1929 г.) оно выполнялось в соответствии с научными программами областных институтов краеведения, то в более позднее время чаще преследовало образовательно-воспитательные задачи. Официальное советское краеведение, в общем-то недолюбивавшее традиционную культуру, тем не менее иногда занималось собирательской деятельностью в соответствии с идеологическими установками.

Есть и особые случаи собирательского дилетантизма. Показателен «творческий путь» А.Я. Мошкина (1951 г.р., с. Алтай Кондинского р-на Ханты-Мансийского АО). Начиная Мошкин в юности с поэтических опытов. Впоследствии он коллекционировал пословицы (в его собрании около 2500 единиц)³, записывал местные предания, мифологические рассказы, прозвища, байки и истории. Если как паремиолог Мошкин близок к наивным коллекционерам (см. ниже), то его записи локального фольклора сделаны с иной целью. В 1980-е гг. Алексей Яковлевич пробовал свои силы в «деревенской» прозе, фольклор собирался как материал для творческой работы (феномен «писательского собирательства»). После перерыва в письменной деятельности (Мошкин освоил косторезное ремесло) Алексей Яковлевич с 1998 г. ведет дневники «промыслового» (охотничье-рыболовного) типа.

Сфера собирательского дилетантизма подпадает под наивный фольклористический дискурс не целиком, а лишь в определенной (но достаточно значительной) степени.

3. Народная письменность. При всем внутреннем разнообразии этой формы ей присущ один общий признак — неофициальный характер, т.е. имплицитность функций, не направленных на реализацию в какой-либо профессиональной сфере. Феномен НФ «всплывает» в разных областях народной письменности, кроме того, он соседствует как с письменными формами бытования традиционного фольклора (сборники заговоров, народных молитв и т.д.), так и с различными явлениями письменного фольклора (например, альбомами).

Область коллекционной письменности

В народной письменности XX в. отчетливо выделяется «коллекционный» пласт. Коллекционировались песни, афоризмы, кулинарные рецепты, сведения по народной медицине, советы по приусадебному хозяйству и рукоделию, разного рода занимательные факты (публиковавшиеся под влиянием распространенной в научно-популярной периодике формулы: «А знаете ли вы, что...?») и т.д. Культурной подоплекой коллекционного бума было малое количество специализированных изданий по этим сферам, да и вообще их периферийный статус в системе советских культурных ценностей. Простому человеку приходилось обрабатывать огромные массивы периодических изданий (газет, журналов, отрывных календарей), чтобы составлять для себя разного рода «подручные энциклопедии».

В этих «сводах знаний» встречается и ценный с точки зрения фольклористики материал: среди выписанных из календарей примет, обычаев, паремий могут затесаться и пришедшие из локального сообщества, к которому принадлежал составитель. Собственно к НФ в области коллекционной письменности относятся песенные и пословичные ее пласты.

Коллекционирование песен, очевидно, восходит к альбомной письменности. Песенники-альбомы обладают особой функциональной природой: «Многие составители таких песенников вообще не поют. <...> Это своего рода фетишизм в собирании текстов — бессистемное коллекционирование» [1. С. 531—532]. У этого «фетишизма» все-таки есть культурные функции, но они не связаны с прагматикой исполнения песен. В песенниках, сохраняющих приметы альбомного жанра, тексты приобретают конкретные привязки к пространству, времени, людям из окружения составителя — песни дарятся или записываются «на память». Так, например, в альбоме В.А. Атанова (1950; Магнитогорск), практически полностью составленном из песен, почти каждый текст сопровождается мемориальной записью, например: «Память города Магнитогорска. Правый берег Урала. 2ой квартал. Дом. 19 2ой этаж комната 29. Писал Атанов Василий Андреевич. В Пятницу в 12 часов ночи. Буду помнить молодость. 17 ноября 1950 года [Подпись]»⁴. В песенниках-альбомах происходит своего рода «мемориализация» песни: записать песню, чтобы не забыть момент жизни [8].

Когда коллекционная функция берет верх над мемориальной, песенники начинают разрастаться и множиться, превращаясь в рукописные собрания и явно приобретаю черты феномена наивного собирательства. В экспедиции Магнитогорского университета летом 2009 г. в г. Верхнеуральске был найден песенный свод Валерии Александровны Каукиной (1936 г.р.). Коллекция начала формироваться в 1956 г. с традиционного девичьего альбома и сейчас состоит из 7-8 объемных рукописных песенников. Кстати, свою роль сыграла и профессия Каукиной: она всю жизнь работала киномехаником, значительную часть ее собрания составили песни из кинофильмов⁵. В наивных песенных коллекциях не столь часто встречаются традиционные народные тексты, зато это уникальный источник по истории городской песни и массового песенного кругозора.

Особое место в наивных коллекционных практиках занимают паремии. Многие «классические» рукописные сборники пословиц XVIII—XIX вв. также имеют отношение к НФ. «Наивные паремиологи» советской эпохи практически не попадают в поле зрения исследователей, а если и попадают, то зачастую получают нелестные характеристики. Причины такого игнорирования огромнейшего массива собранных паремий (некоторые коллекции насчитывают тысячи и десятки тысяч единиц) восходят к специфическим стратегиям и методам работы «наивных паремиологов»:

1. Коллекционеры не ограничиваются пословицами и поговорками и включают в свои собрания не только другие малые фольклорные жанры (загадки, присловья и т.д.), что делал и В.И. Даль, но и авторские афоризмы, цитаты из песен и стихов и т.д. — в общем, всё, что, на их взгляд, обладает значимостью «высказывания».

2. В отличие от профессиональных собирателей, коллекционеры не проводят границы между устными и книжными источниками. Пословица, выписанная из издания «Пословиц русского народа», соседствует с поговоркой, услышанной в своей деревне, с советским газетным клише и с афоризмом какого-нибудь великого человека, найденным на листочке отрывного календаря (листочек, впрочем, может быть просто вклеен).

3. Принципы записи материала разнообразны. Пословица или афоризм могут получать продолжение от коллекционера, зачастую полемического характера; автор может создавать собственные афоризмы. Так, например, К.М. Корепанов (с. Самарово, Ханты-Мансийский АО) часто в своем собрании создает такого рода паремийные «коллажи»: «Как в песне догорай моя лучина... Зубы на полку, мысли в засолку. Язык на замок. При пожаре дом настежь. Перед смертью душу наружу. Видно так оно и бывает? в жизни человека»⁶. Кроме того, «наивные паремиологи» используют все возможные в науке (и невозможные в ней) способы систематизации: по алфавиту, тематические, по хронологии записи, в числовом порядке и т.д.

Уже упомянутый К.М. Корепанов — наивный коллекционер-паремиолог классического образца. Практически всю жизнь он составлял своеобразную паремиологическую энциклопедию; в ней насчитывается около 15 тетрадей, озаглавленных (с вариантами) таким образом: «Сборник №... народных пословиц, поговорок, афоризм-стихов, исторических цитат Корепанова Кузьмы Матвеевича». Записи пронумерованы сквозным образом через все «сборники». Кроме того, все записи расположены в хронологическом порядке. В составе свода разнообразные паремии (афоризмы, пословицы, загадки и др.); статьи и стихи из газет, переписанные часто целиком; нравоучительные рассуждения; стихи собственного сочинения; цитаты и т.д. Встречаются и тексты современного фольклора (также в основном паремийной природы) явно из устного бытования: «Улетели в Америку. <...> 4 Насти для сласти! 4 грузина для постройки магазинов! 4 хохла для продажи барахла! 4 татарина вместо Гагарина! 1 мудака просто так. 8 блядей — разводите людей!?!...»

Некоторые собирательские практики Корепанова выглядят уникальными. Например, он коллекционирует своих исторических и литературных тезок. В их число попадают «комендинер» Льва Толстого; Кузьма в пословицах; председатель колхоза в Минской обл.; Козьма Прутков и даже ефрейтор Кузьмич из пьесы, услышанной по радио. В этом же ряду и поэтические псевдонимы Корепанова: «бедной Кузьма», «дед Кузьма». При всей странности подобное коллекционирование по сути основывается на существующей в повседневности практике — «собирать» в памяти (чаще неосознанно) тезок.

Даже если область наивной паремиологии не добавит впечатляющего количества новых текстов в русский пословичный фонд, то материала, позволяющего судить о паремийном кругозоре, свойствах «провербиального пространства», риторических стратегиях и тактиках, в наивных собраниях можно найти с избытком. Кстати, в коллекциях наивных паремиологов имплицитно присутствует и метапозиция — своеобразная «теория» риторического поведения, подразумевающая создание терминологии. Чего стоит, например, термин Корепанова — «афоризм-стихи», который буквально просится в научный оборот.

Область наивного краеведения

В данном случае определение «наивный» звучит относительно. Скорее идеологически ангажированный дискурс советского краеведения на фоне изысканий краеведов-дилетантов обладает какой-то чудовищной наивностью, хотя бы в его фундаментальной установке: история существует только в официально документированной форме. Наивные краеведы, а скорее «локальные бытописатели», зачастую методологически переросли официальное краеведение (не слишком изменившееся с советской эпохи). Если не теоретически, то практически многие краеведы-любители используют в своих изысканиях методы чуть ли не самых современных научных направлений — «микроистории», истории повседневности, истории ландшафта, социальной истории локального сообщества и т.д.

Принцип «тотального» описания локальной истории ведет к тому, что в собранных наивными краеведами материалах можно найти немало ценных (а иногда бесценных) этнографических и фольклористических сведений. К сожалению, эта область народной письменности слишком плохо изучена: официально признанное краеведческое сообщество недолюбливает «локальных бытописателей», а в экспедициях слишком сложно работать с огромными собраниями, накопленными наивными краеведами.

Пока невозможно говорить о типологии наивно-краеведческих практик, поэтому ограничусь двумя красноречивыми примерами локальных бытописателей, каждый из которых своим путем вышел на уровень формирования локальных энциклопедических сводов.

Федор Алексеевич Рочев (1928 г.р., с. Мужы Шурьшкарского р-на Ямало-Ненецкого АО) — классический «локальный архивариус». Им сформирован огромный личный архив по истории села: систематизированный свод вырезок из местных газет, выписки из дореволюционных документов по истории родов и семей, большая коллекция фотографий. Ф.А. Рочев (в отличие от местного краеведческого музея, как и практически всех музеев России) сохранил полуофициальные (не подлежащие сдаче в государственные архивы) части архивов местных организаций и учреждений⁷: профкома, партбюро и др.

Последние годы Рочев ведет дневник, фиксирующий историю повседневности села. С 1989 г. он пишет книгу воспоминаний, в которой документальные сведения (извлеченные из личного архива!) сочетаются с этнографическими описаниями, фольклорными текстами, локальными «историями» и байками. Уникален свод бытовых имен и прозвищ жителей села (в основном коми-зырян) — около 70 единиц.

Николай Леонидович Пластинин (1955 г.р., с. Реполово, Ханты-Мансийский АО) с начала 1980-х гг. живет в с. Локосово того же округа. Около 15 лет назад Пластинин (образование — лесотехнический техникум) начал заниматься историей родного села. Он разработал свою программу исследований, причем вполне квалифицированно. В ней более 50 вопросов. Программа была разослана жителям и уроженцам Реполова. В каждом письме содержится просьба поделиться известными адресату координатами реполовцев. Сейчас сеть корреспондентов Пластинина насчитывает более 40 человек. Параллельно Пластинин выявлял сведения по истории Реполова в местной периодике. В результате возникло немало материала, требующего обработки. Н.Л. Пластинин изобрел свои принципы систематизации (даже с шифрами!). Материалы сшивались в «блокноты»; к каждому письму прилагался конверт, в котором оно пришло. На следующем этапе материалы систематизировались тематически, тексты рукописей при этом переписывались с указанием источника.

Результаты своих изысканий Пластинин хочет свести в некие обобщающие, универсальные по содержанию книги; эта

тенденция вообще характерна для наивных историков. Одну он уже закончил — «Родословную Пластинина Николая Леонидовича». Это исчерпывающий на сегодняшний момент (хотя материалы продолжают поступать) свод сведений по истории старожильческого рода Пластининых. Вторая книга — это «Энциклопедия села Реполова». Над ней сейчас и работает Николай Леонидович. Он служит лесным пожарным: зимой он свободен, и всё время может отдавать книге. Пластинин вносит в свою энциклопедию самые разнообразные сведения о Реполове (статьи о каждом старом доме в селе, об инвентаре, утвари, праздниках, личных документах, например паспорте). Как будто изучив труды современных теоретиков «микроистории», он вводит в свою энциклопедию статьи: «перенесение останков борцов за установление Советской власти»; «премии за истребление волков», «массовая заготовка крысы» и т.д. И в каждом случае информация сопровождается конкретными «историями» из жизни деревни. В своей энциклопедии он указывает более 60 прозвищ (с объяснениями и байками) реполовских жителей, практически полностью восстанавливая систему «уличных» имен села 1920—1930-х гг., а значит, и систему деревенских репутаций. Следующий замысел Пластинина — «Хроника села Реполова».

Область жизнеописательной письменности

Жизнеописание — самая очевидная форма народной письменности, потому и введенная ранее других в научный оборот. Рукописи крестьянских жизнеописаний не просто изобилуют сведениями из области традиционной культуры, особенно если авторы текстов выросли в дореволюционное время, принадлежат к традиционной крестьянской культуре и учились лишь в церковно-приходской школе. Этнографическая реальность явно осознается авторами как одна из наиболее значимых составляющих собственной жизненной истории. В жизнеописаниях поколений, выросших в советское время и получивших деэтнографизированное образование в средней школе, это встречается в меньшей степени.

Так, описание «кризисов» (рождение, свадьба, смерть) авторы всегда дают с подробным перечислением обрядовых действий, с включением текстов песен и причитаний, с детальной фиксацией ритуального поведения. Можно говорить об особом «ритуальном дискурсе» наивной литературы. В рукописи «Жизнь и прохождении вкратце Алексея Васильевича Чопорова Рождения 1884 года 12 февраля»⁸ описание свадеб и похорон занимает доминирующее положение. Ритуальная информация оказывается значимее для моделирования своей судьбы, чем событийная.

Включение в наивное жизнеописание бытописательского дискурса вызывает появление обстоятельных описаний календарной обрядности и т.д. В жизнеописании Федора Алексеевича Виноградова (1896—1987), моего дедушки по материнской линии, ритуальный дискурс господствует в пространстве бытописания. В опубликованной части рукописи [2] крестьянский любовный быт дан прежде всего через описание праздничных гуляний молодежи, ярмарок, любовного этикета.

Несколько лет тому назад в бумагах деда (он тоже хранил архив колхоза, в котором работал счетоводом в конце 1940-х — 1950-е гг.) я обнаружил несколько страничек с описанием смерти и похорон моей бабушки, Ефросиньи Михайловны Виноградовой (1985). Текст явно был написан специально, не для включения в жизнеописание и, очевидно, задолго до него и начинался весьма красноречиво: «Справка пожизненно на память детям, Богу душу от дала наша родная мама Ефросинья Михаловна скончалас 23го марта на 82 году жизни». Существование подобных текстов говорит об особой (не только

мемориальной, но и ритуальной) значимости описания обряда. Ср. особый тип писем с описанием смерти и похорон, широко распространенный в свое время у старшего поколения.

Функцию жизнеописания могут выполнять и записи собственного песенного репертуара, сделанные не внутри потока повседневности, а в ретроспективе. Подобные сборники составляются с целью описать — сохранить — передать память о прожитой жизни. Мы здесь сталкиваемся с явлением «нарративизации» песни: записать песню, чтобы описать жизнь.

Примером является хранящаяся в семейном архиве (пос. Питлярь, Ямало-Ненецкий АО) рукопись Евгения Исааковича Михайлова (1911—1999) с записями частушек (113 единиц) [5]. Семья Михайловых была раскулачена и выслана на север из Курганской обл. в 1929 г. Рукопись была составлена, очевидно, в 1990-е гг., когда Е.И. Михайлов обрел внутреннее право на воспоминания, которого (как раскулаченный) был лишен в советское время. В целом эта «частушечная» рукопись может рассматриваться как единая «лирическая книга», воплощающая универсум переживаний русского крестьянина XX в.

В состав устных воспоминаний ветерана войны Николая Ивановича Кистина⁹ (с. Болчары, Ханты-Мансийский АО) входил любопытный текст — своего рода коллаж из 7 фронтовых песен. Они исполнялись им не как песни и даже не как стихи, а как поток ритмизованной речи. На вопрос, им ли лично сочинены эти тексты, бывший танкист ответа дать не мог: то ли сам сочинил, то ли все пели. Оказалось, что все записанные от него песни — фольклорного происхождения и были широко распространены на фронте. Просто Кистин часто вставлял в тексты реалии своей военной биографии или приурочивал песни к событиям своей жизни. Николай Иванович подобную «композицию» с вариациями исполняет ежегодно в День Победы на общем празднике в своем селе. Озаглавлена она им «Судьба танкиста». Вопрос авторского права решается им просто: «Раз судьба солдата — вот и моя судьба такая...» [8].

Сходные явления можно обнаружить и в наивной паремийной письменности. Рукописный сборник паремий может сыграть роль жизнеописания, если он построен как единый текст — по аналогии с «потокотом переживаний» в народной лирике. Типологически такие тексты напоминают, например, «Моление» Даниила Заточника (о существовании которого «наивные паремииологи», естественно, не подозревают). Такова, например, пословичная рукопись Николая Ивановича Сизова (1891 — не ранее 1976), уроженца с. Потыма Карсунского р-на Симбирской губ. (ныне Ульяновской обл.) [7]: «1971 год от 1917 года Воспоминания деда [нрзб.] Загадки — и пословицы но родной». Вспоминать жизнь через народные пословицы и загадки Н.И. Сизов начинает так: «1 Век прожить — не поле перейти / 2 Век к концу клонится / 3 А пословица народная не сломится / 4 в Девятнадцатом веки шла молва / Говорилось что вот ностанит / Двдцатой век — будет все на низнанку — / Правда будет хороша а счастья лучши / Счастья сама собой не приходит / А в народи говорились говорилось / Что вот уменя сосед — сам спит / А счастья ему [катится. — *надпис.*] <подвотню> от / неродись хорош непригож а счастливой / В народе такой порядок. — Что можно / А что делать нельзя закон — / да что ж нельзя да вот что / железо есть нельзя да / А на небо лезть можно скажи / Ат — годайка — говорит смело / что железо ест Безубов. Огонь».

В сфере собственно народной письменности наивно-фольклористический дискурс возникает спонтанно, вне зависимости от внеположных функций (как в «корреспондентской письменности» и собирательском дилетантизме). Очевидно, действуют какие-то глубинные механизмы наивных письменных

практик, выявить и изучить которые — дело будущего. Вполне возможно, что ожидаемые открытия позволят иначе взглянуть не только на проблему взаимоотношения фольклора и литературы, письменных практик и культурной реальности, но и на теорию словесности в целом.

Примечания

¹ Далее термин «наивная фольклористика» используется в широком понимании — как синоним термина «наивное народное ведение».

² От НФ необходимо отличать обширную сферу «псевдонародоведческой» словесности, зависящей в первую очередь не от научного дискурса, а от господствующих литературных, публицистических, краеведческих норм и канонов. Это вполне профессиональные (но не с точки зрения науки) описания в псевдонародном стиле фольклорных и этнографических фактов, будь то «романтизированные» (в духе раннего Гоголя) описания народных обычаев в XIX в., научно-популярные сборники местных легенд и преданий советского времени или современные мистификации народных заговоров для оккультно-эзотерических изданий.

³ Частное собрание паремий Алексея Яковлевича Мошкина // Фольклор и постфольклор: Структура, типология, семиотика (<http://www.ruthenia.ru/folklore/moshkin1.htm>).

⁴ Альбом Василия Андреевича Атанова: Рукопись (Архив лаборатории народной культуры Магнитогорского гос. ун-та). Здесь и далее при цитировании источников сохранены орфография и пунктуация оригиналов.

⁵ Это тоже примета советского времени: подобные песни, несмотря на свою популярность, редко исполнялись на эстраде и еще реже издавались в официальных песенниках. Правда, журналы типа «Крестьянка» и «Работница» печатали тексты особо популярных песен (с нотами), соответственно, эти странички и вырезались для коллекций. В.А. Каукиной было проще — она списывала песни с киноэкрана.

⁶ Архив Кузьмы Матвеевича Корепанова (1976—1980-е гг.) (домашний архив Г.К. Корепановой, Ханты-Мансийск).

⁷ Этот материал уникален для построения истории повседневности советской эпохи, что хорошо показала А.Н. Кушкова [3]. К сожалению, большинство подобных архивов в России безвозвратно утрачено.

⁸ Выражаю благодарность А.П. Минаевой, любезно предоставившей мне этот текст для работы.

⁹ Воспоминания Н.И. Кистина записывались в 2005 г.

Литература

1. Башарин А. С. Городская песня // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 503—533.
2. Виноградов Ф.А. «Ну теперь, барышни, пройдемте по гуляню...» / Публикация О.Р. Николаева // ЖС. 2000. № 4. С. 4—7.
3. Кушкова А.Н. «Прошу суд товарищески привлечь ответственности»: сельские жители пишут в товарищеский суд (по материалам 1964—1982 гг. и современным полевым записям) // АБ—60: Сб. ст. к 60-летию А.К. Байбурина. СПб., 2007. С. 406—420.
4. Лопатина В.В., Николаев О.Р. Жизнь омских крестьян 1920—1940-х годов в рисунках С.В. Вахрамеева: К вопросу о наивной визуальной этнографии // Славянский ход — 2008. Ханты-Мансийск; СПб., 2009.
5. Николаев О.Р. Культурное наследие спецпереселенцев: памятники письменности семьи Михайловых (поселок Питлярь, Ямало-Ненецкий автономный округ) // Славянский ход 1991—2002. Материалы и исследования. Вып. 1. Сургут; Ханты-Мансийск, 2004. С. 243—277.
6. Николаев О.Р. Философы из Локосова. Часть вторая: Леониды // Полярная сова. 2007. № 3. С. 54—59.
7. Николаев О.Р. «Магия» народного рационализма: о методах «наивной» паремииологии (в печати).
8. Николаев О.Р. Пространство и время песенной жизни (по материалам бытовой письменности XX века) // Восток—Запад в пространстве русской литературы фольклора: Материалы III междунар. конф. (заочной). Волгоград, 19 ноября 2008 г. Волгоград, 2009. С. 24—31.

С.В. ФЁДОРОВА

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ НА СТРАНИЦАХ ОЛОНЕЦКИХ ГАЗЕТ XIX — НАЧАЛА XX В.

Памяти Регины Борисовны Калашиковой

Хотя дореволюционная периодика Олонецкой губ. изобиловала фольклорно-этнографическими материалами, ценность которых стала очевидной еще в XIX в., ее краеведческое направление в целом остается малоизученным. Введены в научный оборот и до сих пор востребованы статьи, опубликованные в газете «Олонецкие губернские ведомости» (далее ОГВ), помимо которой существовал еще целый ряд изданий: «Олонецкие епархиальные ведомости» (далее ОЕВ), «Олонецкая неделя», «Олонецкое утро», «Карельские известия», «Известия Общества изучения Олонецкой губернии» и др.¹ Все они выходили небольшим тиражом и являются теперь библиографической редкостью, что затрудняет их описание. Удобный библиографический указатель по данным изданиям отсутствует², хотя общее количество публикаций на фольклорно-этнографическую тематику в них исчисляется сотнями.

Благодаря трудам петрозаводских исследователей — прежде всего С.М. Лойтер, А.М. Пашкова и Р.Б. Калашиковой — определена роль, а иногда и воссоздан жизненный путь некоторых значимых фигур олонцкого краеведения: Т.В. Баландина, Ф.И. Дозе, К.М. Петрова, А.И. Иванова, И.И. Благовещенского, Н.Ф. Лескова, Н.С. Шайжина, Д.В. Островского, И.М. Дурова, а также священников — корреспондентов Русского географического общества (далее РГО)³. Но о многих и многих авторах фольклорно-этнографических публикаций нам пока не известно ничего, кроме их фамилии и сословной принадлежности, чина или профессии. Каждая пятая статья ОГВ анонимна, каждая десятая — подписана одной буквой, псевдонимом или инициалами, которые, наверное, никогда уже не будут расшифрованы⁴. Подготовка электронного переиздания более 600 статей, написанных неизвестными и малоизвестными ценителями народной культуры, побуждает нас еще раз обратиться к истории олонцкого краеведения и поделиться некоторыми наблюдениями. Не претендуя на полно-

ту обобщения, попытаемся очертить круг авторов, публиковавшихся в ОГВ и ОЕВ (двух основных газетах Олонецкой губ.), и охарактеризовать их работы.

Редакторы ОГВ, начиная с С.А. Равевского, на протяжении 80 лет существования газеты (1838—1917) неоднократно призывали своих читателей присылать для публикации фольклорные материалы и этнографические очерки, подчеркивая особую ценность записей, сделанных в глухих деревушках, в многочисленных «медвежьих углах» Олонецкой губернии. Первые статьи ОГВ на фольклорно-этнографическую тематику — публикации преданий о Петре Великом и описания уездных городков губернии и их истории — вышли в свет в 1838 г., и в дальнейшем с каждым годом (за редкими перебоями) количество таких статей возрастало, достигнув пика в 1870—1890-е гг. Если в 1860 г. редактор сетовал, что «из большей части уездных городов нашей губернии в течение 22-летнего издания местной губернской газеты не было сообщено ни от кого ни одного частного известия»⁵, то в 1902 г. корреспондентов неофициальной части ОГВ укоряли, что они «по большей части дожидаются исключительных и торжественных случаев для сообщения в газету» и «бытовые этнографические особенности разных местностей» не отмечаются в ней постоянно⁶. На данный момент нам известно более 500 статей ОГВ, представляющих интерес для этнографов и фольклористов.

Историческая ценность фольклорных материалов, видимо, была осознана намного раньше, чем художественная, поэтому излюбленным фольклорным жанром собирателей — авторов ОГВ и других местных периодических изданий — стало предание. Количество опубликованных преданий с трудом поддается учету, так как даже в статьях, не имеющих прямого отношения к этнографии и фольклору, иногда при характеристике села или деревни к месту и не к месту упоминается о первопоселенцах или об исторических личностях, побывавших там. Уважение к прошлому родного края, каким бы бедным и неразвитым он ни был, очевидно, с течением времени стало у корреспондентов правилом хорошего тона, знаком, который и в провинции

свидетельствовал о культурном уровне и образованности.

Еще одна разновидность фольклорно-этнографических публикаций, которая быстро прижилась и утвердилась на страницах местной периодики, — это описания приходских праздников, а также святок и масленицы. Подобных описаний было опубликовано около тридцати. Особенно любопытны повторяющиеся описания, сделанные в одном и том же населенном пункте. Больше всего таких повторений приходится на приходской праздник губернской столицы — на Петров день в Петрозаводске, сопровождавшийся ярмаркой и народным гулянием, на которое собирались так называемые «петровские гости» из окрестных сел и деревень. Эти описания позволяют проследить, как городская праздничная традиция постепенно очищалась от своей традиционно-сельской основы. В первой публикации о Петровом дне еще упоминаются «хороводы и игрища», начинавшиеся накануне праздника и продолжавшиеся всю ночь и следующий день⁷, а в последних общим местом становятся сожаления авторов об исчезающем женском народном костюме, которым всё реже можно любоваться на праздничной городской улице, и описание праздника сводится к перечислению «номеров» — развлечений, организованных в городском саду в пользу благотворительного общества, из коих самым эффектным признается фейерверк⁸.

В помощь авторам и в ОГВ, и в ОЕВ печатались программы для собирания этнографических сведений. «Программа исследования русской народности» РГО, разосланная по сельскими приходом, в течение нескольких десятилетий служила подробным планом для собирателей народной культуры и, очевидно, существенно облегчала задачу ее описания⁹. Всего в ОГВ и ОЕВ было опубликовано более 20 описаний различных приходов Олонецкой губ., некоторые объемом в несколько печатных листов¹⁰.

Кроме того, в ОГВ можно найти более 40 публикаций, включающих тексты мифологического содержания, как бытовавшие изустно (поверья и былички), так и рукописные (народные молитвы, отпуски для скота, заговоры, травники

и т.п.). В ОЕВ подобные статьи единичны и, как правило, проникнуты осуждающим пафосом¹¹. Страницы ОГВ хранят также описания семейных обрядов и тексты, их сопровождающие, причитания и песни, народные юридические обычаи и детские игры, тексты разных жанров речевого фольклора и, разумеется, эпическую поэзию¹². Этим публикаций хватало бы на целую хрестоматию севернорусского фольклора, в которой можно было бы представить практически все основные его жанры. Нельзя не отметить и высокий уровень многих статей, поднимавшийся подчас до научной полемики¹³.

Содержательность ОГВ на фоне ведомостей других губерний, их «статьи научного содержания» и «исследования жизни местного населения» были отмечены еще в XIX в.¹⁴ Этот своеобразный фольклорно-этнографический феномен ОГВ порожден несколькими причинами. Во-первых, его возникновение соотносится с общей тенденцией 1850—1860-х гг., когда пробуждение общественной жизни активизировало провинциальную губернскую прессу. Кроме того, на 1860—1890-е гг., когда ОГВ печатают больше всего материалов фольклорно-этнографического характера, приходится и открытие множества сельских школ, и таким образом существенно возрастает количество образованных людей в селах Олонецкой губ. Сельские учителя — это в большинстве случаев выпускники Олонецкой духовной семинарии¹⁵, в деятельности которой краеведение было одним из важнейших направлений¹⁶, как, впрочем, и в Петрозаводской мужской гимназии. На долю учителей (как сельских, так и городских) приходится почти треть всех фольклорно-этнографических публикаций ОГВ¹⁷. Именно учителями в основном были написаны те ценные и объемные статьи, которые продолжают по сей день активно использоваться в научных работах.

Краеведческий энтузиазм преподавателей гимназии и наставников семинарии, заразивший множество их учеников, возник не на пустом месте. Когда в 1860-е гг. за Олонецкой губ., имевшей репутацию «подстоличной Сибири», утвердилась слава «Исландии русского эпоса», фольклор, особенно эпический, стал предметом гордости олончан. Не случайно ОГВ десятилетиями кропотливо перепечатывали отзывы столичной прессы о выступлениях сказителей, решения о присуждении им медалей и пенсий, доклады об экспедициях и даже речи о былинах и причи-

таниях, произнесенные преподавателем словесности П.Т. Виноградовым перед учащимися петрозаводских гимназий¹⁸. Предметом для отдельной статьи могло стать возвращение сказителя из-за границы в родную губернию и даже высказанное им в случайном разговоре мнение по злободневным вопросам¹⁹. Несомненно, внимание к фольклорной тематике, уважение к носителям народной культуры и почтение, выражаемое ее исследователям, стимулировало грамотных людей собирать фольклор и публиковать свои записи.

Всего нам известно около 50 корреспондентов-учителей, из которых самыми активными авторами оказались Н.С. Шайжин, А.П. Минорский, А.М. Солнышкова, К.Ф. Филимонов, В. Ильинский, М.Д. Георгиевский. Перу выдающегося краеведа К.М. Петрова принадлежит не менее 40 статей²⁰. Работы многих олонечских учителей сопоставимы по качеству со статьями Г.И. Куликовского, А.П. Воронова, Е.М. Прилежаева и других исследователей Олонецкой губ., опубликовавших в ОГВ более 30 статей. Среди авторов ОГВ есть также врачи, чиновники, один купец и шестеро крестьян — волостных писарей. На долю этих авторов приходится более 20 публикаций. Около 40 авторов подписались только фамилией, и их социальное положение нам пока неизвестно.

Немалую роль в формировании краеведческой литературы сыграло и духовенство. В ОГВ статьи священников появлялись значительно реже, чем работы учителей, — их около 30, причем почти все авторы напечатали только по одной статье. В ОЕВ, выходящих на протяжении 20 лет (1898—1917), священники, дьяконы и даже псаломщики опубликовали более 80 статей, касающихся этнографии и фольклора, а учителя (в основном выпускники и наставники Олонецкой духовной семинарии) — около 20. Всего в олонечской периодике отмечено более 60 авторов — представителей духовенства. Их вклад в олонечское краеведение менее заметен, так как общим объемом их публикации значительно уступают статьям учителей. Но десятки работ олонечских священников (описания приходов, созданные в середине XIX в.) не опубликованы и хранятся в архиве РГО и отделе письменных источников Государственного исторического музея²¹, поэтому полностью объем трудов духовенства оценить сложно.

Впрочем, сопоставлять вклад в олонечскую краеведческую литературу духовенства и учительства и тем более противопоставлять эти две группы бес-

смысленно, их разделение достаточно условно. Учителя зачастую были выходцами из среды духовенства и сохраняли с ней крепкие связи — и родственные, и служебные. Так, известные краеведы учителя Н.Ф. Лесков и Н.С. Шайжин оба родились в семьях сельских служителей церкви, получили духовное образование (среднее — в Петрозаводске, высшее — в Петербурге) и работали в Олонецкой духовной семинарии и в Петрозаводском духовном училище²². А.В. Плотноков, описавший Лижемский приход, сперва был сельским учителем, а позднее был рукоположен в сан священника²³.

Однако нельзя не отметить, что среди опубликованных в ОГВ и ОЕВ статей работы учителей выделяются своим качеством, стремлением к точности и объективности. На страницах ОЕВ этнография играет трехстепенную роль; во многих статьях наблюдения и детали, представляющие сейчас интерес для исследователей, самими авторами, видимо, не оценивались как этнографические. Эти статьи — путевые очерки, созданные сельскими батюшками²⁴, отрывки из их дневников²⁵, рассказы о чудесах и паломничествах²⁶, многочисленные описания школьных «елок», проповеди, выписки из церковных летописей, заметки на злобу дня и даже материалы уголовного дела²⁷ — составляют основную массу интересующих нас текстов, их около сотни. Публикаций собственно фольклора и этнографических описаний в ОЕВ немного — менее 30, из них треть принадлежит учителям.

Р.Б. Калашникова, исследовавшая этнографические описания олонечских приходов в архиве РГО, отмечала: «От сельских священников, "бок о бок" живших с "предметом исследования", зачастую непосредственно занятых крестьянским трудом, можно было получить детальную и вместе с тем многокрасочную, "объемную" информацию»²⁸. Что справедливо для материалов архива РГО, оказывается не всегда верным для публикаций в ОЕВ. Для сельского духовенства народные обычаи были не столько предметом отстраненного описания, сколько сферой постоянного взаимодействия со своей пасторью. В проповедях сельские батюшки предостерегали прихожан от невоздержанного поведения в дни приходских праздников²⁹, на сельских сходах проводили предложения о запрещении молодежных бесед³⁰, нередко пытались запретить существовавшие обычаи, связанные с народным православием, осуждали заговоры, рукописные народные молитвы и святые письма³¹ и т.п. Подчас возникает впечатление, что

для авторов ОЕВ носители фольклора — это лишь простецы, погруженные во мрак язычества и духовной слепоты. Не случайно в ОЕВ значительно реже, чем в ОГВ, встречаются излюбленные местными краеведами *loci communes* о фольклорных богатствах Олонецкого края, открытых П.Н. Рыбниковым, А.Ф. Гильфердингом и Е.В. Барсовым (и, что характерно, их фамилии бывают даже неправильно написаны)³². Хотя сельское духовенство действительно ближе всех было к крестьянам и имело возможность постоянно «включенного наблюдения» проявлений народной культуры, именно его представители, авторы ОЕВ, были склонны относиться к этим проявлениям с осуждением, описывать их порой тенденциозно и необъективно (в статьях ОГВ также упоминаются попытки воздействия на народную традицию³³, но в целом авторам ОГВ свойствен более отстраненный взгляд на этнографическую реальность). Некоторая тенденциозность, осязаемая в фольклорно-этнографических публикациях ОЕВ (и отсутствующая в архивных описаниях приходов), видимо, была задана самой редакцией газеты — официального печатного органа Олонецкой епархии. Программа для собирания этнографических и фольклорных материалов (как источника по истории епархии и отдельных ее приходов), предложенная духовенству на страницах ОЕВ в 1899 г., требовала не просто зафиксировать существующие суеверия и предрассудки своей паствы, но и перечислить свои методы борьбы с ними³⁴.

При детальном знакомстве с публицистикой олонецкого краеведения трудно удержаться от избитого сравнения с вершиной айсберга — так много еще скрыто в архивных залежах и нуждается в исследованиях и изданиях. Наши подсчеты подтвердили то мнение, которое уже не раз высказывали исследователи: представители духовенства и выходцы из него были главной местной силой в изучении фольклора и этнографии.

Примечания

¹ Частично фольклорно-этнографические материалы этих и других местных периодических изданий опубликованы (и будут публиковаться далее) на сайте <http://litkarta.karelia.ru>: статьи, в которых упоминаются города, села или деревни, привязаны к соответствующим населенным пунктам на интерактивной карте Олонецкой губ. и Республики Карелия. Большая часть номеров газеты ОГВ и все указатели ее статей размещены на сайте <http://ogv.karelia.ru>.

² Существуют дореволюционные тематические указатели статей ОГВ за 1838—1905 гг., но они неполны и грешат опечатками и неточностями; некоторые содержательные публикации ОГВ по фольклору и этнографии были впоследствии переизданы в «Памятных книжках Олонецкой губернии» и описаны в издании: *Памятные книжки губерний и областей Российской империи: Указатель содержания. Европейский Север*. СПб., 2002.

³ *Лойтер С.М.* Роль краеведов Карелии (Олонецкой губернии) в истории фольклористики // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса: Материалы рос.-фин. симпозиума. Архангельск, 2004. С. 122—131; *Она же*. Краевед И.М. Дуров и его коллекция поморских детских игр // ЖС. 2005. № 1. С. 33—38; *Она же*. Из истории фольклористики Карелии: учитель-краевед Ф.И. Дозе // Кижский вестник. Петрозаводск, 2007. № 11. С. 116—126; *Она же*. Краеведы Карелии в фольклористике (Н.С. Шайжин) // Рябининские чтения—2007: Материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 346—349; *Пашков А.М.* Т.В. Баландин — малоизвестный петрозаводский просветитель конца XVIII — начала XIX в. // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1991. С. 16—29; *Она же*. Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 38—55; *Она же*. Ф.Н. Fortunатов и изучение краеведения в учебных заведениях Олонецкой губернии во второй половине XIX в. // Традиция образования в Карелии: Материалы респ. науч.-практ. конф., посвященной 165-летию Олонецкой духовной семинарии. Петрозаводск, 1995. С. 54—56; *Она же*. К.М. Петров — исследователь Вытегорского края // Вытегра: Краевед. альманах. Вып. 1. Вологда, 1997. С. 351—389; *Калашикова Р.Б.* Священники-бытописатели Олонецкой губернии середины XIX в. (А. Петропавловский, И. Ивановский, А. Георгиевский) // Кижский вестник. Петрозаводск, 2003. № 8. С. 36—47; *Она же*. Священники Плотниковы из села Лижма (устная история семьи) // Кижский вестник. Петрозаводск, 2004. № 9. С. 3—47.

⁴ Те статьи, которые удалось атрибутировать с высокой степенью вероятности, мы не включаем в эту группу.

⁵ Боскоеды // ОГВ. 1860. № 40. С. 163.

⁶ *Еремеев К.* Предисловие // Указатель к «Олонецкому губернским ведомостям» за 1895—1900 гг. Петрозаводск, 1902. С. 4.

⁷ Очевидно, молодежь не ложилась всю ночь, чтоб встретить восход в Петров день, когда солнце «играет».

⁸ Петров-день и Петровская ярмарка в Петрозаводске // ОГВ. 1853. № 30; Петров день // ОГВ. 1894. № 51. С. 6.

⁹ *Калашикова Р.Б.* Священник Александр Петропавловский — бытописатель «карельских приходов» Олонецкой губернии

// Православие в Карелии: Материалы 2-й междунар. науч. конф., посвященной 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 181—183.

¹⁰ *Минорский П.А.* Олонецкие карелы и Ильинский приход (Олонецкого уезда) // ОГВ. 1879. № 51—64; *Певин П.* Очерк Горского прихода, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // ОГВ. 1894. № 46—61.

¹¹ *Ф-н М.* [Филин М.А.], диакон. Колдовство в деревнях и борьба против него // ОЕВ. 1908. № 16. С. 369—371.

¹² Судя по внушительному числу публикаций, очень популярным у читателей ОГВ были также заметки о курьезных встречах местных жителей с медведями (или, реже, с волками) и охотничьи анекдоты; сочетание этнографичности и занимательности позволяет выделить эти тексты в особый публицистический жанр. См., напр.: *Смирнов М.* Случай охоты на медведя в Повенческой Карелии // ОГВ. 1874. № 53. С. 651; № 54. С. 664—665.

¹³ *К.Ф.Ф.* [Филимонов К.Ф.]. Слова и выражения, употребляемые жителями Коштугской волости в разговорной речи // ОГВ. 1891. № 61—67; *П.М.* «Коштугское наречие» // ОГВ. 1891. № 97, 98.

¹⁴ *К-ий М.* Губернская пресса // Новое слово. 1896. № 12. С. 166. Цит. по: *Шурупова Е.Е.* Губернские ведомости во второй половине XIX — начале XX в. (на материалах Архангельской губернии) // Провинциальная журналистика и жизнь Российской империи в XIX — начале XX в.: Сб. науч. ст. Петрозаводск, 2008. С. 71.

¹⁵ *Афанасьева А.И.* Сельская интеллигенция Олонецкого края во второй половине XIX — начале XX веков // Междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения-95»: Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С. 287—288.

¹⁶ *Пашков А.М.* Олонецкая духовная семинария и ее вклад в формирование интеллигенции Карелии // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 47.

¹⁷ По замечанию С.М. Лойтер, среди редакторов неофициальной части ОГВ тоже преобладали учителя (*Лойтер С.М.* Роль краеведов Карелии... С. 123).

¹⁸ Публичный акт в Олонецкой губернской гимназии // ОГВ. 1894. № 64. С. 5—7; Акт в Мариинской женской гимназии // ОГВ. 1894. № 65. С. 4—6.

¹⁹ *А.С.* Возвращение Рябинина на родину // ОГВ. 1902. № 68. С. 2—3; Голос эпического певца по поводу злободневных вопросов // ОГВ. 1905. № 27. С. 3.

²⁰ Часть его статей подписана псевдонимами, два из которых известны; полной библиографии К.М. Петрова до сих пор нет. Его статьи отличаются такой этнографической точностью, что известный исследователь карел Н.Ф. Лесков, будучи студентом, не удержался и *позаимствовал*

текст очерка К.М. Петрова «Шаменичи» (ОГВ. 1863. № 11, 12; первая публикация: «Русский дневник», 1859, № 131) для своего «Отчета о поездке в Чудской край (Олонецкой губ., Лодейнопольского уезда) в 1894 г.» (Живая старина. 1895. Вып. 1. С. 1—13).

²¹ Пашков А.М. Малоизвестный источник по истории православных церковных приходов и монастырей Олонецкой епархии середины XIX в. // Православие в Карелии: Материалы 2-й междунар. науч. конф., посвященной 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 177—178.

²² Крылов В. Николай Теофилактович Лесков (1871—1915 гг.). Петрозаводск, 1916; Лойтер С.М. Краеведы Карелии в фольклористике (Н.С. Шайжин)... С. 346.

²³ Калашникова Р.Б. Священники Плотниковы...

²⁴ Красов В., свящ. Из путевых заметок // ОЕВ. 1904. № 18. С. 563—566; Он же. Сценки и мысли дорожные // ОЕВ. 1917. № 20. С. 412—414.

²⁵ Георгиевский Н., свящ. Из дневника священника Морско-Масельского прихода // ОЕВ. 1899. № 10. С. 25—29; № 14. С. 21—24.

²⁶ Иоанн, иеромонах. Явление Божией матери девочке Агафии (30 ноября 1911 года в среду вечером) // ОЕВ. 1912. № 17. С. 305—310.

²⁷ М.В.П. Найденный труп. — Похищенный труп // ОЕВ. 1912. № 5. С. 116—118; № 6. С. 135—136.

²⁸ Калашникова Р.Б. Священники-бытописатели... С. 36.

²⁹ С.В.М. Поучение в день храмового праздника св. великомученицы Параскевы 28 октября 1903 г. // ОЕВ. 1903. № 24. С. 831—835.

³⁰ Слобожанин. Слободской приход (Вытегорского уезда) // ОЕВ. 1915. № 3. С. 59—60.

³¹ По поводу распространения в письмах одной, неизвестно кем составленной молитвы // ОЕВ. 1903. № 13. С. 455—458; Что такое «Сон Богородицы»? // ОЕВ. 1908. № 14. С. 326—328.

³² Красов В., свящ. Чуточка старины // ОЕВ. 1913. № 11—12. С. 218.

³³ Смирнов И. Ильинский праздник в селе Таржеполе (Петрозаводского уезда) // ОГВ. 1872. № 88. С. 1010—1011.

³⁴ См. подробнее об этом: Розов А.Н. О роли священников в народной культуре Олонецкой деревни // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV науч. конф. «Рябининские чтения—2003»): Сб. науч. докл. Петрозаводск, 2003. С. 229—231.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Интерактивный сайт "Фольклорно-литературное наследие Русского Севера"», проект № 06—04—03808в

К.Е. КОРЕПОВА

СОБРАНИЕ НИЖЕГОРОДСКИХ ЧАСТУШЕК 1920—1930-х гг.

(коллекция И.И. Тимина)

Несколько лет назад в Архив Центра фольклора Нижегородского университета поступило собрание частушек И.И. Тимина — около 8000 текстов на отдельных листках в толстой старой папке. Частушки записаны в 1920—1930-е гг. Первые записи датируются 1922 г.¹, последние — 1940-м, записей после 1937 г. мало. Собрание в архив передала нижегородка Л.М. Суругина, которая когда-то была соседкой владельца папки. В конце 1970-х гг. после смерти И.И. Тимина освободили его квартиру и выбрасывали все бумаги умершего. Среди них обнаружилась и папка с частушками. Соседка сочла нужным сохранить ее. Так папка, пролежав многие годы у ее владельца, потом у ее спасительницы, попала в фольклорный архив университета.

К сожалению, собрать сведения о жизни Ивана Ивановича Тимина пока не удалось. По словам соседки, был он человеком образованным, знал несколько языков. Умер пожилым (возможно, родился в последнее десятилетие XIX в. или даже раньше). Судя по материалам, имеющимся в папке, в 1920—1930-е гг. он работал учителем словесности в различных учебных заведениях Нижегородской (Горьковской) области: в «совшколе второй ступени» г. Богородска², в торговом техникуме г. Кулебаки³, возможно, где-то еще⁴ — и всюду давал задание своим ученикам записывать частушки, которые они сами знают, или сделать запись от кого-либо. Таким образом, собрание И.И. Тимина в основном представляет собой записи школьников и студентов техникума⁵, сам же И.И. Тимин являлся организатором и координатором собирательской работы.

Возможно, в 1920-е гг. с просьбой записать частушки Тимин обращался также к родственникам или близким знакомым, проживающим в сельской местности, в основном в Ардатском уезде Нижегородской губернии, откуда, вероятно, он был родом. Так, есть записи его однофамильца — Констан-

тина Тимина из с. Дивеева. Респондентов И.И. Тимина насчитывается около 200.

Собрание было организовано в научном отношении вполне грамотно: записи сопровождаются фамилией информанта, датой записи (иногда эти сведения вписываются в рукопись Тиминим) и пометками типа: «слышала в своей деревне», «поюца в д. Юрьевеч», «частушки из деревни матушки», «эти частушки я слышала от одной кулебакской девочки», «ходила за ними в деревню Мурзицы», «записано на павловских торфоразработках, 12 верст от Павлова, все рабочие из Меленковской волости Владимирской губернии» и т.п. Подробные сведения об исполнителях, к сожалению, отсутствуют.

В основном записи сохраняются в коллекции в том виде, как они поступили: на одинарных и двойных тетрадных листах, листах формата А 4, полулистах, четвертинках, листочках в 1/8 этого формата, иногда в школьных тонких тетрадях. Количество частушек в одной рукописи колеблется от нескольких (4—5), поместившихся на страницу, до нескольких десятков, иногда переваливает за сотню. Многие записи, особенно 1920-х гг., сделаны людьми малограмотными, без разбивки на стихи или с разбивкой, не соответствующей стихотворному размеру, с грубыми орфографическими ошибками, без знаков препинания⁶, некоторые карандашом, и в настоящее время эти рукописи трудночитаемы⁷. Есть рукописи перебеленные, вероятно самим Тиминим, в толстую тетрадь, в этом случае всякого рода приписки собирателей не всегда сохраняются. Есть сводная машинопись, куда внесена часть текстов с отдельных листов. Иногда в рукописях встречаются следы поздней редакторской правки: исправление орфографических ошибок, постановка пропущенных знаков препинания, классификационные пометы («совр.», «сатир.» и т.п.). Имеются очень ценные пометы, в которых И.И. Тимин выражал свое отношение к подлинной народности текстов: когда попадались куплеты из агитационного репертуара (их немного, в

КЛАРА ЕВГЕНЬЕВНА КОРЕПОВА, доктор филол. наук; Нижегородский гос. ун-т им. Н.А. Лобачевского

основном они записаны в 1930-е гг. и, по-видимому, пришли в крестьянский репертуар из печатных изданий⁸), он, хорошо зная частушку своего времени, вычеркивал их или помечал вопросительным знаком. Есть частушки, лексика которых (*хлопец, хата* и т.п.) говорит о южнорусском или украинском их происхождении.

Собрание И.И. Тимина несомненно имеет научное значение. Это самая крупная коллекция, представляющая нижегородскую частушку 1920—1930-х гг. И главное, это одна из немногих коллекций частушек первых лет советской власти, не подвергавшаяся цензуре — ни государства, ни собирателя. Как можно судить по материалам и пометам, записи велись без всякого отбора. Но в силу особого статуса тех, кто делал записи, и особых отношений их с тем, для кого они делались (ученики для учителя), вероятно, действовала этическая цензура: в собрании нет частушек эротического содержания и почти нет текстов с ненормативной лексикой (в редких случаях последнее могли позволить себе юноши в мужских «хулиганских» частушках).

В собрании представлены частушки как женские, так и мужские, последние записаны учениками-юношами. В репертуаре их есть старые рекрутские частушки, иногда приспособленные к новой действительности. Есть так называемые хулиганские частушки: об особом мужском братстве, отношениях «атамана» и «шаечки», соперничестве с чужой «шаечкой», драках как способе разрешения конфликта, отношениях парней с деревенским обществом, властями, законом, а также мужские частушки о любви, иногда очень прощальные.

Преобладают в собрании частушки о любви, но есть особый слой частушек, отражающих общественно-политические события первой трети XX в. В этих частушках предстает русская деревня, потревоженная революцией, Гражданской войной и последующей ломкой традиционных устоев быта. В некоторых частушках оценка событий и политических деятелей расходит с официальной. Возможно, они отражали взгляды только некоторых групп крестьянства, но многоголосие и определяет ценность собрания.

В частушках общественно-политической тематики представлено несколько периодов русской истории

XX в. В 1920-е гг. продолжали бытовать частушки о рекрутчине и Первой мировой войне. При этом частушки о войне из собрания Тимина существенно отличаются от публиковавшихся на страницах местной печати (газеты «Нижегородский листок», «Волгарь» и др.). Если в официальной прессе печатались частушки о военных операциях (Лодзинской под командованием Ренненкампа, Брусиловском прорыве, победе русских в районе Гумбинене и т.п.) и действиях полководцев (большинство текстов вызывает сомнение в их народности и нуждается в текстологической проверке), то записанные респондентами Тимина отражают личные судьбы рядовых участников событий.

Ср. частушки на сходные темы:

Помолился, милка, Богу
На высокой на горе,
Чтоб не взяли во солдаты,
Не убили на войне.

Прощай, братья, прощай, сестры,
У германцев штыки остры.
Нас угонят за Карпаты
И зароят без лопаты.

Нас не дома похоронят,
Не отцы, не матери —
В чистом поле за Дунаем
Немцы-неприятели (собрание И.И. Тимина).

Пойдем, товарищ, добровольцем,
Будем родине служить,
Распроклятого австрийца
Будем вместе с тобой бить («Нижегородский листок». 1916. № 305. 6 нояб.).

Сдадут, сдадут меня в солдаты,
Никакой нет льготушки,
Теперь с Германией война,
Служить иду с охотушки («Нижегородский листок». 1915. № 138. 24 мая).

В частушках собрания Тимина предстает окопная правда войны:

Вы окопы, вы окопы,
Маленьки, холодненьки,
Попадут в эти окопы
Мальчики молоденьки (19—266⁹; дата и место записи не указаны).

Я сiju, мальчик, в окопе,
Где товарищ, думаю.
А товарищ мой убит
Разрывною пулею (185—5; 1937 г., Сергачский р-н, Воскресенское).

Имеются в коллекции частушки, отражающие события Гражданской войны:

Офицер молодой,
Шпоры ясные,
Удирай поскорей —
Идут красные (11—40; 1922 г., Ардатовский р-н¹⁰).

Как на Туртапинской плотине
Комиссара колотили,
А другого ранили,
В лазарет отправили (11—50; 1922 г., Ардатовский р-н).

В Нижегородской губернии, оказалось, были известны частушки о белогвардейском движении под руководством Деникина и Колчака:

Гонят, гонят нас в Колчак
По пыльной дороженьке,
А у нас, у всех ребят,
Подкосились ноженьки¹¹ (10—12; 1927—1928 гг., Павловский р-н, Пурка).

Моя белая рубашечка
На лавочке лежит,
Моя буйная головушка
К Деникину спешит (19—210; дата и место записи не указаны).

Мой товарищ в плен сдавался,
Я на горочке стоял.
«До свиданья, мой товарищ,
В плен к Деникину попал»¹² (10—36; 1927—1928 гг., Павловский р-н, Пурка).

Мой товарищ погибает
У Деникина в плену,
Кровь горячу проливает
Он за родину свою (50—25; 1928 г., Кулебакский р-н, Размазлей).

Эти частушки, как и частушки времен Первой мировой войны, выражают настроения рядовых участников событий, иногда втянутых в события, но не понимающих их или не примкнувших ни к одной из сторон, а то и оказывающихся то на одной, то на другой стороне.

Есть в собрании частушки о новой власти, установленной революцией. Отношение к ней в частушках разное. В некоторых бунтарское, анархическое отрицание всего старого и приветствие вождя революции Ленина:

Ах, яблочко,
С боку зелено!
Нам не надо царя,
Надо Ленина!¹³ (28—19; 1936—1937 гг., Кстовский р-н, Старое Ликеево).

Провались, земля и небо,
Мы на кочке проживем!
Бога нет, царя сместили,
Власть Советов признаем! (16—15; 1927—1928 гг., Ардатовский р-н, Журейка).

Но встречаются и такие, в которых высказывается сомнение в справедливости новой власти, сожаление о разрушенном старом порядке, даже неприятие Советов и открытый протест:

Выйду, выйду я на улицу,
Послушаю в толпе,
Не сшибают ли Советы,
Не идут ли к старине (29—19; 1935—1937 гг., место записи не указано).

Не пойду в село
Богородское¹⁴,
Я не буду защищать
Ленина и Троцкого (11—157; 1922 г., Ардатовский р-н).

Свейте Ленину веревочку,
А Рыкову аркан.
Как хотите, вы воюйте —
Свою дядю не отдам (6—269; 1924—1925 гг., р-н не указан, Телятьево, Курбатово).

В этих частушках уже нет возвеличивания вождей, в частности Ленина, более того, он приобретает негативный почти постоянный эпитет — *плешивый*:

Будет, будет, послужили
Николашке вшивому,
А теперь будем служить
Ленину плешивому (11—74; 1922 г., Ардатовский р-н).

В частушках нашли отражение экономическая политика советской власти, продналог, обнищание крестьян и голод в деревне:

По Шаранге по селу
Комиссары шляются:
«Деревенски мужики,
Отдай мясо, яйца!» (102—35; 1925 г., ныне Воскресенский р-н, Большое Поле).

В коммунисты записался,
В партию большевиков,
Я деревню обезжаю,
Обираю мужиков (102—33; 1925 г., там же).

Коммунисты просят масла,
Комсомольцы — молока.
Коммунистов мы за шею,
Комсомольцев за бока! (6—352; 1924—1925 гг., Телятьево, Курбатово).

Не по нашему карману
Галифе брюки носить,
Не по нашему сусеку
Продналог в Совет платить (6—336; 1924—1925 гг., там же).



Тетради из собрания И.И. Тимина

Как на елке, на макушке
Соловей качается.
Кто корявую возьмет —
Продналог скощается (85—32; 1926 г., Ардатовский р-н, Кужендеево, Автодеево).

Как у наших у ворот
Елочка зеленая.
Довели нас коммунисты —
Едим несоленое (49—52; 1926 г., Ардатовский р-н, Ризадеево).

Ходит Ленин по деревне
С красной сумкой на боку:
«Вы подайте ради Бога
Пролетарскому полку» (1—72; 1925—1926 гг., Богородский р-н).

В частушках с критикой советской власти часто встречается зачин, в котором Ленин изображается в нарочито нелепой ситуации: «Сидит Ленин на березе...», «Сидит / едет Ленин на телеге, а телега без колес / на боку» и т.п.:

Едет Ленин на телеге,
А телега без колес.
— Ты куда, плешивый, едешь?
— Реквизировать овес (6—356; 1924—1925 гг., Телятьево, Курбатово).

Едет Ленин на телеге,
А телега на боку.
— Ты куда, плешивый, едешь?
— Реквизировать муку (6—356; 1924—1925 гг., Телятьево, Курбатово).

Сидит Ленин на диване,
Держит серп и молоток,
А крестьянин в поле пашет
Без рубахи и порток (11—150; 1922 г., Ардатовский р-н).

Сидит Ленин на березе,
Троцкий сидит на ели.

До чего, ядрена матушка,
Россию довели (102—3; 1925 г., ныне Воскресенский р-н, Большое Поле).

Сидит Ленин на полу,
Гложет тпрукину ногу.
— Фу, какая гадина
Советская говядина (54—1; 1923 г., ныне Мурашкинский р-н, Мурашкино).

Большой цикл частушек построен на противопоставлении «раньше — теперь»:

При царе при Николашке
Ели белы колобашки,
А теперь новый режим:
Все мы с голоду лежим (11—121; 1922 г., Ардатовский р-н).

Раньше были кулаки —
Ели белы пироги,
А теперь новый колхоз —
Из-под ног едят навоз (62—2; год не указан, Средне-Волжский край, Сергиевская).

Частушки отразили критическое отношение к коммуна и колхозам:

Сидит Ленин на березе,
Троцкий сидит на ели.
По кой черт, товарищи,
Коммуну завели! (97—7; год не указан, Кулебакский р-н).

Колхозник идет
Весь оборванный,
Лошаденку ведет —
Хвост оторванный (62—1; год записи не указан, Средне-Волжский край, Сергиевская).

Политические настроения меняются в частушках, записанных в 1930-е гг. Всё чаще прославляется советская действительность, успехи коллективизации, достижения пятилеток, электрификация страны и т.п.

Пятилеточка — не веточка,
Нельзя ее ломать.

Мы за эту пятилеточку
Готовы воевать (129—7; 1937 г., Кстовский р-н, Шелокша).

Светит месяц, светит месяц
И мерцает, как свеча.
Прочитала я в читальне
Про родного Ильича (3—59; дата и место записи не указаны).

Электричеством и паром
Жнут и косят, и куют,
Скоро думать не умами —
Электричеством начнут (3—61; дата и место записи не указаны).

По-культурному живу,
Ем с тарелки вилочкой.
Нынче будем молотить
Новой молотилочкой (28—5; 1936—1937 гг., Кстовский р-н, Старое Ликеево).

Вероятней всего, распространение подобных частушек явилось результатом идеологического воздействия советской прессы.

Среди частушек, затрагивающих общественно-политические события, по количеству текстов на первом месте стоят частушки о комсомоле, что, конечно, определялось молодежной средой бытования жанра. Записи 1920-х гг. фиксируют момент, когда комсомол только входил в жизнь деревенской молодежи, причем отражается это не только на содержательном, но и на языковом уровне. Еще не устоялась новая лексика, связанная с комсомолом и партией, не стало привычным наименование членов комсомола и партии «комсомольцами» и «коммунистами», и нередко их называют так же, как организацию, в которую они вступили: комсомольца — *комсомолом*, коммуниста — *рэкэпэ* (от РКПб); или встречается необычное формообразование:

Купи, маменька, на кофту
Мне три метра кумачу,
С комсомолом гулять буду,
С богомолем — не хочу (89—21; год записи не указан, Ардатовский р-н, Нуча).

Дайте, дайте мне пилу,
Я рябинушку спилю.
У рябины толстый ствол,
Я, мальчишка, комсомол (16—19; 1927—1928 гг., Ардатовский р-н, Журелейка).

Залеточка рэкэпэ,
По лесу шатаеча,
Моя буйная головка
Об нем сумлеваича¹⁵ (92—40; 1928 г., Ардатовский р-н, Журелейка; 53—40; 1925 г., Серякуши).

Мой миленок без мозгов —
В церкви богу молится,
Мне не надобно богов,
Буду комсомолица (3—75; дата и место записи не указаны).

Комсомолец характеризуется как «боевой», «отчаянный», «разудала голова»:

Про меня по всей деревне
Прокатилась молва:
Я девчонка комсомолка,
Разудала голова (1—51; 1925—1926 гг., Богородский р-н).

Вступление в комсомол, как правило, вызывает осуждение родителей, конфликт в семье:

На бочке сижу —
Бочка вертится.
В комсомольцы записался —
Матка сердится (94—38; 1930 г., Павловский р-н).

Старшее поколение осуждает разрыв комсомольцев с традициями, привычным семейным укладом, а главное — отрицание ими религии и церкви.

Комсомольцы, комсомольцы,
Первы отркатели:
Отреклись комсомольцы
От отца и матери (49—9; 1926 г., Ардатовский р-н, Ризадеево; 95—90; год не указан, Ардатовский р-н).

Комсомольцы — лодыри,
Царя, Бога продали,
Денег много накопили,
Себе Ленина купили¹⁶ (9—101; 1926 г., место записи не указано).

В частушках-монологиче-ских от лица комсомольцев (реже коммунистов) отношение к новой идеологии, новым нормам поведения неоднозначно: от безусловного принятия, даже гордости,

граничащей с вызовом, часто бравады, характерной для жанра в целом, до сомнений и страха.

На березе один лист,
Я, мальчишка, — коммунист.
На березе два листа —
Я, мальчишка, без креста (1—52; 1925—1926 гг., Богородский р-н).

В коммунисты записался,
Красный бантик на груди.
Если, право, переменится,
Повесят за туды (102—34; 1925 г., ныне Воскресенский р-н, Большое Поле).

Комсомольца любить —
Надо измениться:
Крест на шею не носить,
Богу не молиться (9—62; 1926 г.).

Комсомольца полюбила —
Сразу изменилась:
Все иконы порубила,
Богу не молилася (49—54; 1926 г., Ардатовский р-н, Ризадеево).

Поскольку информантами И.И. Тимина были учащиеся, в его собрании оказались частушки «школьные», «пионерские»:

Пионеры-малыши
В барабаны грохают,
А старухи на печи
Ахают да охают (3—1; 1931 г., Юрьевец).

Октябренок у порога
Заявил: «Не верю в Бога,
Хлеб дает нам не Христос,
А машина да колхоз» (44—1; 1935—1936 гг., г. Горький; 61—6; Никола-Мёжа, Зиновка).

Некоторые школьные частушки являются переделками частушек о комсомоле, например:

Сыграй, миленький, в гармошку,
А я тебе припою.
Я теперь ведь в пионерах
Активным членом состою (5—5; 1928 г., Кулебакский р-н, Мурзицы).

В основном «школьная» частушка представлена агитационными куплетами, возможно публиковавшимися в печати. Несмотря на книжное происхождение, куплеты распространены были широко — записи их сделаны в разных населенных пунктах.

Интересны в собрании Тимина частушки, отражающие события местной жизни и местные реалии, например традиционное соперничество молодежи соседних деревень:

На Бурнаковку идти —
Идти мимо леса,
А бурнаковских любить
Мало интереса (15—28; 1926 г., г. Нижний Новгород, Сормово).

И, конечно, особого анализа заслуживает основной состав коллекции — частушка любовная.

Свое собрание И.И. Тимин предполагал, вероятно в 1920-е гг., опубликовать в виде сборника. Есть в коллекции план сборника и вступительной статьи к нему, а также строчки с пометой «эпиграф». Предпринимал ли он попытку осуществить задуманное издание, неизвестно. Скорее всего, нет. Безусловно, он понимал, что его собрание не соответствовало духу времени. Знал, конечно, что в 1930-е и послевоенные годы было даже небезопасно хранить собранные им частушки. В 1930-е годы на страницах нижегородских газет часто появлялись тематические подборки «советских» частушек. Публикаций Тимина среди них нет. В настоящее время пришло время опубликовать собрание в полном виде.

Примечания

¹ В собрании имеется черновик письма в какое-то московское издательство, в котором И.И. сообщает, что посылает частушки, записанные в 1914—1920 гг. Судьба этого собрания неизвестна.

² В Богородске и окрестных селениях сделаны записи в 1920-е гг.

³ С Кулебаками связаны записи 1930-х гг. География записей этих лет шире, чем богородских: вероятно, в техникуме обучалась молодежь из разных районов области, соседних областей и даже более отдаленных, поэтому в собрании появились частушки из Владимирской, Костромской, Ивановской областей, со Средней Волги, Алтая и т.д., но они немногочисленны. Разными районами представлена и Горьковская область.

⁴ Есть в собрании записи частушек, сделанные 19 и 29 декабря 1928 г. в г. Павлово учениками «группы III» — 11 листов из школьной тетради, на каждом по 4-5 текстов. Можно предположить, что при какой-то встрече с пав-

ловскими учениками И.И. Тимин предложил им записать то, что они знают.

⁵ Некоторые ученики, увлекшись собиранием в школе, продолжали составлять учителю частушки и позднее. Так, в собрании имеется несколько рукописей Лиды Астраханцевой, одна с припиской: «Пока все. Но надеюсь, что смогу достать еще, и тогда пришлю Вам. Лида Астраханцева», а также черновик ответа ей Тимина. В одной рукописи есть приписка: «Тов. Тимин! Пересылаю Вам частушки непереписанные, не знаю, поймете ли что-нибудь. Если не разберете — оставьте в витрине. В свободное время перепису. Цветкова. 19.08.25».

⁶ Например: «Мима милого я дома втихомо / лку не пойду либо вскрикну либо / свисну либо песинку спою».

⁷ Камеральную обработку собрания и оцифровку текстов провела лаборант Центра фольклора ННГУ Е. Жданова, она же помогла автору в техническом оформлении ссылок и подборе иллюстраций, за что выражаю ей благодарности.

⁸ В собрании есть вырезка с частушками из газеты, название которой и дата выхода не указаны.

⁹ Первая цифра в ссылке обозначает номер рукописи в собрании Тимина; вторая цифра — номер текста в рукописи.

¹⁰ Населенный пункт не указан. Здесь и далее конкретный населенный пункт не указывается при отсутствии сведений о нем в рукописи.

¹¹ В вариантах эта же частушка связывается с Деникиным: «Гонит, гонит / Нас Деникин / По пыльной дороженьке, / Догоняет до Казани (Подгоняет под Царицын), / Подкосились ноженьки» (19—208, 209; дата и место записи не указаны).

¹² Частушка представлена в собрании несколькими вариантами, меняются две первые строчки, например: «Мой товарищ в плен попался, / Я с горы тогда упал...» (50—38; 1928 г., Кулебакский р-н, Размазлей).

¹³ Частушка встречается в нескольких вариантах, которые различаются двумя последними строчками: «...Долой попов, / Даешь Ленина!»; «...Нам не надо попов, / Надо Ленина!»; «...Нам не надо попов, / Надо Рыкова!» и т.д.

¹⁴ Богородское — волостное село, где находился призывной пункт.

¹⁵ «По лесу шатается!» — речь идет, вероятно, о лесозаготовительных работах, куда направляли комсомольцев и коммунистов.

¹⁶ В вариантах эта частушка может быть связана с пионерами: «Пионеры-лодыри...»

А.Н. ВЛАСОВ,
М.В. АХМЕТОВА

ТИМОФЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ АЖГИБКОВ: ПОРТРЕТ ЛОКАЛЬНОГО БЫТОПИСАТЕЛЯ

Записи фольклорных фактов, во множестве хранящиеся в местных краеведческих, школьных музеях, библиотеках, клубах, просто в домах краеведов и любителей старины, всегда были в поле зрения фольклористов, но всё же оставались на периферии собирательской практики. Причиной тому — непрофессиональный подход к записи фольклорного текста или этнографического репортажа местным собирателем (любителем, краеведом), который иногда вмешивался в текст с целью «улучшить» его и зачастую игнорировал данные об информантах и указания на место записи. Поэтому, как правило, мало что из этих записей попадает в серьезные фольклористические издания, но их широко публикуют в массовых исторических изданиях и серийных сборниках, местной печати.

Со второй половины XX в. тетради с записями текстов (репертуарные сборники), семейные записи на магнитофон (позднее на видео) и т.д. приобрели характер массового явления. Само по себе это заслуживает внимательного отношения со стороны исследователей и следует характеризовать как процесс самореклексии традиции. Несомненно, включение этих записей в процесс научного осмысления фольклорного материала той или иной местной традиции требует его серьезной историко-филологической интерпретации, подразумевающей в числе прочего обнаружение текстовых взаимосвязей и контекстуальных параллелей с конкретной традицией в целом.

В ряду известных нам имен местных краеведов и собирателей¹ на Русском Севере в XX в. можно назвать Тимофея Васильевича Ажгибкова (1914—1994) —

АНДРЕЙ НИКОЛАЕВИЧ ВЛАСОВ, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург); МАРИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА АХМЕТОВА, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

педагога, оставившего по себе благодарную память «добрых людей Верховажья и хороших учеников»². Жизнь Т.В. Ажгибкова в какой-то мере и типична, и необыкновенна для людей его поколения, она почти совпадает по времени с периодом существования Советского государства. Ажгибков родился в начале Первой мировой войны, за три года до революции в глухой северной деревне Калитинке Каргопольского уезда Архангельской губернии, где жил до 12 лет. Там же пошел в начальную школу. Затем был направлен в Ошевенскую школу крестьянской молодежи, а после ее окончания поступил в Вологодский промышленно-экономический техникум (по другим сведениям — в Каргопольский педагогический техникум). В августе 1932 г. сдал экзамены в Вологодский гос. педагогический институт и в 1936 г. получил диплом об окончании факультета литературы и языка. Учительскую деятельность начал в средней школе Лешуконского района Архангельской обл., в 1939 г. переведен в Емецкое педагогическое училище и в том же году был призван в Красную армию. В самом начале войны, осенью 1941 г., под Киевом попал в окружение и до самого окончания войны был в плену. После освобождения из плена в апреле 1945 г. был вскоре уволен из армии и осенью того же года продолжил педагогическую работу в средней школе с. Верховажья Вологодской обл., где проработал почти до самой смерти.

О семье Тимофея Васильевича известно немного. В своей автобиографии он пишет о матери и двух младших братьях, упоминая, что один из них офицер. До войны он состоял в браке с Таисией Ивановой (фамилия неизвестна), у них был сын Юрий (1937 г.р.). После войны он оставил семью и переехал в Верховажье к Лидии Ивановне Дружининской, с которой был знаком с 1939 г. Прожили они вместе недолго, вторая жена, которую он очень любил, умерла в 1953 г. Детей от второго брака не было. После смерти Лидии Ивановны Тимофей Васильевич остался жить в доме ее старшей сестры Александры Ивановны, умершей в 1989 г.³ После смерти А.И. Дружининской в 1991 г. он переезжает в Каргополь в дом-интернат для инвалидов и участников войны. Там Тимофей Васильевич приводит в порядок свои старые записи и дополняет новыми. К этому же периоду относится и его увлечение рисованием. О пребывании в Каргополе и своем душевном состоянии он оставил небольшую заметку в стихотворной форме «Мой поиск»:

Я один — одинок. И со мною
Нет души, чтоб была близка.
Потому и бывает порою
Обнимает меня тоска.
Но гоню я свои невзгоды
И тоску отгоняю прочь.
Испытал я за многие годы,
Только радость может помочь.
И весенних деньков сияние,
И веселая песня в пути!
И могу я в случайном свиданьи
Эту душу родную найти.
Ту родную, с которой вместе
Можно дальше по жизни идти.
Говорить мне смешно о невесте,
А подругу надо найти! (10 апреля
1993 г., «Год моего пребывания в Каргополе»).

Свое «творческое наследие» Т.В. Ажгибков передал в конце жизни в Верховажский районный исторический музей (далее — ВРИМ)⁴. Архивные материалы содержат около 30 рукописных тетрадей с записями автора, рисунки⁵ и подделки из дерева и глины⁶.

К наиболее ранним записям, прошедшим авторскую правку в 1990-е гг., относятся довоенные стихи, «записки» и дневники 1926—1934 гг. (с 12 до 20 лет), письма к Лидии Ивановне 1939—1941 гг.⁷; рукопись (ВРИМ, № 5058) «Путь простого человека» (I часть, 1941—1944 гг. — заметки, очерки, мысли и воспоминания) и ее продолжение («Путь простого человека» 1945 год. II часть). Среди этих тетрадок находим больше десятка под общим заглавием «Мы слушаем радио» (с подзаголовками «Краткие заметки», «О некоторых проблемах наших дней», «Мой новый дневник») за 1975—1976 гг.

Краеведческие работы Ажгибкова озаглавлены: «Верховажье в конце XIX — начале XX вв. (социальный и культурно-бытовой очерк 22 года жизни 1895—1917 гг.)» (1969—1970 гг.), «Материалы и документы крестьянской семьи Головачевых — Дружининских, II половина XIX и I половина XX в. (о людях близких и родных)» (1970—1971 гг.; ВРИМ, № 5057)⁸. Вторая тетрадь, очевидно, представляет собой продолжение предыдущей.

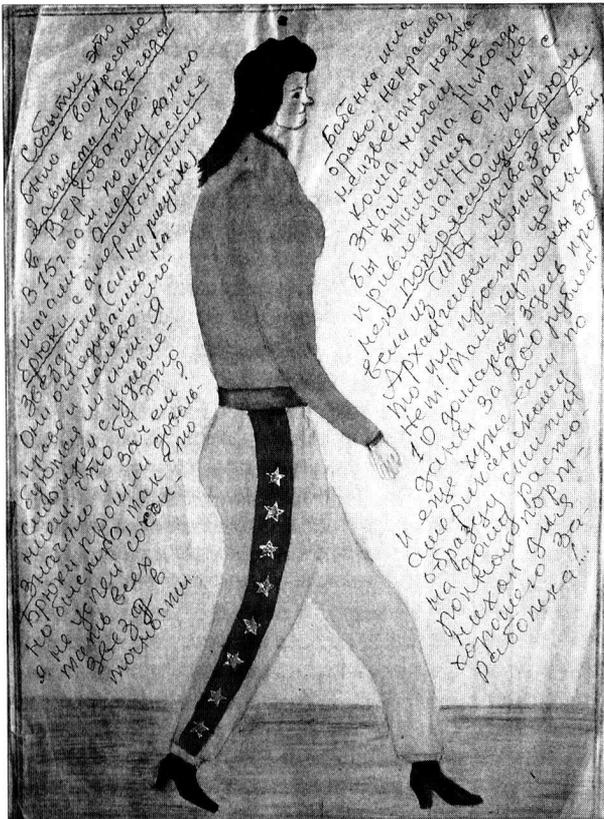
В предисловии к первой рукописи он так определяет принципы повествования и цель своих сочинений: «Мой очерк составлен по рассказам-воспоминаниям старожил. Ничего не взято из книг, кроме двух справок: а) первая о купцах посада Верховажского из книги "Вся Россия" от 1895 г.; б) вторая из "Памятной книжки Вологодской губернии на 1915 г." о посадском управлении, почтовых чиновниках и сиротском суде. Я не ставил себе цель искать где-то в книгах сведения

о посаде и переписывать чужие исследования в свой очерк. Я расспрашивал людей, которые имели и имеют живые впечатления о посаде, о жизни и быте посада. Сведения собирались по крупным. Я пытался их поставить в какую-то странную систему по соответствующим разделам. Но все равно получился очерк "мозаичный". Мною ничего не выдуманно и не сочинено. Считаю, что все написанное здесь — правда. И в самом деле: зачем старым людям, вспоминающим свою молодость, было мне лгать. Я им полностью верил. Если в чем-либо память их ошибалась, такая ошибка могла войти и в очерк. В редких случаях это не исключено...»⁹.

Рукопись о Верховажском посаде состоит из нескольких небольших и разных по тематике очерков и воспоминаний старожил, записанных с их слов составителем: «Ярмарка», «Внешний вид посада», «Культура Верховажья», «Воспоминания Павла Петровича Обнорского», «Философия людей того времени», «Сказание» (легенда о выдающемся верховажском колокольном звоне); «Погром церквей», «Мещане»; «Купцы посада» и др. Воспоминания старожил включались в тот или иной очерк в качестве отдельных эпизодов или составных частей с указанием имени рассказчика. Поэтому эти очерки представляют собой в стилистическом и композиционном плане авторский текст Т.В. Ажгибкова.

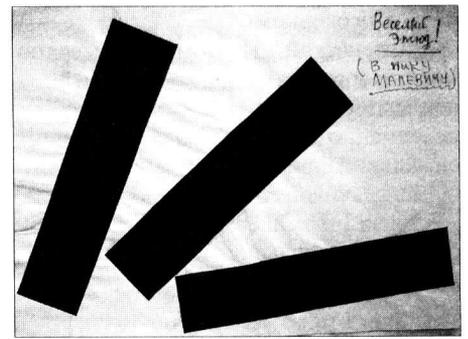
К периоду жизни Тимофея Васильевича в Каргополе относятся «Рассказы бабушки Вари»¹⁰ и несколько тетрадок с записями дневникового характера: «Случай... с моим именем (случай смешные, неясные, неожиданные)», представляющие собой воспоминания и очерки из собственной жизни, вырезки из газет и комментарии к ним; тетрадь с назидательными сентенциями на тему: «Пьянству — Бой!!!» (с подзаголовком «Есть ли предел пьянству?») 1994 г. (ВРИМ, № 28); подобного же рода тетрадь (№ 29) под общим названием «Политический базар», составленная в 1993 г.; а также тетрадь с газетными вырезками под названием «Волна» (название газеты) и комментариями к ним (№ 23); тетрадь без названия с сатирическими заметками (№ 27); подборка стихов на тему «Я против Сталина».

Все эти разнообразные в жанровом отношении сочинения Т.В. Ажгибкова за немногими исключениями проникнуты глубоким личным чувством к событиям и людям, попавшим в его поле зрения. Доминирующим признаком его повествовательной манеры остается дневни-



Т.В. Ажгибков. «Событие это было в воскресенье...». Начало 1990-х гг. Подпись на рисунке: «Событие это было в воскресенье 2 августа 1987 г. в Верховажье. В 15 ч. 00 мин. по селу важно шагали... американские брюки с американскими звездами (см. на рисунке). Они оглядывались направо и налево: любят ли ими. Я смотрел с удивлением: что бы это значило и зачем? Брюки прошли довольно быстро, так что я не успел сосчитать всех звезд в точности. Бабенка шла браво; некрасива, неизвестна, незнакома, ничем не знаменита. Никогда бы внимания она не привлекла! Но... шли с нею потрясающие брюки. Если из США привезены в Архангельск контрабандой, то им просто цены нет! Там куплены за 10 долларов, здесь куплены за 200 рублей. И еще хуже, если по американскому образцу сшиты на дому роторной портнихой для хорошего заработка!..»

←



Т.В. Ажгибков. «Веселый этюд! (В пику Малевичу)». Начало 1990-х гг.

ковая запись или «заметка». Толчком к сочинительству подобных заметок зачастую являлся внешний повод. Это, как правило, реакция на политические события в стране, нашедшие отражение в массовой печати и радиопередачах.

Особое место в архиве Ажгибкова занимают его рисунки и аппликации, выполненные, по мнению А.В. Завяловой, в известной стилиевой манере живописного «наива»¹¹ — с чем, впрочем, согласиться сложно. Среди художественных работ привлекают внимание пародии: «Пародия на Малевича» («Черный квадрат») (ВРИМ, № 4876) без даты; «Авангард» (ВРИМ, № 4863) 1993 г.; «Портрет Макарова» (ВРИМ, № 4837); «Событие это было в воскресенье...» (ВРИМ, без номера) 1990-х гг.; «Реклама» (ВРИМ, № 4880) 1993 г.; «Продолжение пародии» (ВРИМ, № 4881); аппликация «Казимир Малевич позеленел бы от завести [так!]» (ВРИМ, № 4815) 1990-х гг.; «Точный портрет в полный рост Кандинского Василия Васильевича (1866—1944) — русского мазилки — абст[ра]кциониста. Очень похож!» (ВРИМ, без номера) 1990-х гг.; «Веселый этюд! (В пику Малевичу)» (ВРИМ, без номера) 1990-х гг.; «Андрюша В. в квартире посла США в СССР Джека Мэтлока. Фото Реббеки Мэттлок» (ВРИМ, без номера) без даты. Подписи автора на самих работах и на обороте — характерная черта творческой манеры

Ажгибкова-«художника». Некоторые из них выражают его негативное отношение к политическим фигурам и событиям, к современной моде, к направлениям в живописи XX в. (например, к «Пародии на Малевича»: «Образец супрематизма — "черный квадрат". Для изготовления его не требуется выучки, длительною труда, усердия, чувства красоты и социальной мысли. Геометрические "композиции", конечно, посложней, но и их может выполнить любой маляр, — не будем ругаться, а скажем точными словами, любая бездарь, каждый болван, любой дурак и бессовестный хам. Ну а уж на выставку принести может оголтелый наглец».

Выходец из крестьянской семьи и всю жизнь проживший в сельской местности, Ажгибков не проявлял большого интереса ни к традиционной культуре, ни к фольклору родного края. Тем не менее среди заметок этого сельского интеллигента в первом поколении можно обнаружить следы саморефлексии традиции — в его краеведческих работах и «Рассказах бабушки Вари». Интересно отметить, что эти повествования выполнены в характерной стилиевой манере — в форме воспоминаний свидетелей событий. В отличие от литературного приема, имитирующего объективность авторского повествования, в нашем случае Ажгибков действительно производит запись рассказов своих информантов.

Насколько эти записи аутентичны? Вопрос остается открытым. То, что они литературно обработаны и в большей или меньшей степени композиционно подчинены воле составителя, Ажгибков даже не скрывает. Сознательно или бессознательно он дистанцируется от традиционного текста, представляя его для себя «чужим». Однако повествования Ажгибкова, несомненно, обладают свойством, которое позволяет относиться к ним как к попытке местного бытописания, отличающегося от подобных опытов профессиональных литераторов гораздо большей степенью инклюзивности и точностью деталей в описании нравов, быта, культурного и природного ландшафта описываемого края.

В данном номере журнала публикуются некоторые очерки из «Рассказов бабушки Вари» (1993) — сборника рассказов, записанных Ажгибковым от Варвары Алексеевны Широких, 1901 г.р., которая также жила в Каргопольском доме-интернате. По характеру эти тексты, которые преимущественно носят фольклорный характер, можно разделить на религиозные легенды, былички, анекдотические и новеллистические истории. За пределами публикации остаются бытовые истории из жизни односельчан и знакомых «бабушки Вари».

Изложение рассказов В.А. Широких не просто оформлено Ажгибковым литературно; он дополняет эти рассказы собственными комментариями и воспоминаниями, привносит свое личное отношение к излагаемым историям (например, подвергает сомнению достоверность некоторых рассказов). Особенно явно это проявляется в изложении религиозных сюжетов, что отчасти позволяет раскрыть мировоззрение самого повествователя. Он, безусловно, неверующий, и ему даже понадобилось оговаривать религиозность своей информантки: «Ее отец долгие годы служил церковным старостой. Она же еще малой девочкой

пела в церковном хоре. Могла ли она быть атеисткой? Поэтому так усердно молится и теперь ежедневно, утром, днем и вечером» (с. 24). Чудесное в легендах он непременно стремится объяснить рационально: например, исцеление слепого объясняет силой его веры, историю о том, как Александр Ошевенский «отвел» воду от деревень Большой и Малый Халуй, — «шуткой» природы; излагая рассказ о Божьей каре за кощунство, предполагает, что кирпич был сброшен на богохульника порывом ветра или чьими-то руками; прозорливость «дедушки-провидца» объясняет его мудростью, приобретенной благодаря жизненному опыту. Иногда вполне в духе советской атеистической печати Ажгибков может вставить шпильку в адрес сферы сакрального. Например, вместе с героем истории — ошевенским мужиком посмеивается над «строгим и злым» священником, наложившим на того эпитимью: мол, в семье священника трое кривых, Бог знает, кого наказать! (с. 26); комментирует легенду об Александре Ошевенском: «Похоже, Ошевенский угодник божий был злой и мстительный человек. Деревни наказывал...» (с. 10). В то же время по большей части священники описываются им вполне нейтрально, а вера — чуть ли не уважительно (если, конечно, не считать очерка о баптистах — «самой злой и жестокой вере»); «воинствующие безбожники» и вовсе вызывают у него плохо скрываемое отвращение (см. рассказ о разграблении Челмогорского монастыря).

Ажгибков дает собственную оценку историям и их героям: например, в не вошедшем в публикацию рассказе о жившем при монастыре инвалиде Дмитрии Тарасове подчеркивает, что тот «не был тунеядцем» и «труд его спасал» (с. 28, 29)¹²; а один также не вошедший в публикацию бытовой рассказ носит показательное название: «О хаме и тунеядце» (с. 11—12). Эмоциональным отношением проникнуты рассказы о якобы отравивших женщину баптистах и «загубленной жизни» неудавшейся «схимницы». Часто в изложение рассказов «бабушки Вари» вклиниваются рассуждения и воспоминания самого Ажгибкова. Например, передавая рассказ о Дмитрии Тарасове, он вспоминает о своей собственной встрече с ним. За легендой о том, как Александр Ошевенский «отвел» воду, следует (уже от лица Ажгибкова) очерк «Омут» (с. 9—10) — воспоминание о том, как в 1929 г. учитель естествознания, физики и химии водил своих учеников из школы крестьянской молодежи на место, где река «уходит под землю»; очерк начинается со

слов: «Об удивительном же омуте Варя ничего не говорила, но он тоже достоин внимания». Рассказ о том, как семья Бахваловых, зарабатывавшая изготовлением извести, «заболела глазами», но исцелилась, по обету построив часовню, содержит вставку-воспоминание о гашении извести. Так голоса краеведа-бытописателя и его информанта сливаются в едином повествовании.

Тексты публикуются с исправлением пунктуационных и заведомых орфографических ошибок; особенности речи сохраняются; авторские подчеркивания сохраняются; вставки публикаторов даются в квадратных скобках.

Примечания

¹ См.: Власов А.Н., Комелина Н.В., Васкул А.И. Фольклорная экспедиция ИРЛИ 2007 г. // Русский фольклор. Т. 33. СПб., 2008. С. 510—514.

² На обратной стороне его последнего рисунка «Иисус Христос» написано прощальное обращение: «До свидания, река Вага, сосновые красивые боры, белые грибы. До свидания, добрые люди Верховажья и мои хорошие ученики. Последний поклон всем! Дни и часы мои уже сочтены, не осталось никаких надежд на выздоровление» (Завьялова А.В. Творчество наивных художников как отражение национальной самобытности русской души (по материалам Верховажского районного исторического музея Вологодской области) // Важский край: источниковедение, история, культура. Исследования и материалы. Вып. 1. Вельск, 2002. С. 125).

³ Завьялова А.В. Т.В. Ажгибков и его рукопись «Родословная крестьянской семьи Головачевых — Дружининских, II половина XIX — I половина XX в.» // Важский край... Вып. 2. Вельск, 2004. С. 239—240.

⁴ Там же. С. 239.

⁵ Завьялова А.В. Творчество наивных художников... С. 123.

⁶ Книжная коллекция была подарена районной библиотеке перед отъездом в Каргополь.

⁷ Завьялова А.В. Т.В. Ажгибков и его рукопись... С. 239.

⁸ Там же. С. 240—244.

⁹ «Верховажье в конце XIX — начале XX вв. (социальный и культурно-бытовой очерк 22 года жизни 1895—1917 гг.)». С. 1. (Рукопись без шифра.)

¹⁰ См. публикации отрывков в: ЖС. 2009. № 1. С. 11; ЖС. 2009. № 2. С. 13—14.

¹¹ Завьялова А.В. Творчество наивных художников... С. 122.

¹² Ср. схожий комментарий в истории «бабушки Вари» об одноруком охотнике: «Он паразитом за чей-то счет никогда не жил!» (ЖС. 2009. № 2. С. 14).

«РАССКАЗЫ БАБУШКИ ВАРИ»

(из записок Т.В. Ажгибкова)

[с. 1] Рассказы бабушки Вари

1) В первую очередь слово о самой бабушке. Она — Варвара Попова. В девичестве, Варвара Алексеевна Широких в замужестве. Родилась в крестьянской состоятельной и трудолюбивой семье в деревне Погост Ошевенского сельсовета (в те далекие времена — волости) 17 декабря 1901 г. То есть в начале нашего XX необычно сложного века: ей сейчас идет уже 93-й год. А о том, что она родилась под созвездием (и под знаком?) Стрельца, она узнала только вчера — 31 июля 1993 года. 17 декабря и будем мы отмечать дату большой жизни, 93 года. Жила он[а], не смотря на звезды и созвездия. И что там, и где тот самый Стрелец, если она не смотрела ночами на звезды, не считалась с положениям[и] и фазами Луны. Вся эта средневековая наука прошла мимо нее. Точнее сказать, Варя прошла мимо той паршивой и лживой науки. Цыганка при гадании конкретна и менее лжива. И плевать нам на астрологию.

Долго жить — это значит очень много видеть в жизни, много знать, о многом подумать и передумать и даже много помнить. Варвара Алексеевна многое помнит. Память ее в далеком прошлом поразительна. И ее интересные рассказы надо обязательно написать. Они достойны внимания и интереса. События неповторимы. <...>

[с. 24] Дом Алексея Попова на Погосте был близ моста через речку Чурьегу наискосок. А от моста до монастыря Ал[ексан]дра Ошевенского расстояние метров 400, не больше. Девочка Варя хорошо знала жизнь монахов, а также и своих сельчан. Имея отличную память в свои 93 года, она рассказывала очень много. <...>

[с. 4] Дедушка-провидец

Однажды зимой в Крещение на реке у иордани стояли на реке Чурьеге, и чудо было: гром гремел, молния сверкала и дождь лил. Все люди были очень встревожены. Такого не видели ни в жизнь. Седой дед, которому было уже за 90 лет, успокаивал людей: «Ничего не бойтесь, год будет хороший, все это к хорошему урожаю!» [с. 5] И что же. Слова дедушки оказались пророческими. Богатый урожай всех хлебов и картофеля был в том году.

А в другой год в Крещение был жуткий мороз. Наверно, T° была ниже 40° . Все жалели батюшку, как он при таком морозе голыми руками трижды крест [вставлено: «будет»] окунать в иордани. Батюшка сказал, что он вытерпит, руки он спиртом протер (а возможно, принял как внутреннее лекарство). Тот же день

дедушка объявил, что год будет трудный, тяжелый. И в самом деле — в [вставлено: «начале»] июля месяца заморозок был такой, что на овсе в ночь сосульки повисли. Прекратился рост и трав, и хлебов. Урожай был очень плохой. Мужики ездили в Каргополь хлеб покупать. А семена частью сохранились в магазине да добывали, кто где мог: Вот такой был дед в Ошевенске до революции.

[На полях: «Долгий опыт жизни научил деда быть мудрым. К сожалению, мудрость не каждому дается».]

По совету ангела

Жил в Ошевенске молодой мужик Прокопий. Потом и семью стали называть по его имени Пронины, так всегда прозывали. А Проня был слепой. Но однажды он видел удивительный сон. Во сне к нему явился ангел и сказал, чтоб Проня сготовил и поставил крест в определенном месте. Проня сам сделал крест (тут неизбежно встают вопросы: Как? Слепую? Наощупь? Или уже во время изготовления креста он силою веры своей начал излечиваться? Велика сила веры! На этом строят свои чудеса колдуны, кашпировские и прочие шарлатаны). Проня поставил крест и исцелился от [с. 6] слепоты. Было это еще в начале нашего века.

Спаситель ангел и погубитель Сталин

На левом берегу реки Халуя в Ошевенском сельсовете близ деревень Большой и Малый Халуи есть высоченный берег, сплошь состоящий из плит известняка.

Предприимчивые мужики из Большого Халуя Бахваловы мастерски готовили известь. Они ломали, крошили плиты известняка. Из кусков складывали печи и топили их, обжигая до тех пор, пока порода не становилась рассыпающейся. Плохо обожженные куски снова попадали в печи. Лучше Бахваловых никто не мог готовить великолепную известь. А ее требовалось очень много. Нужно было белить огромные храмы в Каргополе и каменные церкви в деревнях, например в таких, как Калитинка. Кроме того, была «мода» к Пасхе белить избы: потолки и стены внутри здания. И когда перед Пасхой в избах все побелит: печь, лежанку, стены и потолок, то это было очень красиво, чисто и бело, даже блестяще и даже в санитарном отношении полезно, хотя крестьяне ничего не читали по санитарии, а просто любили чистоту и красоту. Кстати сказать, обоев тогда в деревнях и в помине не было. По крайней мере, я не видел в детстве ни одной избы, оклеенной обоями или шпалерами (шпанерами), как тогда говорили.

Бахваловы везли известь городу и развозили — продавали в деревнях.

[с. 7] Помню, «как гасили известь». Кипятили воду, в углях накаливали камни; в большом ушат, в котором было до половины извести, доливали ее водой и потом опускали накаленные камни. Известь бур-

лила, била вверх струями. Ушат прикрывали крышкой. Да если хорошую известь залить водой комнатной температуры, она и то бурлила и оттуда брала жгучее тепло, странная штука известь. Известь Бахваловых камней не оставляла. Иная хозяйка хвалила ее так: «Известь-то хорошая, как сметана». Ею и наводили красоту в избе к весеннему празднику Пасхе.

Правда, в деревнях Верховажского рай[о]на строганные стены и потолок иногда также к Пасхе мыли с «дресвой» — с крупным песком, натолочен из камня-песчаника. Но это дьявольски тяжелая работа. Видимо, известь туда не доходила совсем. Так было и в Вакоmine. В 50-е годы там внутренние стены и перегородки стали оклеивать обоями.

В семье Бахваловых началась странная болезнь: все семейные заболели глазами (может, болезнь была как-то связана с известью?). Но вот однажды самому хозяину «видение» было: ангел ему явился и посоветовал построить часовенку. Хозяин последовал совету ангела-спасителя и часовенку на свои средства и во многом сам с сыновьями, родственниками, часовенку построил. После освящения этого малого храма [с. 8] Бахваловы стали поправляться и все вылечились. Ангел помог? Или вера?

В 1929 году, в год великого перелома Бахваловых сначала «закулачили» (или окулачили, как тогда говорили), а там раскулачили. То есть все имущество отобрали и пустили с торгов. Хозяин[а] выселили. Сталин-погубитель и его сатрапы работали [не]редко грубо. И часто нечестно.

Судьба членов семьи Бахваловых так и осталась неизвестной. Есть ли кто из потомков — никто ничего не знает. Бахваловы, между прочим, было их прозвище, их настоящая фамилия мне [неизвестна].

Теперь изготовлением извести никто не занимается. Дело это заброшено. Колхозам было не до того. А что там есть теперь, высится ли стеной известняка левый берег речушки Халуи?

Легенда старая и, пожалуй, недостоверная²

Александр Ошевенский хотел основать монастырь на высоком берегу этой реки Халуя. Место красивое, простор большой, широкий. Но мужики деревень Большого и Малого Халуя ему строить монастырь не позволили. Рассердившись, Александр Ошевенский сказал им: «Я лишаю вас воды. Вы будете жить у воды, но без воды...» И он отвел воду. Но как выше деревни Большой Халуи примерно на полкилометра река сворачивает вправо и с шумом, даже ревом, всем потоком уходит под землю. Пожалуй, она туда бросается [с. 9] водопадом. Старое русло остается сухим, лежат крупные камни. Вид безрадостный. Действительно, деревни остались без воды. Под землей река идет, видимо, километра три. И там выходит, вероятно, в низине наружу.

Деревни были наказаны жестоко. Но мужики ни в чем не виноваты, и чуда Алек-

сандр Ошевенский не совершил. Воды напором своим и волнами размывили известняк, образовались пещеры. По ним и пошла свободно вода под землей. Конечно, это чудо природы. И, вероятно, великая, а может, и единственная ее игра; природа пошутила. Когда? Наверно, задолго после [до?] Александра Ошевенского. Есть ли еще где на земле подобное удивительное и чудесное образование, редчайшее явление. Что говорят об этом ученые?

А верующие люди свое слово уже давно сказали; по-своему объяснили этот феномен природы. <...>

[с. 19] Судьбы членов семьи Захаровых

Тимофей Матвеевич Захаров с юных лет после успешного окончания школы работал помощником писаря, а потом и писарем уездной управы в Каргополе. Пережили годы войны и революции, потом в 20-е годы выучился на бухгалтера и стал работать в этой должности в правлении Райпотребсоюза. <...> [с. 21] С самим же Тимофеем Матвеевичем Захаровым был случай. В [так!] один друг зазвал его идти выпивать в природе. Далеко ушли в места дикие и болотистые. Сели, по стаканчику налили. А у Тимофея была присказка «Дай Бог, не последнюю». Только это сказал, как густой туман все покрыл. Друг исчез, и в руках Тимофея был не стакан, аловая шишка. Он стал бродить по лесу, совсем заблудился. Было такое вечернее время, он услышал колокольный звон и на него благополучно вышел. С тех пор и пить бросил. Если это последнее сказание — не байка, то это лучший способ лечить пьяницу: в лесу их заблудить да еще лешим пугнуть. <...>

[с. 27] Лошадь не пьет!

Василий Березин был содержателем трактира и, конечно, довольно богатым человеком еще в годы царизма.

Был дома в гостях. А потом с ошевенскими женщина[ми] поехал в Питер [вставлено: «их зазвали»] гости! Остановился в чужом трактире на пути. Увидел, что тут солдаты пьют коньяк. Березин заказал себе шампанское и угощал спутниц. Солдаты смеялись: «Вон какое вино пьет, а еще и важничает». Березин заказал сразу 12 [здесь и далее было написано 10, затем исправлено на 12] бутылок коньяку и приказал принести ведро. Приказал слить все 12 бутылок в ведро и отнести его лошади. Официант послушался приказа и коньяк отнес, и пытался поить им лошадь Березина. Вернулся и доложил: «Лошадь не пьет». — «Вот видите, скалозубы: моя лошадь не пьет. А разве я буду пить эту дрянь!» Так он с солдатами разговаривал. Наследство Березина принял его племянник, который имел очень хорошую лошадь и развезжал по делам на ней. <...>

[с. 30] А вот еще был случай

Один мужчина, ну назовем его Павел, отказался быть церковным старостой. Церковный совет его избирал, а он все-

таки отказался. В скором времени пошел на сенокос. И большой-то грозы не было, а молния на тропе еще ударила в него, по всему прошла, в голенища прошла, подошвы сапог поотрывала, а сам он чудом остался жив. Но напугался он беспредельно. Понял, что, видно, бог его наказывает. Пришел в церковный совет в клир и заявил: «Буду служить господу и верой и правдой!» Избрали его, и он хорошо служил пять лет. <...>

[с. 31] Верь не верь, но факт был

Лекшмозерская подружка Вари сообщила ей случай, как господь расправился с человеком. Может, не сам лично?

Южнее большого озера, которое называется Лекшмозер[о,] недалеко от берега находился древний Челм[огор]ский монастырь. В тех местах, кроме камней и реликтовой (двухсотлетней?) ели, ничего не осталось, монастырь громили и воровали в 30-е годы под гениальным руководством верховноатеиста Миная Изра[и]левича Губельмана, который «перекрасился» на все 100% и стал Емельяном Михайловичем Ярославским (ярославские жители не могли противиться такому иудейству). Молодой парень 27 годов все бегал из деревни и монастыря и смотрел, как идет погром, и громко издевался на[д] иконами и всеми угодниками. Некоторые иконы были написаны прямо на стенах, их разваливали вместе с глыбами кирпича. [с. 32] Показывая святому угоднику фигу, ретивый «воинствующий безбожник» все повторял: «Ну что ты со мной сделаешь, боженка? Ничего не можешь, а тебе старухи так молились». Ну, одним словом паясничал как мог в монастырском храме, который рабочие разбивали ломом. Однажды они ушли на обед. Возвратились на работу и — о чудо — нашли того парня лежащим на полу. Сверху упала глыба кирпича, сбита с ног и разможила ему голову. Все люди подивились этому. Наверху стены никого из рабочих не было. Может, кто подстроил ловушку? Может, порыв ветра сорвал кирпич? Все загадки. Парень погиб: верующие укрепились в своем понимании силы господней: господь бог наказал безбожника. Не издевайся над святыми.

А там монастырская многолетняя ель стоит и теперь. Она как достопримечательность земли каргопольской. <...>

[с. 33] О «работе» баптистов

Баптизм — самая злая и жестокая вера. И вот был случай в Архангельске. У одного партийного большого работника погиб старший сын, которого так любила мать. Очень она тосковала. Баптисты обратили на нее внимание и решили отдать ее в жертву богу. К бедной женщине стала постоянно [ходить] одна баптистка и упорно начала ее по-своему обрабатывать [так!]. Что всю печаль можно похоронить, если провести обряд похорон матери. Добилась эта дикая баптистка своего. Женщина согласилась играть, что ли, в обряд похоро-

рон. [с. 34] В этом была ее ошибка. Мужу о связях с баптистами женщина ни слова не сказала. И в тот день, когда она должна быть похоронена, женщина напекла много пирогов. Младший сын видел это и все спрашивал, кому же мама печет столько пирогов. Чтоб успокоить сына, мать говорила, что это на свадьбу. А где, какая свадьба. Жертва богу была преподнесена: женщину отравили во время этих похорон. И пироги пошли не на свадьбу, а на поминки. Баптистов раскрыли, поймали и судили за преступление. Вот есть и такая вера в бога.

Тяжкие превращения человека

Молоденькая девчушка 14 лет с подружкой ходила в монастырь — носила тоже ягодок схимнику Паисию⁴. Паисий дал ей читать молитвенник и жития святых. Подарил книжку. А так как с девочками Паисий говорил ласково и добро и убеждал девочек верить в господя бога, молиться ежедневно и не грешить и добро относиться ко всем людям, и к лошадам, и к коровкам, ко всем идти с добром, то его поучение на впечатлительную со слабой нервной системой девочку произвели огромное впечатление, и она решила тоже стать схимницей. Дома вслух читала и даже пела молитвы, жития святых, Евангелие. Мать ее даже хвалила. И когда отец объявила, что станет схимницей, как отец Паисий, то мать не отговаривала. А отец, постоянно занятый работой, не обращал внимания на причуды [с. 35] дочери. Сшили юной схимнице длинное черное платье, нашили белые кресты, и дома она носила эту схиму. На сарае была особая комнатка, там она жила с весны до осени в полном уединении. Кто знает, может, молодость ее и звала на гулянья к подружкам, на пляски к мосту. Но раз она прекратила с ними разговаривать, отвернулась от нее и даже забыли. Иногда со смехом вспоминали: «Наша святая схимница!» Но в жизни Насти произошел удивительный переворот. После 16 лет схимничества ей попался в руки случайно журнал «Безбожник». Младший брат принес из библиотеки. Она сначала с ужасом, затем с удивлением и потом с великим интересом перечитала весь журнал-еженедельник от начала до конца. И потом просила, чтоб такие газеты брат тайно приносил ей. Год чтения антирелигиозных изданий переворнул всю душу девицы (ей уже 30 лет!). Оказалось, все, чему она верила, поклонялась, служила, чему отдала лучшие юные годы, — все это выдумки, фальшь, сказки и даже настоящая ложь. Она рыдала в одиночестве. Пыталась молитвами заглушить голос разума. Но не удалось. Тяжкое превращение, переворот, излом сознания никогда и ни у какого человека не проходит бесследно. Брат принес ей книжку Лиливы [так!] Войнич «Овод». В душе Овода-Артура она нашла свое прочное отражение. Все изм[е]с[с.] [с. 36] нилось в ее жизни. Надо возвращаться к человеческому образу жизни. Тайно от матери в печке сожгла свой черный наряд-схиму. В праздник

пошла к мосту посмотреть на веселье молодежи. Ее бывшие подружки все повышли замуж, а эти юные девушки и юноши не знали ее. Она поняла, что юность ее погибла. Все это переживала тяжело и рыдала в одиночестве по ночам. Женщину можно только пожалеть. Потом она по-своему развернулась. Всем объявила, что со схимой покончено, она не верит попам и монахам и что сказки о боге — ложь. Ударилась в другую крайность. Ее считали теперь помешанной. Она стала гулять, пить, ругаться и богохульствовать. В начале 30-х годов завербовалась на работу в Мурманск. В группе молодых парней и девушек уехала в Мурманск. И там навсегда затерялся ее след. Что там было с ней — об этом никто из жителей села не знал толком. Говорили, что вышла замуж за старика матроса, что уехала на рыболовческом судне в море. Она никому ни слова не писала. Жизнь где-то и как-то кончилась. Вывод ясен: не ходите, девушки, в схимницы, ничего доброго из этого не будет.

По ТВ был показан женский монастырь в гор. Иванов[о] («А в Иваново много невест»). Бедные юные девушки, одетые в черные колпаки и в черные до пят не особо-то удобные платья, ходят по монастырском подворье. На скотном дворе дают корм коровушкам. Сожалееете вы о своей юной загубленной жизни?

[с. 37] Необыкновенная любовь

В старом Питере, еще при царе было это событие. Молодой юноша всей душой влюбился в цыганку, в красавицу. Жениться хотел на ней. Да где там! Родители ни в каком случае не позволят. Нашли богатую невесту. На ней и женили. Свадьба была летом. Окна квартиры были открыты. И вот во время пира под окнами прошла цыганка и запела их любимую песню. Жених выскочил из-за стола и к ней. Родные и гости его догнали и силой увели домой. А цыганку под пьяную руку бросили в Неву. Ее все же в реке нашли, вытащили и отправили в больницу. Врач выходил ее и сам в нее влюбился. Тот юноша, что был против воли женат, разузнал, что цыганка спасена и где-то в больнице. Стал ходить и все же нашел свою любимую. Но врач не допустил его к ней. Сказал, что она умерла и вот [в] лаборатории в банке застировано ее сердце. Врач обманул парня и отдал банку и приказал банку спрятать в шкапулку и [стал] по желанию смотреть на это сердце. Ловко разыграл, потому что в спирте было собачье сердце. Тот врач женился на цыганке. Шкапулку молодой муж поставил на комод и часто вечерами открывал ее и смотрел на сердце. Жена заинтересовалась, сумела раскрыть шкапулку и удивилась, что в банке собачье сердце. Мужу она сказала, что он любит собачьим сердцем. Жесточко обиженный судьбой и обманутый врачом тот молдой человек покончил с собой — выстрелил в свое сердце. Варя не помнит точно его имени.

[с. 38] Рассказ слышала еще девушкой от своей тети в Ленинграде.

Что делает жадность?

У богатых жителей в их собственном домике жили двое слуг: муж дворник и сторож, жена кухарка и уборщица. А жили только трое хозяев: старик и старуха и их сын, ученый, который часто ездил за границу и работал там. Он привозил много денег и отдавал родителям. А они скупые были, тратили мало. Когда умер старик, старушка все деньги разделила пополам и забила в подушки. Одну подушку с деньгами положила под голову мужа. Другую завещала положить ей в гроб под голову. Старушка тоже вскоре умерла. Слуги выполнили точно ее завещание. Когда приехал из-за границы сын, он у слуг спросил, где же деньги. Они совсем не знали, что деньги уже закопаны в могиле. Слуг обоих судили и посадили в тюрьму. А тому ученому приснился странный сон: будто бы мужики не только сказали, где деньги, а показал[и] ему на кладбище обе могилы. Это его потрясло. Он организовал вскрытие могилы матери. И точно: труп уже стрызли крупные могильные черви и даже прогрызли подушку, и тут валялись деньги. Тот ученый муж был поражен: муж и жена, верные слуги, сидят в тюрьме невин[н]ые. Денег из могил он не взял: собственность родителей, поставил памятники и на могилах чаши с изображением денег и в землю уходящих червей. Слуг освободил и приказал жить в своем доме!

Примечания

¹ Цифрой 2) отмечен следующий очерк о святках, далее нумерация текстов отсутствует.

² О «народном житии» Александра Ошвенского и в частности о данном сюжете см.: Мороз А.Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. М., 2009. С. 142—202.

³ О Кирилло-Челмогорской пустыни и в частности о данном сюжете см.: Минеева И.Н., Пигин А.В. Святые Лексимозерья // ЖС. 2007. № 1. С. 49—51.

⁴ Из очерка Ажгибкова «Кто такой схимник?»: «В Ошвенском монастыре был схимник Паисий. Он жил один в келье, где было занавешено окно. Он в темноте жил и там ослеп. Но имел очень красивый голос. Поэтому его приводили в храм. Сажали на скамью. И в нужный [час] по ходу службы он пел псалмы и молитвы. Его все уважали. Пищу ему носили. Однажды девочка Варя принесла ему блюдо свежих ягод малины и смородины. Он удивился, что много, и просил часть взять с собой обратно. Но она оставила все ягодки. Пусть святой Паисий молится за нее. После закрытия Ошвенского монастыря его выселили в дом престарелых монахов, где он и скончался» (с. 18).

Публикация М.В. АХМЕТОВОЙ;

Гос. республиканский центр русского фольклора; А.Н. ВЛАСОВА; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

А.Б. МОРОЗ

«СТАРИННЫЕ СЛОВА» В ШКОЛЬНОЙ ТЕТРАДКЕ

Среди наших информантов есть такие, общение с которыми было особенно интересно и полезно для участников экспедиции, чьи имена мы часто вспоминаем и отношения с которыми не ограничиваются двух-четырёхнедельным сроком обследования села, а продолжают потом многие годы. Одна из них Александра Алексеевна Дьяченко (далее А.А.), жительница с. Ухты (Каргопольский р-н Архангельской обл.). Она родилась в 1933 г. в том же селе Ухте, училась в Каргополе, после чего несколько лет работала учителем в семилетней школе в Каргопольском (сейчас Пинежском) р-не. Педагогической деятельностью А.А. занималась недолго, пришлось работать в разных лесопунктах Карелии и Каргопольского р-на, затем у себя в Ухте в колхозе и в библиотеке. В своих рассказах «о старине» А.А. постоянно ссылаясь на бабушку, от которой она много всего слышала и запомнила. Впрочем, сама А.А. не считает себя знатоком фольклора и всегда в разговорах это отмечала, что, впрочем, не мешало нам записать от нее достаточное количество материала по разным темам. Наряду с этим со слов А.А. были сделаны записи и местными клубными работниками, опрашивавшими ухотлян на тему календарных праздников¹. А.А. не только по профессии, но и по натуре просветитель. До недавнего времени у нее в избе стоял собранный ткацкий станок — когда все давно уже разобрали и перенесли ставины во дворы, а то и сожгли, А.А. показывала, как надо ткать, и сама ткала половики. Она охотно делится своими знаниями, спорит, пишет в районную газету «Каргополье». Как мы понимаем, с какой-то публикации в этой газете и начался интерес А.А. к лексикографии: время от времени там печатались списки местных диалектизмов, и А.А. тоже стала записывать «старинные слова». В 2001 г. был опубликован словарь каргопольского говора, составленный ныне покойным Н.Ф. Аннинным², преподавателем каргопольского ПТУ, собирателем и большим любителем местной старины,

родом из с. Волосово, — в разговоре о своих записях А.А. упомянула его. Сама она так рассказывала об этих записях: «Много у меня слов-то... у меня очень много слов-то записано, и тут и в редакцию [газеты "Каргополье"] я отправляла, много так-то записано, но я еще не все... вспоминаются-то, знаете. Вот сейчас никакого слова старого не вспомнить. <...> Много слов-то у меня записано, целая тетрадь, вам показать? <...> Сначала была в газете у нас, а потом я уже стала и так, по оче... по алфавиту немножко записывать. Вы знаете, слова эти не приходят вот так вот, зараз. Сидишь и... чтоб они пришли — они приходят к чему-нибудь. Вот вспомнишь — ну я потом перестала записывать. Много хороших слов я еще... этих старинных вспоминала, но уже перестала записывать: как-то здоровья не хватает».

Это было произнесено, когда А.А. дала нам скопировать свою тетрадку со словами. В обычной школьной тетради начисто переписаны слова в алфавитном порядке, с толкованиями, местами встречаются исправления, но таковых совсем немного; между словами, начинающимися на разные буквы, оставлено место, вероятно, чтобы вписывать туда новые, но часто пропуска нет — место исчерпано. В этом случае слова вписываются с нарушением алфавита — туда, где есть место. В конце списка после большого пропуска дано еще несколько слов без определенной последовательности. Видимо, это то, что было записано после составления общего списка.

Толкования А.А. дает весьма краткие, чаще всего просто старается подобрать один эквивалент, более распространенный или современный по ее мнению, хотя нередко они оказываются местными же синонимами объясняемых лексем или семантически близкими словами: *Беседник — кавалер*. Лексема *кавалер* регулярно употребляется в Каргополье для обозначения ухажера, потенциального жениха: «Девки молодые, дак собирали цветы, ложили под голову, под подушку. Кавалера высматривали»³. В ряде случаев, напротив, А.А. употребляет в толкованиях лексику подчеркнута неместную, вероятно входящую в речевой обиход благодаря телевидению (*десерт, макияж*). Неко-

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

торые толкования выглядят слишком упрощенными, не дающими достаточно точного определения (*Бурак — корзина из бересты*: в действительности так называется не любая корзина, а большая, цилиндрической формы, переносимая за плечами или за две ручки); некоторые, напротив, сужают семантику слов (*Готяшек — шнурок для нательного креста*; *готяшек —* диминутив тоже распространенной лексемы *готян* — искаженного *гайтан*, хотя это слово и употребляется преимущественно для обозначения шнурка, на котором носят нательный крест, но всё же не исключительно в этом случае).

Примечательна в этом списке и форма подачи слов — А.А. как бы примеряет лексику на себя, пишет от своего лица. Полагаем, что именно этим можно объяснить значительное число глаголов, приводимых в списке в форме женского рода прошедшего времени. С другой стороны, если глагол обозначает, вероятно, несвойственное женщине действие, он дается в форме мужского рода (*Выслопил — выпил*).

Отбор слов ограничен главным образом повседневно-бытовой или оценочной лексикой, при этом в список попадают слова, распространенные весьма широко (*расфужурилась, приковылял*), у некоторых из них, правда,

имеется специфическое употребление: *Блюдо — эмалированная миска*. Действительно, в Каргополье это слово часто употребляется в таком значении. Интересно, однако, что наш 15-летний опыт экспедиционной работы на этой территории оказался недостаточным для узнавания всего списка слов, собранных А.А., в наших архивных записях многие лексемы отсутствуют или имеют иное значение. Вероятно, это объясняется стремлением А.А. фиксировать именно «старинные слова», т.е. не только активно бытующие диалектизмы, но и вышедшие из употребления.

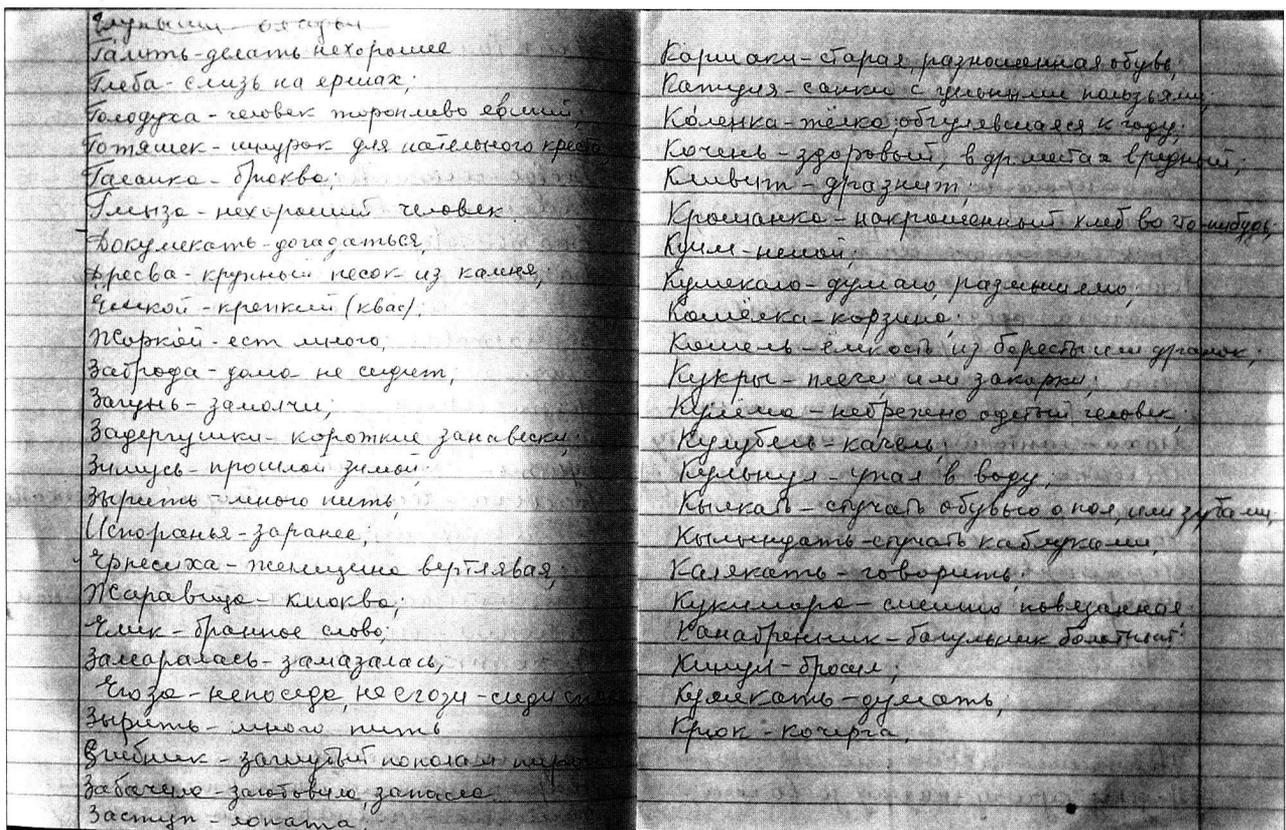
Словарик приводится в соответствии с рукописью, орфография и пунктуация оригинала сохранены, наши примечания даны в квадратных скобках.

Алак (алаки) — дёсны;
Бесёда — сельская вечеринка;
Беседник — кавалер;
Баять — говорить;
Бажоный (дитятко бажоное) — несмыслённый, желанный, милый;
Безмалтовая — глупая [от *малтать* 'понимать, соображать'];
Блюдо — эмалированная миска;
Брязга — ворчун;
Бурак — корзина из бересты;
Бучить — много пить;
Басыга — человек, любящий наряжаться



Александра Алексеевна Дьяченко

Бобки — игрушки;
Взаболь (дозаболь) — по-настоящему;
Втёмить (надпомнить, вбить в голову мысль);
Выслопил — выпил;
Вехотка — тряпка;
Гамить — делать нехорошее
Глеба — слизь на ершах;
Голодуха — человек, торопливо евший;
Готяшек — шнурок для нательного креста
Галанка — брюква [по Фасмеру — от *голландка*];
Гмыза — нехороший человек.
Докумекать — догадаться;



«Старинные слова» в записях А.А. Дьяченко

Дресва — крупный пёвок из камня [ср. распространенное в Каргополье обозначение такого камня: *песоциловой камень*];

Ёмкой — крепкий (квас);
Жоркóй — ест много;
Заброда — дома не сидит;
Загунь — замолчи;
Задегушки — короткие занавески;
Зимусь — прошлой зимой;
Зырить — много пить;
Испорня — заранее;
Ерпесиха — женщина вертлявая;
Жаравица — клюква;
Елик — бранное слово;
Замаралась — замазалась;
Егоза — непоседа, не егози — сиди

спок.

Зырить — много пить
Сгибник [исправлено из *Згибник*]
— загнутый пополам пирог
Забачила — заготовила, запасла...
Заступ — лопата;
Лажу — ремонтирую;
Лахтаки — лохмотья; куски;
Летось — прошлым летом;
Лузья и болота — весь лес;
Лони — прошлый год (лонись);
Лыкшать — брести, загибая ногами;
Ляпак — лоскуток материала,
Лопотина — какое-либо бельё;
Ляпачиха — одеяло из лоскутков; или
в 3 раза дорожки сшиты;
Латки — рыба в молоке; игра в салки
[второе значение написано между словами
в и молоке]

Маха — лапта, играть на маху — в лапту.

Малёнка — пудовая бочка или корзина;

Митька прят — быстро убежал;
Малеги — сухие участки леса;
Морхи — рваная одежда;
Мусорина — соринка;
Марать — писать
На заглядку — на десерт;
На верхосытку — тоже самое;
Неваровая — неумелая, медлительная;
Не начаялась — не ожидала;
Нератовый — невзрачный; невкусный;

Навина — участок земли, разделанный в лесу;

Нюни (разнюнился) — расплакался, тоскует;

Нягает (няжит) — канючит;
Нафуфырилась — рассердилась;
Набасилась — нарядилась, навела макияж;

Наверхосытку — назакуску;
в Ничала [*в* подписано на полях]

— положить на проращивание семян

Обильё — несмолоное зерно;
Оболок — туча гроздовая;
Оболóчка — верхняя одежда;
Озол — зола;
Окоёмок — озорник;
Околел — замёрз, озяб;
Онучи — портянки;
Опихтий — ленивый и непутёвый человек;

Остуда — неприятность (одна остуда лучше двух)

Остудный — вредный;
Остуду кинуть — навести порчу;
Осколубли — щепки
Оболокаться — надевать одежду
Оскырка — отчистить; отскоблить;
Оттошно — очень сильно;
Охалка — куча корма подмышкой;
Охобачивать — очень быстро делать;
Охлопень — верхняя часть крыши;
Ошуноло — закружилась голова,

качнуло;

Окаянный — вредный;
Отеть — лентяй;
Отощал — похудел;
Олелё — высокий (вырос, как олелё [так!]) [ср. *Олелё* — восклицание удивления¹]

Палагушки — чашки, мелкая посуда.
Пахать — мести пол, землю и т.д;
Выпахать печь — вымести золу из печи;

Помяло [буква *я* написана поверх *е*]
— веник из веток сосны [для выметания золы из печи перед выпеканием хлеба]

Петать — мучить, издеваться
Подлыгать — насмеяться, дразнить;
Подковыривать — то же самое;
Подстыривать — поддевать;
Полуда — эмаль на посуде,
Попоначе — попрличнее, получше;
Погалёбные — опозорившие себя;
Прахоть — дети, дерущиеся из-за еды;
Опрахотел — (очень есть захотел)

[строка надписана над предыдущей]

Приковылял — еле пришёл;
Папуга — подлещики (маленькие лещи)

Прикошеляло — неожиданно плохое в голову пришло;

Пришавелся — приснился сон;
Прогласица [суш.] — говорить тихо или громко;

Подчунки — полсаней (короткие сани)
Прощельга — бессовестный и хитрый
Полоротый — человек-протяга
Пентюх — бестолковый человек
Полотница — удлинённая чашка, куда сеяли муку;

Ражий — красивый, хороший;
Распазгáть — распатрошить, разорвать;

Распилькала — еле открыла глаза;
Расчетверивáть [sic!] — говорить о пустом;

Расшипиáла (дорога) — раскисла;
Рóвга (вышла) — промёрзлый слой почвы;

Ряшук — рваная одежда или неаккуратно

Раздербанить — разорвать, растащить;

Ральник — большой кусок хлеба
Расфуфырилась — нарядилась
Сбужетенилась — рассердилась;
Скливо — противно; рассердилась;
Скливая (погода) — слякотная;
Склизко — скользко;
Сбужетенилась — рассердилась;
Скляно — слишком полное;

Скукумякать — скомкать;
Скупырничать — обидеться на пустяк;

Скупороситься — тоже и рассердиться;
Ставром — дыбом всё;
Ступни — кожаная обувь, как полуботинки;

Статуй — человек, как статуя;
Сфуфырилась — рассержилась;
Сподобили — сделали;
Светец — на нем держалась лучина,
Треног — короткая бочка на 3х ногах,
тичка — жидкая грязь,
торох — вихрь, внезапный порыв ветра;

тыркать — дёргать, постоянно отвлекать;

тяпша — жидкая грязь;
тяпушка — то же самое;
тяпушка — мешанка из толокна, простокваши или с ягодами или без них;
Тютень — несмелый очень человек,
Унять — успокоить, уговорить, остановить,

Уходилась — запачкалась;
Ухалка — удар;
Уразина — предмет, которым можно бить.

Хамок — кусок маленький;
Хамкать — зевать;
Хинить — плохо о ком-то говорить;
Халыва — неряха;
Чунки — санки

Черёва — кишки от рыбы
Шает — тлеет;

Шалаган — ласковое хулиган;
Шаль — глупость (не бай шали-то);
Шамина — соринка;

Шибнул — бросил;
Шипаки — мёрзлые комья земли,

снега и т.д.;

Шоркать — тереть, скоблить;
Шиш да маленько — очень мало;

Шульшит — шулькает, журчит;
Шамать — есть;

черёва — кишки от рыбы
Живут — имущество

инако — не так,
инде — в другом месте;
исподки — рукавицы
вторушка — вторая
одонье — осадок,
содом — шум,
снедь — пища,

Примечания

¹ Праздник Троицы у ухотлян // Традиции Каргопольского края (материалы районного конкурса). Каргополь, 2005. С. 90—98.

² *Аннин Н.Ф.* Словарь каргопольского говора. Москва; Каргополь, 2001.

³ Каргопольский архив Лаборатории фольклора РГГУ. Зап. в с. Ухте Каргопольского р-на Архангельской обл. от Т.И. Силовой.

⁴ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 1. С. 385.

⁵ Словарь русских народных говоров. Вып. 23, Л., 1987. С. 183.

«СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ», ЗАПИСАННЫЕ ШКОЛЬНИЦЕЙ

В данной публикации представлены материалы, собранные в 2008 г. ученицей 9 «Г» класса 179-й школы г. Москвы Викторией Ростовой в качестве учебного задания по курсу «Чтение и понимание текста». Курс был разработан и проведен директором школы Т.Г. Ваулиной и преподавателем русского языка Н.М. Якубовой. На уроках этого курса школьников знакомили с разными видами филологической деятельности — написанием литературоведческого эссе, переводом с иностранного языка, расшифровкой и анализом диалектного материала, решением лингвистических задач и т.д. Одним из заданий была запись от родственников или знакомых фольклорных текстов — «страшных историй» или семейных преданий.

Тексты публикуются с незначительной орфографической и пунктуационной правкой; в скобках после каждого текста собирателем указываются данные об информанте, а также место и время, когда последним была услышана «страшилка».

1. Девочка нашла на свалке старую куклу. Ночью у куклы загорелись глаза, выросли клыки, она превратилась в вампира и убила девочку (Анна Павловна, 56 лет, лагерь «Лисичкино», Саратовская обл., 1967 г.).

2. У одной девочки мама была злая колдунья. Однажды она взяла девочку в магазин, а там продавались черные колготки. Девочка не хотела покупать их, но мама ей их купила. Девочка принесла домой колготки, и захотелось ей их надеть. Но когда девочка примерила колготки, то увидела, что у нее вместо ног... КОСТИ (Анна Павловна, 56 лет, лагерь «Лисичкино», Саратовская обл., 1967 г.).

3. У рыскающей в лесах мантикоры тело льва, лицо человека и раздвоенный хвост скорпиона. В ее челюстях три ряда острых как бритва зубов сверху и снизу. Эти зубы могут всё рвать и кромсасть в клочья. С особым удовольствием мантикора убивает людей. Ее удивительный хвост выбрасывает жгущее пламя на десятки метров. В последнее время мантикору никто не встречал, но в некоторых деревнях до сих пор пропадают люди. Кто знает, может, мантикора бродит в поисках новой жертвы где-то рядом... (при этих словах надо бросить незаметно для других камень в кусты) (Виктор Ковалёв, 43 года, лагерь (название не помнит), 1976—1978 гг.).

4. Василиск — полурептилия, полупетух. Он появляется из яйца, отложенного

семилетним петухом в период, когда Сириус сверкал высоко на небосклоне. Это яйцо покрыто толстой оболочкой, иногда его насиживала жаба, восседавшая на нем 9 лет. В результате появлялось яйцо, от дыхания которого растрескивается земля, сохли травы. Чтобы убить василиска, надо показать ему его отражение в зеркале. Но не всегда успеваешь сделать это. У василиска быстрая реакция (Виктор Ковалёв, 43 года, лагерь (название не помнит), 1976—1978 гг.).

5. Один мужчина решил заночевать в заброшенном доме. Забрался на второй этаж и видит: около окна стоит статуя, а на пальце у нее что-то светится. Мужчина подошел и увидел золотое кольцо. Он решил снять кольцо с пальца и забрать себе. Пришел он домой, лег спать. Вдруг в двенадцать часов ночи слышит грохот шагов. Дверь его квартиры открылась, и он увидел статую, с которой снял кольцо. Статуя подошла, задушила мужчину, сняла с пальца кольцо. Но тут пропели петухи, и статуя не успела вернуться на прежнее место. Только наутро обнаружили соседи мертвого мужчину, а около кровати стояла статуя с золотым кольцом на пальце. Пальцы статуи были сжаты в кулак, и снять кольцо было уже невозможно (Анастасия, 23 года, 1990—1993 гг.).

6. У одного мужчины умерла жена. На пальце у нее осталось кольцо, которое никак не могли снять. Тогда муж отрезал перед похоронами ей палец. По ночам к нему стал приходиться призрак. В первую ночь она (жена) пришла. А муж спрятался под одеяло. На второй день произошло то же самое. На третью ночь она тихо подошла к нему и заорала: «Отдай мой палец!» (Александра, 27 лет, лагерь «Искра», 1989 г.).

7. Дело было на Украине, в деревне. Один мужик работал на мясокомбинате. Шел он однажды поздно ночью домой. У него была с собой авоська, где лежали всякие мясные изделия: сосиски, колбаса и т.д. Идет он мимо хат, вдруг слышит: за ним кто-то бежит. Оглянувшись, видит: это свинья. Бежит за ним, сосиски из авоськи ворует и ест. Ну, мужик ее отогнал. Идет дальше.

Видит: опять за ним бежит свинья. Он поднял с земли палку и ударил свинью. Свинья вроде отстала. Идет дальше. Видит: за ним колесо катится. В колесе была большая дырка. Ну, мужик толкнул колесо, оно упало. Идет дальше. Видит: опять за ним колесо катится. Мужик испугался: сначала свинья, потом колесо. Он взял палку и бросил в дырку колеса палку. Вдруг колесо превратилось в ведьму. Видит мужик: у нее в животе та палка торчит (Александра, 27 лет, лагерь «Заря», 1987 г.).

8. Девочка играла с подружками на улице. К ней подошла женщина и сказала: «Никогда не покупай голубых занавесок. Они приносят горе». А девочка рассмеялась и убежала. На следующий день девочка с бабушкой пошли в магазин, бабушке очень понравились голубые занавески. Девочка забыла про запрет, и они купили эти занавески. Когда повесили занавески в спальню, все увидели на них небольшое черное пятно. Бабушка пыталась отстирать. А ночью раздался крик. Бабушка была мертвой, а на шее у нее были отпечатки черных пальцев. Девочка позвонила в милицию. Милиция устроила засаду на квартире. Наступила ночь. Девочка, дрожа от страха, зашла в бабушкину спальню. Из пятна высунулась черная рука, потянулась к горлу девочки. Милиционер выстрелил в пятно, и оно стало красным. Это были заколдованные занавески той женщины, которая предупреждала девочку (Александра, 27 лет, лагерь «Искра», 1986 г.).

9. Говорят, что по ночам к твоей кровати могут подбежать зеленые человеческие пальцы. Если они захотят, то могут начать тебя шекотать до смерти (Маша, 18 лет, лагерь «Московия», 2003 г.).

10. Много лет назад жила одна ведьма. Она ненавидела детей за то, что в детстве ее постоянно дразнили. И она поклялась, что будет мстить детям после смерти. Когда она умерла, стали пропадать дети, которые уходили в поход. Говорят, что когда эта ведьма ищет новую жертву, то дует ветер, как сейчас, и слышится какой-то звук. Этот звук происходит из-за мешочка, в который ведьма собирает кости жертв. (В этот момент рассказчик восклицает: «Вы слышали? Это она!») (Дима, 17 лет, лагерь «Орленок», 2004—2006 гг.).

11. Однажды счастливая пара сыграла свадьбу, но, когда невеста поехала в ресторан, где ее все ждали, водитель не справился с управлением машины и врезался в дерево. Невеста погибла. Но жених долго не горевал. Через некоторое время он поженился на другой. Затем в месте, где умерла невеста, стали разбиваться другие люди. С тех пор призрак невесты бродит по лесам, по дорогам, по кладбищам и напеваает свадебный вальс. (Эту историю надо рассказывать в темной комнате или в лесу, с фонариком, затем фонарик выключают незаметно и начинают тихо напевать свадебный вальс...) (Лиза, 15 лет, лагерь «Орленок»).

Публикация
Т.Г. ВАУЛИНОЙ,
* Н.М. ЯКУБОВОЙ;
школа № 179 Московского ин-та
открытого образования

А.М. КАРВАЛЕЙРУ, М.Г. МАТЛИН

СОВРЕМЕННЫЕ КЛАДБИЩА УЛЬЯНОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Кладбище в современном виде, в качестве отдельной, вынесенной за пределы поселения территории захоронения умерших, возникает в конце XVIII в. Порядок его формирования был изложен во врачебном Уставе, главные основы которого строились на инструкции, данной в 1797 г. учреждавшимся тогда врачебным управам¹.

В XIX в. по русскому законодательству кладбища должны были устраиваться в городах на расстоянии не менее 100 саженей (213 м) от последнего жилья, а в селениях — на расстоянии полуверсты (250 саженей). Кладбища находились в ведении духовенства, так как погребение было тесно связано с религиозным культом (каждое кладбище доступно лишь для лиц определенного исповедания). «...Опустевшие кладбища не могли быть обрастаемы под пашню, никакого строения возводить на них не дозволялось. Кроме того, не разрешалось без особого распоряжения переносить с закрытого кладбища гробы и мертвые тела. Захоронение не могли состоять в частной собственности, но те из них, которые устраивались на общественной земле, не переставали быть собственностью общества, городского или сельского. В административном отношении они подлежали ведению духовного начальства: общество не могло претендовать на хозяйственную эксплуатацию опустевшего кладбища»². Между тем, как отмечает Ю.В. Озеров, сельские жители часто использовали кладбища в качестве пастбищ; «в связи с этим курский священник Н. Невский писал: "Редко огороженные, часто даже и не окопанные как следует, наши кладбища своим внешним видом производят на всех и каждого тяжелое впечатление: на кладбищах вы видите мало крестов, а стоят только бесформенные остатки и обломки их, потому что на кладбищах летом почти всегда бродит всевозможный скот: овцы, лошади и др. животные". <...> Выходом из такого положения было обнесение кладбища рвом и обсадка "живой изгородью" (акация, боярышник и т.п.)»³. Были и другие способы «окультуривания» кладбища, в том числе через использование их в хозяйственной деятельности (сдача кладбищенских земель под сенокосы): «Так, в одном из приходо-в после обрытия рвом кладбища и обсадки кругом его вербой, березой и др. сообщалось, что оно уже другой год "перестало быть выгоном для скота, вместо этого с него ежегодно получается несколько возов сена, дающего церкви 15—20 руб. дохода»⁴. Церковь рекомендовала также использовать территорию кладбищ под сады.

К началу XX в. «сельское кладбище в России являло собой особый вид социального некрополя», основные особенности которого «вырабатывались и определялись специальными общегосударственными законами и местными нормативными актами, а также самой бытовой практикой»⁵. Сегодня существование кладбища, городского и сельского, регулируется Федеральным законом № 8-ФЗ «О погребении и похоронном деле» (с изменениями и дополнениями)⁶ от 12 января 1996 г.

Действующие кладбища в соответствии с прошлыми и настоящими правилами размещаются за пределами сельского поселения, хотя в Ульяновской обл. еще встречаются остатки

старых кладбищ, вошедшие в черту поселения (например, в с. Ащерино Сурского р-на). Наиболее типично размещение кладбищ на возвышении и на необрабатываемом участке земли (с. Шеевщино Сурского р-на, с. Тагай Майнского р-на, с. Пятино Инзенского р-на и др.), но нередки и кладбища, находящиеся посреди пахотной территории (с. Зимницы, с. Араповка Сурского р-на). Реже встречаются кладбища в лесном массиве (с. Троицкий Сунгур Новоспасского р-на)⁷. Многие кладбища располагаются рядом с федеральными, областными и внутрирайонными трассами, что означает более или менее постоянное передвижение людей вблизи кладбища.

На всех кладбищах высажены деревья и кустарники — береза, осина, вяз, бузина, сирень, черемуха и др., изредка встречаются садовые деревья и ягодные кустарники (яблони, вишни). Деревья растут как между отдельными захоронениями, так и внутри их (см. фото 1). Возраст самых старых из них не превышает 50—60 лет, что примерно соответствует среднему периоду существования кладбища в сельской местности Ульяновской обл.

Если на кладбищах сейчас не ведется никакой хозяйственной деятельности, то на примыкающих территориях обрабатывают землю, косят, пасут скот. Большинство кладбищ имеют ограждения и ворота с крестом наверху, которые обычно располагаются створом на восток (см. фото 2). Однако на многих кладбищах ограждение частично отсутствует вследствие особого рельефа (например, примыкающего к кладбищу оврага, как в с. Аркаево, Ждамирово Сурского р-на) или потому, что деревянная изгородь частично разрушилась от времени. Очень редки на кладбищах часовенки, которые, как, например, в с. Кадышево Карсунского р-на, представляют собой небольшой односрубный дом с крестом на крыше и в котором размещено небольшое количество икон. Чаще всего на кладбище находятся небольшой навес и стол, который и используется для проведения богослужения и освящения поминальной еды, приносимой на кладбище по родительским дням. «Там у нас батюшка служит. <...> там все старушки, сколько есть, собираются служить. <...> Кака-то могила, стол общий, и вот молятся и вот поминают всех этих покойных. [А там кто-то похоронен в этой могиле?] Нет на ровном месте. Раньше в середине была, а щас вот в самом начале» [1].

Организация пространства внутри кладбища имеет линейно-гнездовой характер, что является следствием взаимодействия упорядочивания захоронения (по городскому типу) с традиционным семейно-родовым принципом погребений. Подавляющее большинство захоронений отделены от других деревянными (см. фото 3) или металлическими оградками, в качестве временного ограждения может быть использована веревка (см. фото 4), однако некоторые могилы (в основном самые старые) огады не имели (см. фото 5). Типы оградок, особенно 1960—1980-х гг., изготовленных из сваренных металлических труб и колец (обрезки труб) и проволоки разного диаметра, очень многообразны.

Появление оградок, эта новая особенность захоронения, долгое время осмысливалось старшим поколением как пограние традиции, нарушение порядка на том свете. «Например, в с. Потьма Карсунского района установка индивидуальных оград на кладбище воспринимается, скорее, негативно (как

АННА МАРКЕШ КАРВАЛЕЙРУ, аспирантка Ульяновского гос. пед. ун-та им. И.Н. Ульянова; МИХАИЛ ГЕРШОНОВИЧ МАТЛИН, канд. филол. наук; Ульяновский гос. пед. ун-т им. И.Н. Ульянова



Фото 1. Березы в головах могил. С. Ждамирово. Фото Е.В. Сафронова

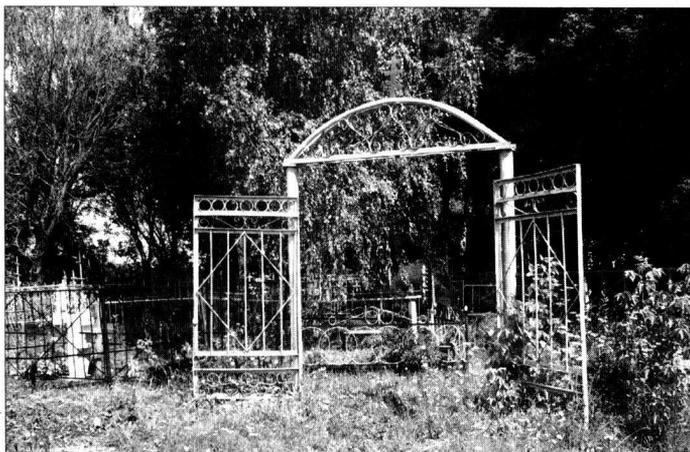


Фото 2. Ворота кладбища. С. Ждамирово. Фото М.Г. Матлина

нарушение). Это объясняется бытующим здесь поверьем о том, что ограды мешают душам умерших "гулять", "ходить". Такие представления отчасти поддерживаются и рассказами о снах. "Я, была, видала сон: вот хажу, хажу как по кладбищам, на кладбище, хажу и хажу по кладбищам-та, а оне буд-та вот таке-еи бальшие кладбища, и визде всё загорожено и сидят все миртвицы, все сидят в этих в сваих загародках. А я вот их ишу, ишу и ишу и никак ни найду. И будта я падашла к аднаму знакому [= умершему], я грю: "Шур, а вот ты ни видал здесь, я гаворю, наших?" <...> А он гаварит: "На-гаррадили еще, — грит, — клетков здесь, зачем, грит, этих вот клеткав здесь нагаррадили, мы сами сидим вот все в клетках" <...>. [Это вот на кладбище ограды?] Да-да-да, здесь же аграды делают шас все, бывала, не была никаких аград, а шас всё — на какую красату, што ли, или чаво ли — ни знай..."⁸.

Не менее разнообразны и типы памятников, но наиболее часты в настоящее время пирамидальные (воспроизводят конструкцию обелиска), крестообразные, прямоугольные, овальные. Из символов преобладает крест, изредка на старых надгробиях помещена пятиконечная звезда. На самых старых деревянных крестах вырезаны имя, отчество, фамилия усопшего и даты жизни. Изредка встречается прибитая к кресту часть медного складня. На более поздних памятниках есть фотографии усопших, одиночные и парные (супруги). Эпитафии крайне редки, в основном краткие надписи, передающие чувства скорби и любви родных и близких. Все па-

мятники украшены венками из искусственных цветов и отдельными цветами, внутри многих захоронений есть врытые в землю столики, стоят табуретки (оставляют, как правило, одну из табуреток, которые используют во время похорон), иногда встречаются лавки. На столиках могут быть стаканы, рюмки, блюда, конфеты, сигареты, зерно и др. Наряду со старыми, почти сгнившими и необихаживаемыми памятниками встречаются покрашенные свежей краской, как металлические, так и деревянные. В традиционной культуре могила осмысливается как вечный дом, новое жилье умершего: «Вот и пришли на могилу к тебе, папынька. Вон тебе домовину-то каку сделали детушки, забор высокий, цвяточки цвятут» [2]; «Надобно по-человечески: крест, памятник, чтобы дом вечная был твоему родственнику» [3].

Сегодня все большее распространение получают памятники из мраморной крошки, мрамора, гранита, с цветником из таких же блоков, которые изготавливаются и устанавливаются специализированными фирмами и отдельными предпринимателями, в том числе и в селах.

В соответствии с традиционными представлениями о воскресении умерших на Пасху осмысливается традиция открывать и закрывать дверцы на оградках: «Открывают на Радуну, наверное, и она до воскресенья должна быть открыта. А потом закрывать надо. Господь улетат на небеса. И всё там темнеет у них, у покойных, и надо закрывать» [1]; «На Пасху ограду открывают, чтоб они погуляли. А закрывают на Троицу уже» [4]; «Как Пасха, пойдёшь на кладбище — двери открываш у каждой могилки, у своих-то и все каждый открывают. Царски двери отворились. Открывают в церкви царские двери. Пасха пройдёт, в церкви закрывают — и на кладбищах закрывают <...> Христос воскрес. Двери все, говорят... Нам мать-то вот внушала, все, говорить, живые и мёртвы — все воскресают на Паску-ту. На первый-то день-то не велят ходить-то, у них, говорят, там они сами празднуют. Как вот у нас мать-то рассказывала, у нас к церкви как идти на Иваново, там были кладбища, кладбища. Тут уж их нарушили кладбища, поставили больницу. И вот, говорит, шли на Паску-то ночью-то, когда Христос воскрес. Она нам рассказывала, мать-то, запоздали они там с кем-то, чтоб запеть-то: "Христос воскрес!", там, говорит, в земле-то прям гуд, гуд, говорит, прям раздался: "Воистинный воскрес!" <...> Все на Пасху воскресши, пусть и в аду, говорит, он — выпускают на свободу» [5]; «На Пасху Христос воскрес, и все мертвы воскресают и встречаются друг с другом. А вот уж на родителем мы все ограды открываем, нет, мы их на Пасху открываем, а на родителей мы встречаемся с ними, приносим яйца крашены, конфетки, устраиваем помин. На Пасху <...> они там пируют с Христом, а вот родители — для родственников специальный день. Обязательно к своим близким на кладбище надо ходить. Родители-то вот это суббота. А вот вторник — это Радунца. Радуются нашему приходу все наши родители» [6]. Сегодня эта традиция постепенно исчезает.

В селах Ульяновской обл. кладбища посещают в субботу за две недели до Великого поста, в субботу перед Троицей, во вторник Фоминой недели (Радоница), в Димитриевскую родительскую субботу (перед 8 ноября — днем Димитрия Солунского). В поминальные дни родственники приносят на кладбище крашенные яйца, конфеты, печенье и совершают совместные трапезы: «[А в какие дни ходят на кладбище?] Ну в любые, желательно по праздникам. По воскресениям. На Пасху. На Троицу. На Пасху много народу ходит. [А говорят на Пасху нельзя?] Нельзя, в первый день. Ходят в воскресенье. Вот напримерна, сегодня Пасха, а на следующее воскресенье — родители. <...> Якобы ворота открываются,

и уже покойные встречают нас. Мы идём там с яйцами, с пирогами, вот они уже нас встречают. <...> Я вот, например, всё время на Пасху ходила, нынче только не ходила, мне Коленка научил. Он говорит: "Не ходи, нельзя". Грех, она вот сходит, например, она не встретится с душой покойного, потому что в эту всю неделю прославляют Христа. А вот в воскресенье, вот вторник там вот Радуница. Вот на Радуницу ходят. Вот они уже, покойные-то, радуются, что мы приходим к ним, там ворота открывают» [1]. В Инзенском районе существует обычай *закапывать крашенки*: «Да на Фомину неделю раньше ходили на кладбище с родителями повидаться. Они все на кладбище приходят с нами повидаться. Ну и вот приносят с собой крашеные яйца — крашенки, их красят в жалобные цвета: красный, жёлтый — луковкой покрашены. Крашенки закапывают в могильный холмик, но ни в коем случае не на лицо, а у креста. Это называцца птичий помин А ещё птичий помин называцца сыпать пшено. Тожа на Фомину неделю» [7]; «Да на Фомину неделю крашенки закапывали, да пшеничку сыпали, гречку птичкам. Птичий помин — самый хороший, как детский. Они твари Божии» [8]. Во время посещения могил родственники умерших устраивают совместные трапезы, рассказывают умершим о своей жизни: «Когда прихожу на кладбище, здороваюсь со всеми родителями, приношу им покусать. Смотрю на потрет мамы и говорю: "Здравствуй, матушка. Вот я и пришла к тебе. Живу плохо, всё время нуждаюсь, но ничего, помолюсь, и легче станвится. Дети, слава Богу, большие, вот ты правнучков-то не увидела и внучков не повидала". А вот на Фомину неделю, тут уже мы все приедем, и все внучки приедут, и мама как бы их увидит. Говорят, что на Фомину неделю все родственники и соседи встречаются с нами там, всё видят и слышат. А потом, когда со своими поздравляюсь, помяну, пойду другие могилки проведывать. И всем надо положить яйчко или конфеточку» [9].

Сознание необходимости поминать умерших для облегчения их участи и для того, чтобы они были довольны живыми, — устойчивая черта традиционного мировоззрения. В селах Ульяновского Присурья в поминальные дни на кладбище совершают богослужение. Поскольку церкви были разрушены или закрыты, а многие священнослужители репрессированы, роль священнослужителей стали исполнять пожилые или незамужние грамотные религиозные женщины, которых в народе называют читалками. Они проводят службы, во время которых читают молитвы и поют духовные стихи. На кладбище построены специальные моленные домики или навесы со столиками, на которые ставят блюда с крупой, с киселем, хлеб, соль, квас или сыту (воду, смешанную с медом или сахаром), иногда ее называют «канун», в каждое блюдо ставят свечи. Соседи, которые приходят на поминальную службу, приносят «поминальники», в которых записаны имена умерших родственников, подарки для читалок (обычно это деньги, конфеты, печенье). В с. Проломиха Инзенского р-на, в с. Шуватово Карсунского р-на, где на кладбище нет моленных домиков, на Радуницу прямо на могиле расстилают скатерть и кладут пряники, яйца, конфеты, печенье; читалки разделяют совместную трапезу: «Как все мы собираемся с утра на Радуницу, берём яйчко, берём конфетков, печенье. И идём к родителям читать молитвы. Расстила там скатёрку чистеньку и начинаем читать, потом почитам и закусим, и там ещё нам накладывают. Мы то всё берём и поминам родителей» [3].

Именно на кладбище жители села часто встречаются с бывшими односельчанами, уехавшими в другие населенные пункты. Старшие, приходя на кладбище с детьми и внука-

ми, часто объясняют им, как нужно себя вести на кладбище, показывают могилы своих родных и близких: «Вот пришли мы к вам, бабушка, дедушка, посмотрите, какая внучка у вас выросла. Таня, положи цветочки, там, где крест. Тут вот бабушка, а тут дедушка. А там вон тётка лежит наша, и крёстный тут» [10].

На кладбище соблюдается особый этикет. Умершим родственникам нельзя говорить «до свидания», нельзя ругаться, старые кладбища и могилы нельзя перепахивать, как нельзя сдвигать и надгроб-



Фото 3. Деревянная ограда на кладбище. С. Ждамирово. Фото И.С. Павлова



Фото 4. Участок на кладбище, огороженный веревкой. С. Ждамирово. Фото Е.В. Сафронова



Фото 5. Могилы без оград. С. Княжуха. Фото М.Г. Матлина

ные памятники, иначе вымрет семья; выносить что-либо с кладбища (например, оставленную на крестах одежду). На кладбище запрещается ломать ветки, рвать цветы, собирать грибы, иначе можно заболеть или умереть: «Ничего с кладбища нельзя брать, ни цветов, ни пишу какую, ни веток. Вон у нас одна взяла да венков нарвала для бани. А потом, гляди, она вся перегнулась. Я говорю: вот ничего нельзя брать. Здесь мёртвая земля, можно заболеть» [7]; «После похорон, а также и в другой день ничего с могил брать нельзя. А всё, что принёс: стаканы, посуду какую, полотенчик, скамеечку — всё надо оставить. А иначе покойничек придёт и тебя с собой заберёт. Так говорили» [11]; «[А с кладбищ ничего нельзя брать?] Нет, ничего нельзя брать, примета плохая. Ну, может, там пьяницы или глупые дети, вот глупеньки, ну берут они, там конфетки лежат. А так нет, всё там оставляют, ничего не берут. Крест покрасят или чего ли, банки какие-нибудь, всё там оставляют, за кладбище кладут» [1]; «Могилы стары нельзя перекапывать и туда своих, а то у вас семья вся умрёт» [3].

Близким людям обычно запрещается копать могилу. Могилы копают на месте, выбранном заранее родственниками или самим покойным при жизни. Обязательно надо выполнить завещание умершего. «Мне мамынька говорила: "Похорони меня рядом с моей матушкой", — и када она умерла, мне соседи говорят: места-то нету. Я расстроилась, как же это, и пошла посмотреть, где рыть могилу. И пришла, а там вот как будто сажали куст какой-то, а он и высох. И я вот думаю: вот как о себе позаботилась матушка. А если в другом месте схоронишь, покойник будет тебя беспокоить и сниться» [12].

Кладбищенской земле приписывают целительную силу: «У меня ноги вот болели, я пошла тут к одной бабулечке, а она мне говорит: "Сходи на кладбище, возьми с могилы родителей землечки и положи в носки". Ну и сделала так, и стало мне полегче, полегче» [10]; «Вот с кладбища приносят земля в узялок, только это верующий человек должен взять, и она может и от хвори лечить, и там есть какие-то слова на то, чтоб мужик твой не пил. Вот да, брали, брали. А особенно какой покойник только вот умер, и с той могилки берут» [3]. Во время засухи на могилы родственников или на свежую могилу льют воду. Как правило, это делают читалки: «Пойдешь со святой водичкой на могилку, в воскресенье и с молитвой, чтобы Господь дал дождя, вливай водичку на могилку. А когда хоронят, можно святую водичку полить в могилку» [9].

Роль кладбища в социально-культурном пространстве возрастает, если на нем хоронят людей, почитавшихся при жизни как «знающие», т.е. лечившие тело и душу, снимавшие порчу, или даже как местночтимые святые. Таковыми были, например, «нянька Наташа» (Наталья Николаевна Кузнецова, жительница с. Сара Сурского р-на, известна только дата ее смерти — 1953 г.) и отец Максим (живший в с. Тяпино с конца XIX в. по 1920-е гг.). Если о. Максим, почитавшийся как святой, похоронен возле церкви и его могила обустроена силами Самарской епархии, то нянька Наташа похоронена на сельском кладбище. Ее могилу обустроили и продолжают за ней ухаживать жители села. К ней они приходят с просьбами о помощи, об исцелении, с просьбами за родных и близких. Земля, крест, береза на ее могиле — всё считается целительным. «Едут со всех сторон и сейчас к ней, машин полно... Я вот подхожу и прям не знаю как её прошу; детей-то полно, вот у меня три дочери и зятя, внучата, прошу, чтобы она дала всем здоровья» [13]; «Я часто хожу, кого ни коронят, минутку, но подойду. Пусть нянюшка слышат,

читать, всё. Вот, Наталья Николаевна, как ты мне сказала: "Приходи и там помогу, где я буду. И там помогу. Если ты только мне веришь". Ну я приду, у меня рука опухает. Я приду, принял водичку, поставлю, как могу, прошу, чтобы мне это всё прошло» [14].

Иногда кладбище используют в шутках розыгрышах: «Рабьаты пашли на кладбище — паспорили ани [с девчонкой]. "Я, — гаварит, — пайду ночью на кладбище". Ну, паспорили. А адна дивчонка была, ана накинула на сибя простынь, "пакойникам" наридилась, и впиред йих на кладбище. Ани иду, к кладбищу падходят, ана выходит из кладбища. Вот ани падались! Ага. Праспорили»⁹.

Отсутствие церкви во многих селах Ульяновской области, потеря традиционных семейно-родовых связей вследствие мощных миграционных процессов в последние 50 лет сделали кладбище одним из важнейшим социально-культурных центров современного русского села.

Примечания

¹ См.: Энциклопедический словарь / Под ред. профессора И.Е. Андреевского, К.К. Арсеньева и Ф.Ф. Петрушевского. СПб., 1890—1907. Цит. по электрон. версии (<http://www.vchi.net/brokgauz/index.html>).

² Подробнее см.: К истории кладбищ в России: Электрон. ресурс (http://www.requiem.ru/history/ist_kladb).

³ Озеров Ю.В. Сельское кладбище России (На примере Курской губернии): Электрон. ресурс (<http://www.old.kurskcity.ru/nekropol/o060827.html>).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ <http://www.garant.ru/law/5870-003.htm>.

⁷ Ср.: Иванова А.А. Кладбища и могильники в культурной традиции Пинежья (к вопросу о роли контекстных связей в фольклорном текстообразовании) // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 28—30.

⁸ Сафронов Е.В. Сновидения о покойниках // Духовная культура русских Ульяновского Присурья: материалы к этнодиалектному словарю. Ульяновск, 2008. С. 218, 224—225 (зап. от А.Н. Елизаровой, 1933 г.р., с. Потьма Карсунского р-на)

⁹ Слепцова И.С. Подшкунивать // Духовная культура русских Ульяновского Присурья... С. 50—51 (зап. от П.И. Маркачёвой, 1921 г.р., с. Проломиха Инзенского р-на).

Список информантов

1. Л.П. Тяятина, 1951 г.р., с. Ждамирово, Сурский р-н.
2. М.Ф. Акимова, 1928 г.р., с. Сухой Карсун, Карсунский р-н.
3. Е.С. Трунина, 1912 г.р., с. Проломиха, Инзенский р-н.
4. А.А. Захарова, 1927 г.р., с. Чумакино, Инзенский р-н.
5. А.А. Локтева, 1922 г.р., с. Сара, Сурский р-н.
6. Н.И. Хлебунова, 1932 г.р., с. Большое Шуватово, Инзенский р-н.
7. А.А. Козлова, 1928 г.р., с. Чамзинка, Инзенский р-н.
8. А.А. Караваева, 1934 г.р., с. Большие Ключища, Ульяновский р-н.
9. В.М. Тарабаева, 1927 г.р., с. Чамзинка, Инзенский р-н.
10. А.И. Воронова, 1928 г.р., с. Большие Ключища, Ульяновский р-н.
11. Е.А. Арясьева, 1928 г.р., с. Арское, в составе г. Ульяновска.
12. М.И. Кончева, 1918 г.р., с. Чумакино, Инзенский р-н.
13. А.И. Шебаршова, 1930 г.р., с. Сара, Сурский р-н.
14. Л.Д. Леванова, 1918 г.р., с. Сара, Сурский р-н.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта «Этнодиалекты Ульяновского Присурья (на материалах 20 — начала 21 века)», № 08-01-00497а

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

«ОТ МЕРТВЫХ С ПОГОСТУ ГОСТИНЦА НЕ НОСЯТ...»

В традиционной культуре Владимирской области, как, впрочем, и по всей России, широко распространен запрет ничего не брать с кладбища. Этот поведенческий норматив так хорошо известен, что большинство собирателей не задаются целью уточнить его мотивировки и обычно довольствуются весьма размытыми объяснениями «это грех» [8] или «плохо будет» [21]. Однако записи последних лет, сделанные в Судогодском, Гороховецком, Муромском и Селивановском р-нах Владимирской обл.¹, представляют самые разнообразные мотивировки данного запрета, зависящие от того, что именно хотят унести с кладбища.

Предметы, которые могут попытаться вынести за кладбищенскую ограду, можно разделить на те, что были на кладбище изначально (преимущественно цветы, ягоды и грибы, выросшие на могилах и около них), и принесенные человеком (предметы, используемые во время похорон и для оформления захоронения). Кроме того, несмотря на категорический запрет уносить с кладбища какие-либо вещи, имеется целый ряд предметов, которые можно, а иногда и нужно унести, при этом необходимо произвести бережно-магические действия.

Поскольку сельские кладбища располагаются в лесу или зарастают деревьями, обычно на могилах и рядом с ними много земляники и грибов. Большинство наших информантов уверенно говорили, что «ягоды и грибы с кладбища не носят» [2]. Мотивировок у этого запрета несколько. Самая распространенная связана с душами умерших: «Всё, что на могилах растёт, — для них, для покойников. Вот душеньки тоже ягодкой полакомиться хотят. Если ты ягоду срываешь — у них вроде как украд. Они являются тебе будут, ругать. Ягоды с кладбища уносить нельзя» [11]. Другой вариант связан с тем, что всё выросшее на погосте несет на себе знак смерти: «Эти ягоды и грибы покойнички, они к смерти, их нельзя собирать. Кто их собирает — умрет, потому и нельзя собирать. И делать из них ничего нельзя. Быва-

ет, вот их не для себя собирают — на продажу. Но нельзя — сами помрут и те, кто есть будет, помрут» [23]. Наконец, сбор ягод и грибов на кладбище вызывает болезнь: «Вот ягоды и грибы на кладбище собирать нельзя. Руки скрючит или отымутся вовсе. Всё, что на кладбище выросло, там и остаться должно. Выносить ничего нельзя — к болезням всё, всё скрючит» [2].

Несколько иная ситуация с цветами. На дикорастущие цветы распространяется та же мотивировка, что на ягоды и грибы: «Они для покойников цветут, души им радуются. Рвать такие цветы нельзя, если вот только на могилку хочешь поставить, а так уносить нельзя — сильно хворать будешь, а то и помрешь» [14]. Садовые цветы появляются на кладбище по воле человека и используются обычно для украшения могил. Запрет уносить их с кладбища обычно является составной частью сюжета о любимом цветке покойника². Считается, что растение, высаженное на могилу (особенно если это могила любящего хозяина растения) выглядит здоровым и очень красивым³, а оставшееся в домашнем цветнике чахнет и даже гибнет. Пересаживать растение (его ростки) с могилы обратно в палисадник категорически запрещено. Мотивировок у данного запрета две. Во-первых, при пересадке все растения в саду погибнут: «Кладбищенские цветы, как бы красиво ни росли, в дом сажать нельзя, они все другие погубят. Вот у нас дед очень пионы любил, ухаживал за ними, они у него обильные цвели, долго, у других отцвело, а у него — полон сад. И запах такой! Вот он помер, и мама моя разделила куст и на могилу посадила. Он разросся такой огромный — вот в саду все погибли. И она решила разделить тот, который на кладбище. Принесла и посадила. И вот все вообще цветы, все вот погибли. Ничего нельзя с кладбища приносить — всё умрет» [7]. Во-вторых, пересадка растения с могилы представляет угрозу для людей; пересадив растение с кладбища в домашний цветник, человек может умереть, как бы поменявшись с растением местами: «Вот никогда нельзя ничего с кладбища брать, вот иногда цветы хотят пересаживать с могил, я говорю, нельзя, потому как цветы-то в доме, а человек-то на кладбище будет.

Помрёт он, если цветы с кладбища принесёт» [32].

Обратимся теперь к предметам, которые попадают на кладбище благодаря человеку (в основном это еда, средства уборки могил и элементы захоронений).

На обследованной территории распространена традиция оставлять на могилах в праздничные дни обрядовую еду (на масленицу — блины, на Пасху — крашеные яйца, на Троицу — яичницу⁴, на Яблочный Спас — яблоки⁵). Самые пожилые информанты вспоминают, что на кладбище приносили и некоторые виды обрядового печенья: на святки — *копытца*, на Сороки — *птичек*, на Благовещенье — *голубей*⁶. Принято также оставлять на могилах печенье или конфеты в поминальные дни, водку или воду и хлеб — в течение 40 дней после смерти. Иногда на 40-й день на могилы сыплют пшено (реже другую крупу), «чтоб Божьи птички душеньку помянули» [27]. Еду с могил могут брать и люди. Почти все информанты говорят, что оставленные на могилах продукты собирают дети, нищие и алкоголики. Дети «испокон веков собирали, и мы вот были детьми — собирали на могилах; нас не ругали никогда. И родители у нас бегали собирали. Дети — они ангелы, за помин души едят» [4]. При этом дети не молятся за умерших, но, взяв с могил конфеты или яйца, должны съесть их в пределах кладбищенской ограды: «Ребятишками бегали, собирали с могилок, кто что положит помянуть. Соберём, сядем у ограды где, ну, могилок чтоб не было или лавочка какая, — и вот сколько собрали! Едим. А чтоб домой унести — нет, знали — тут надо съесть, с кладбища ничего уносить нельзя» [19]. Считалось, что унесенная за пределы кладбищенской ограды еда может привести к болезням и даже смерти: «Вот конфеты или печенье на кладбище соберёшь, а чтоб домой нести — никогда, боялся. Если с кладбища еду как унесёшь и съешь, болеть будешь долго, а то и помрешь. Только на кладбище ели» [33]. Нищие, по утверждениям наших рассказчиков, стали собирать еду с могил лишь в последнее время, до этого им подавали ее у ворот кладбища или у церкви. Именно поэтому взятая ими с могил пища счи-

ВАРВАРА ЕВГЕНЬВНА ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)



Табличка с именем покойного на дереве; сбоку на дереве вырезано: «Е.И. Мартыанов». Кладбище в с. Николо-Ушна (Селивановский р-н)

тается милостыней, а следовательно, за нее надо молиться о душе покойного. Они, в отличие от детей, могли уносить пищу с кладбища: «Вот нищие никогда так просто не возьмут с могилы. Они всегда посмотрят, у кого берут. Чтоб помолиться за раба Божьего. Им ведь не на кладбище есть, а унести. Они там, может, вечером есть будут. Они должны помолиться за того, на чьей могиле оставлено. Они всегда смотрят имя. Если они не помолятся, а унесут, то помрут. Нельзя с кладбища просто так ничего уносить» [9]. Наконец, местные алкоголики используют оставленную на могилах еду как закуску. Здесь ситуация отчасти комическая. Для этой



Крест и плита на одном захоронении. Селивановский р-н

группы людей кладбище — наиболее спокойное место, где они могут выпить. Они практически никогда не выносят еду за ограду и едят прямо на могилах. Кроме того, кладбище является местом, где не нужно искать повод, за что выпить, они всегда пьют за умерших, выполняя (пусть и в извращенной форме) предписание помянуть того, с чьей могилы взята еда. Даже в такой маргинальной среде знают и, видимо, соблюдают запрет выносить что-либо за кладбищенскую ограду. Приведу запись, сделанную на старом кладбище пос. Красная Горбатка от живописной группы мужчин, которые доброжелательно поинтересовались, почему я хожу между могил, и, узнав, что «работа такая», сочувственно предложили выпить и закусить: «[Инф. 1:] Ты вот не смотри, что на кладбище сидим. Покойников вот поминаем. У нас вот работы нет, вот на бутылку соберём и сюда, здесь что-нибудь на помин оставят. Тут всё свежее, долго не залёживается. Ничего уносить нельзя, вот и пьём тут, и закусим. Человека вот помянем. [А вот, может, взять и вот в лесок пойти, все-таки кладбище?] [Инф. 2:] Что ты. С кладбища ничего уносить нельзя. Если вот с кладбища унесёшь что — болеть будешь или вот помрешь. [А вы с любой могилы еду берете?] [Инф. 3:] Да где кто положил помянуть, там и берём. Вот на праздники-то много ложат, а сейчас только кто поминает там сорок дней, година. Положат что. А на могилке-то всё написано, кто лежит, вот мы и выпьем за человека. Кого знали — помянем, ну, не знали — тоже помянем. Обязательно надо помянуть того, с чьей могилки берёшь. Если не помянешь — вроде как украл, а так вот отработал — помянул» [34].

Другой группой предметов являются элементы оформления могилы: кресты, таблички с фамилиями, фотографии умершего, венки и т.п. Венки, корзины, искусственные цветы, а также еловые ветки, с помощью которых «делают дорожку покойнику», обычно используются для украшения погребения, сразу после захоронения. Эти предметы с течением времени приходят в негодность, и их убирают с могилы: «Вот могилку украсят венками там, цветы понатыкают. Потом всё грязное стоит. Вот собирают и относят. На кладбище такое специальное место есть. Мусор туда ложат. Оно в ограде — за ограду нельзя. Если мусор за ограду вынесешь — вот где бросишь, там вот казаться будет. Ну, пойдёшь, а там покажется — нехорошее

место, ну покойник покажется» [17]. Вывозить мусор с кладбища не рекомендуется, однако необходимость его утилизации существует. Обычно кладбищенский мусор раз, реже два раза в год сжигают; считается, что делать это надо на Вербной или Страстной неделе и перед Воздвижением: «Вот мусор-то с кладбища вывезти нельзя. Говорят, кто его вывезет — помрёт, но долго мучиться будет. Его сжигать надо. Его на Страстной неделе жгут, перед Пасхой. Кладбище всё убирают после зимы перед праздником и вот жгут. Его надо осветить жечь, а уж как темно, нельзя. Покойников беспокоит, и они являются будут, если не по времени жгут» [1].

С крестами поступают иначе. Они должны остаться на могиле даже после установки там нового памятника: «Крест вот после сорока дней ставили. Вот могилу делали и ставили. А памятник-то к године. Крест вот не сжигают, не выбрасывают. Его с кладбища выносить нельзя. Так вот на могиле и оставляют» [6]. Этим объясняется наличие большого числа захоронений, где памятник поставлен рядом с крестом. Помимо креста на могиле сразу после похорон принято оставлять табличку с именем и фамилией умершего, а также его фотографию. Табличку и фотографию или привинчивают к кресту, или оставляют на могиле, или вешают на дерево: «Вот карточку и табличку железную, а бывает, успеют заказать такую овальную, она как фарфорова такая. Вот их на могилу-то сразу устанавливают. А вот как крест оставят, то можно на него приделать, а можно и так оставить. Больше так оставляют — для креста уж специально успевают сделать. Так вот и оставляют — уносить нельзя, покойник придёт будет» [15]; «Если вот табличку бросить или так вот просто прислонить, то можно, конечно, её только с кладбища выносить нельзя, но лучше повесить на дерево, вроде как, говорят, душеньку никто беспокоить не будет» [5]. Последнее, вероятно, связано с представлением о дереве как о кресте: «Дерево ведь, оно как крест, вот часто на могиле сажают или там вот перед домом — вроде как крест защищает» [3]. В последнее время появилась тенденция уносить после установки памятника фотографию покойного с кладбища домой. Это считается не только неправильным, но и небезопасным. Это чревато болезнями и явлениями покойника: «Вот у нас одни карточку с кладбища принесли. Ну вот памятник

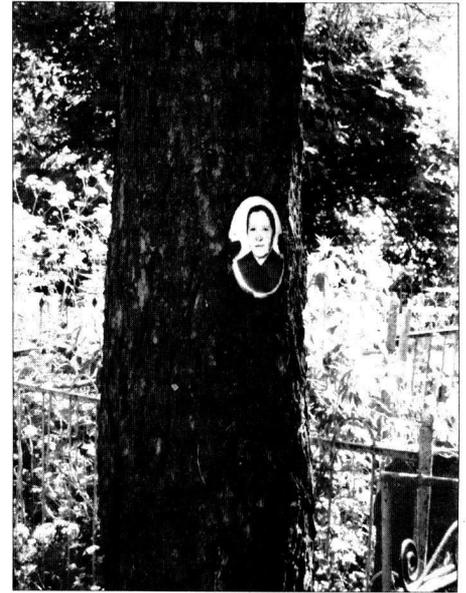
там сделали и вот принесли, большую такую карточку, ну на могиле стояла. Они ее в доме повесили. И вот стало казаться. Вот стучит, гремит всё. И они вот болеть начали все, вот никто не болел, а тут вот все начали. Им потом уж сказали, что нельзя было карточку приносить — все на кладбище надо оставлять, ничего с кладбища уносить нельзя» [18]; «Карточку никогда нельзя с кладбища уносить. Уносят, а потом плачет кто-то в доме, говорит. Ну, покойник ведь покоя не найдет, между могилой и домом душа у него. Нельзя ничего с могилы уносить, все на кладбище должно остаться» [12]. В результате на могилах одновременно могут находиться крест с фотографией и табличкой, собственно табличка с фамилией, фотография умершего и памятник, на котором также есть фото и сведения об умершем. Более того, обеспеченные люди стараются поменять старые памятники на могилах родных на новые, и число предметов увеличивается. Кроме того, считается, что любая вещь, несущая информацию о личности умершего, имеет обережное значение, защищая как живых, так и умерших, поэтому, например, фрагменты прежнего оформления могилы при обновлении памятника прислоняют к его обратной стороне, создавая таким образом на памятнике двустороннюю надпись. Считается, что надпись с одной стороны памятника — для людей, а с другой — для Бога⁷: «Вот от старого памятника сзади ставят все, сзади нового, и вот одна надпись для людей, а другая Божья» [22].

Существуют тем не менее предметы, которые с кладбища уносят. Прежде всего это холсты, на которых несут гроб, и лопаты для рытья могилы. Иногда холсты бросают в могилу вместе с гробом. В описываемой традиции это принято делать на похоронах утопленников: «душенька еще из воды должна подняться, вот по холсту и подымеется»⁸ [13]. Во всех остальных случаях холсты уносят домой, производя определенные очистительные действия. Сразу после возвращения с кладбища холсты замачивают в колодезной воде и не позднее следующего дня стирают в проточной воде, затем кладут на траву «под росу» [20] и лишь после этого сушат и в свернутом виде кладут под иконы, где хранят до следующего употребления: «Холсты домой приносят, конечно. Но в дом сразу не внесут. Вот воду из колодца приносят, а нет, так из колонки, но туда святую добавляют, вот

замочат. Если не твои холсты, а чьи-то, то могут хозяева потом взять, а так вот потом идешь на реку и вот с мостков стираешь, вот чтоб вода унесла всё. Потом вот на ночь расстелешь, и вот чтоб роса пала или, если зима, — снег, а потом сушишь и вот сворачиваешь и на боженку ложишь или вот за иконы ставишь» [16]. Неправильное обращение с холстами может вызвать смерть владельца: «Если вот холсты просто так оставишь, то по этому холсту на тот свет уйдешь» [29]. Считается, что покойник может за невыстиранный холст перетянуть человека на тот свет: «Холсты после кладбища стирать нужно сразу, а то до сорока ден к себе покойник за холст утащит» [24].

Лопаты, которыми рыли могилу, нельзя выносить с кладбища в течение дня похорон, их необходимо оставить на земле рядом с могилой на ночь и дожидаться, пока на них выпадет роса, дождь, иней или снег: «Лопаты приносят, бывает, свои. Сами копаем своими. С кладбища уносить их нельзя сразу-то. Вот их оставят там, чтоб в ночь на них заморозок пал или там роса, дождь, может, — ну, тут уж когда похороны. Только вот когда их так продержишь — домой несешь. Ну, всё равно лучше святой водой брызнуть» [31]. Считается, что использованные для рытья могил лопаты, принесенные с кладбища с нарушением этого правила, представляют угрозу для посадок в саду и огороде: «Вот одни у нас принесли так. Прямо вот закопали и принесли. А после вроде как надо огород копать. Ну и вскопали все — у всех растет, а у них — как не сажали, даже сорняков нет. Все что вскопали — всё как выжжено. Потом уж признались, что лопаты сразу забрали» [25]. Иногда говорили, что лопата, неправильно унесенная с кладбища, представляет угрозу для владельцев, поскольку, «если лопату не так с могилы унес, она в сорока днях еще раз копать будет — для тебя уже могилу» [28].

Вещи, с помощью которых захоронение приводится в порядок (лейки, веники, банки и бутылки для воды, тряпочки, грабли для сгребания листьев, а также кисти и краски для обновления надписей на памятниках и окрашивания оград), обычно оставляют на кладбище за памятником или в специальном ящике. Довольно часто возникает необходимость заменить эти предметы на новые; обычно они становятся кладбищенским мусором и сжигаются. В то же время утилизация некоторых



Фотография покойной на дереве. Кладбище в пгт Новлянка (Селивановский р-н)

из них является отдельным обережно-магическим действием. Так, веник обычно сжигают, но его уничтожение не связано с общим сжиганием мусора. Считается, что кладбищенский веник нужно заменять сразу же, как только он начнет терять прутья, поскольку в противном случае в семье будут покойники: «Если из кладбищенского веника прутья летят, его сразу сжечь нужно, а то всю семью на кладбище в один год снесут» [26]. Сжигать его нужно также в пределах кладбищенской ограды, так как иначе, «где кладбищенский веник горел — кажется, идешь, а тебе кажется, что стоит кто-то, или кажется, что окликнули тебя»⁹ [31].

Как видно из приведенных примеров, в поверьях, распространенных во Владимирской обл., вынос вещей с кладбища чреват болезнями, неврозами, смертью, явлением покойника живым. В редких случаях, когда вещь может покинуть пределы кладбища, ее перемещение сопровождается рядом обережно-магических действий, чтобы не нарушить границу между миром живых и миром мертвых, созданию которой подчинены все действия похоронно-поминальной обрядности.

Примечания

¹ Все материалы хранятся в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора.

² Подробнее мотив о пересадке любимого растения на могилу его хозяина рассмотрен в статье: Добровольская В.Е. «Зеленые пальцы» и «сообразительные

живучие умнички»: взаимоотношения человека и растения в субкультуре цветоводов (в печати).

³ Некоторые информанты отмечают, что кладбищенские растения обладают особым запахом, который за пределами кладбища трансформируется в запах тлена, «как покойник, пахнуть начинает» [10].

⁴ Обычно яичницу оставляют только на женских или девичьих могилах, поскольку Троица считается женским праздником и обрядовая трапеза устраивается только для женщин и девушек. Мужчины к обрядовой пище не допускаются, более того, трапеза обычно совершается тайно от них.

⁵ Яблоки оставляют преимущественно на могилах детей (независимо от их возраста), реже на могилах родителей. Для обследованной территории характерен запрет на употребление яблок до Спаса, поскольку в противном случае умершим детям и родителям на том свете «не достанется яблочка» [30].

⁶ Подробнее о видах обрядового печенья во Владимирской обл. см.: *Добровольская В.Е.* Типы обрядового печенья Владимирской области: опыт характеристики традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. Сыктывкар, 2008. Вып. 4. С. 95—113; *Они же.* Обрядовое печенье Гороховецкого края // ЖС. 2003. № 1. С. 23—25.

⁷ Аналогичное мнение существует для надписей на дореволюционных памятниках, на которых надписи могут быть как с двух, так и с четырех сторон. См.: *Добровольская В.Е., Кулешов А.Г.* Кладбища в традиционной культуре Гороховецкого края // Традиционная культура Гороховецкого края. М., 2004. С. 164—174; *Они же.* Кладбище в традиционной культуре Гороховецкого района // ЖС. 2003. № 2. С. 6—10.

⁸ Нам известен лишь один аналогичный пример «поднятия» души утопленника со дна, любезно сообщенный Ю.А. Новиковым. В Литве на старообрядческих кладбищах для того, чтобы душа утопленника оказалась в равных условиях со всеми остальными, на могилу должен быть поставлен крест значительно более высокий, чем обычно.

⁹ Окликание, которое человек слышит, но при этом не видит того, кто его позвал, считается в данной традиции предвестием смерти.

Список информантов

1. Е.А. Абрамушкина, 1928 г.р., с. Шубино, Гор.
2. М.И. Алексеева, 1920 г.р., с. Непейчино, Суд.
3. М.Ф. Безбородова, 1930 г.р., д. Березки, Суд.
4. В.И. Беляева, 1949 г.р., пос. Новлянка, Сел.

5. М.К. Борисова, 1908 г.р., с. Картамазово, Суд.

6. В.С. Бровентьева, 1935 г.р., д. Копнино, Сел.

7. Т.П. Бровкина, 1923 г.р., д. Бельково, Сел.

8. В.Н. Буйлова, 1940 г.р., г. Гороховец.

9. К.Г. Бушкирева, 1929 г.р., д. Бельково, Сел.

10. А.Б. Волганова, 1919 г.р., с. Фоминки, Гор.

11. Л.И. Гарина, 1941 г.р., д. Непейчино, Суд.

12. А.Н. Гасова, 1918 г.р., д. Копнино, Сел.

13. В.П. Глебова, 1946 г.р., пос. Красная Горбатка, Сел.

14. А.С. Егунова, 1918 г.р., д. Куприяново, Гор.

15. А.Н. Емельянова, 1918 г.р., пос. Красная Горбатка, Сел.

16. П.И. Жигалина, 1934 г.р., пос. Первомайский, Сел.

17. Е.А. Жильцова, 1927 г.р., пос. Волосатое, Сел.

18. А.А. Завьялова, 1931 г.р., пос. Первомайский, Сел.

19. Т.Г. Калинина, 1920 г.р., д. Бельково, Сел.

20. В.Н. Козлова, 1948 г.р., пос. Красная Горбатка, Сел.

21. Л.И. Куркова, 1924 г.р., д. Жары, Сел.

22. А.И. Логинова, 1921 г.р., с. Драчёво, Сел.

23. В.Т. Люлёв, 1937 г.р., д. Иваново, Суд.

24. В.Л. Маркасова, 1927 г.р., пос. Первомайский, Сел.

25. Н.А. Маркова, 1933 г.р., д. Шипилово, Суд.

26. Е.А. Моисеева, 1923 г.р., д. Митрофаново, Сел.

27. Г.И. Никитина, 1931 г.р., д. Большое Григорово, Сел.

28. Г.М. Пикина, 1925 г.р., пос. Красная Горбатка, Сел.

29. Н.С. Рогожина, 1936 г.р., д. Чулково, Гор.

30. Е.И. Самойлова, 1925 г.р., д. Переложниково, Сел.

31. В.А. Серова, 1941 г.р., д. Курково, Сел.

32. В.В. Устинов, 1956 г.р., с. Чертово, Сел.

33. В.Д. Филимонов, 1948 г.р., пос. Красная Горбатка, Сел.

34. Василий, Николай и Сергей, около 40—50 лет, пос. Красная Горбатка, Сел.

Сокращения

Гор. — Гороховецкий р-н, Сел. — Селивановский р-н, Суд. — Судогодский р-н

Фото А.Г. Кулешова

Д.В. ГРОМОВ

«ВЫ МЕНЯ НЕ ЖДИТЕ...»: ЧТО ФИКСИРУЕТСЯ НА СОВРЕМЕННЫХ МОГИЛЬНЫХ ПАМЯТНИКАХ

Очувтившись на современном кладбище в одном из городов России, можно убедиться, что оформление могильных надгробий с точки зрения представленной на них информации довольно единообразно. При различиях в визуальном исполнении заказчики склонны ограничиваться самым кратким набором информации. Фиксируются фамилия, имя и отчество умершего, даты его рождения и смерти; помещается портрет. Реже можно встретить указания на конфессиональную принадлежность. Иногда, и, как правило, в эпитафиях, указывается наличие родственников: «От жены и дочерей», «От жены, сына и сестры» и др.

В данной статье мы постараемся понять, какую именно «особую» информацию заказчики могильных памятников стремятся запечатлеть помимо «основной» информации об умершем — его ФИО, дат рождения и смерти, вероисповедания.

Нами рассматривались захоронения 1980-х гг. — начала XXI в. на Митинском кладбище Москвы и двух кладбищах в ближнем Подмосковье — Новом Люберецком и Щербинском. Кроме того, по нашей просьбе Евгений Фомкин сделал серию снимков еще на двух подмосковных кладбищах — Химкинском и Машкинском. Мы предполагаем, что полученные результаты показательны и для других российских городов с поправкой на некоторую специфику Москвы: более высокий материальный уровень жителей и некоторое опережение в инновациях (в Москве многие явления отмечаются раньше, чем в регионах).

Прежде всего нужно сказать, что до конца 1980-х гг. «дополнительной информации» на надгробьях почти не появлялось. Как нам кажется, в первую очередь это объясняется дороговизной

ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ, канд. психол. наук; Ин-т этнологии и антропологии РАН (Москва)

по тем временам могильных памятников. За рамки «стандартной» презентации тех лет выходят, как правило, только захоронения выдающихся, высокостатусных людей. С конца 1980-х гг. характер презентации на памятниках изменился, чаще стали появляться оригинальные эпитафии, указания на профессиональную принадлежность, детальные изображения; резко увеличилось и количество указаний на конфессиональную принадлежность — на рассматриваемых нами кладбищах это большей частью отсылки к православию. Большое значение имеет появление технологий, позволяющих делать на памятниках разнообразные и подробные изображения.

Способы, которыми фиксируется информация на памятниках, различны — это краткие и развернутые эпитафии, изображения. Рассмотрим этот набор способов на примере захоронений медиков; в собранной нами коллекции пять таких могил. В трех случаях указано, что умерший — «Заслуженный врач РСФСР» (или России), в том числе в двух случаях это военные. Один раз изображена эмблема медицины — змея, обвивающая чашу. На одной из могил на профессиональную принадлежность указывает фрагмент эпитафии, где об умершем говорится как о «враче по призванию». Еще на одном памятнике стихотворная эпитафия: «Как пахарь, вспахав десятину, / Не чужа ни ног и ни рук, / Расправив вспотевшую спину, / Закончил работу хирург».

Рассмотрим некоторые устойчивые мотивы, прослеживаемые на надгробиях.

Указания на профессиональную принадлежность. При рассмотрении памятников, содержащих отсылки к профессии умершего, выясняется, что в большинстве случаев это относится к военным.



Надгробный памятник военного летчика содержит его высказывание

На это могут указывать воинская форма погибшего или его военные награды, изображение военной атрибутики (звезда, эмблемы родов войск и отдельных частей, военная техника), обозначение звания или воинских заслуг, цитаты из военных песен. На Митинском кладбище доля таких захоронений для участков 1990-х гг. — начала XXI в. составляет около 15%, причем речь идет не о каких-то специализированных участках — в одних рядах с гражданскими лежат и старики-ветераны, и мужчины средних лет, и парни, погибшие в горячих точках.

Такой высокий процент военнослужащих, видимо, объясняется тем, что принадлежность к воинскому ремеслу указывается не только для профессиональных военных, но и для тех, кто участвовал в военных действиях в прошлом. Кем бы ни были эти люди впоследствии, на могильных памятниках указываются их былые заслуги: «Ветеран ВОВ», «Боевой военный летчик», «Воин-интернационалист», «Ликвидатор аварии ЧАЭС. 1986 г.».

Приведем наиболее обширную эпитафию такого типа: «16.XII.1910 Петроград — 10.XI.2001. Участник трех войн, старший механик-водитель, пом. командира взвода, старший сержант [ФИО]. Большая сея любви никтоже иметь, да кто, душу свою положил за други своя. Ев. от Иоанна 15.13».

Информация о подвиге погибшего содержится в эпитафии: «6.VIII.1996 года во



Надгробный памятник десантника с эмблемой воинской части и цитатой из военной песни

время проведения разведки в г. Грозном попал в засаду бандитов и при ведении неравного боя героически погиб [ФИО]. Вечная память!».

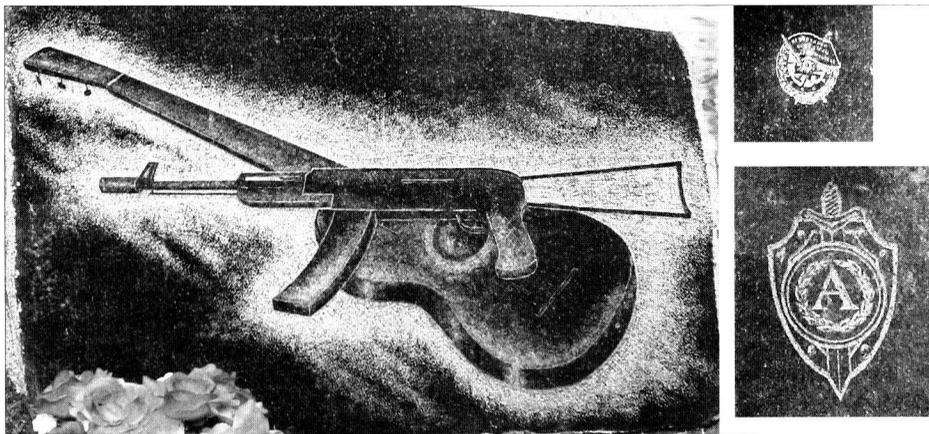
Надо отметить, что «воинские» захоронения типичны и для старых советских кладбищ; наиболее часто встречающиеся элементы, указывающие на принадлежность к воинской профессии, — красная звезда и изображение покойного в военной форме.

К военным, чья служба отмечена на могильном камне, примыкают люди экстремальных профессий. Нам встречались памятники милиционерам, гражданским летчикам, морякам, водителям, спортсмену-рукопашнику. Всё это профессии, связанные с повышенным риском для жизни. На могиле милиционера эпитафия: «Трагически погиб при исполнении служебных обязанностей» [изображены орден, милицейская машина]. На высоком надгробном памятнике полярника длинная стихотворная эпитафия, заканчивающаяся строками: «Это не камень — это торос, / светлую душу Север унес».

1990-е гг. дали еще один тип надгробий, которые можно с определенными



Символические изображения профессий и заслуг трех членов семьи



Изображения на памятнике офицера, барда: эмблема подразделения «Альфа», орден, автомат, гитара



Мемориал на месте аварии. Восточное Подмосковье. Май 2009 года



Мемориал на месте гибели ребенка. Санкт-Петербург, май 2007 года

оговорками отнести к «воинским», — захоронения «братков», погибших в криминальных войнах. Как правило, на принадлежность умершего к бандитской среде не указывается, но данные могилы (часто они располагаются группами) воспринимаются именно как таковые.

Указание на высокий статус. Как мы уже говорили выше, еще с советских времен детальное оформление надгробия часто встречалось у людей известных, высокостатусных. На рассмотренных нами памятниках часто встречаются указания именно на высокий профессиональный статус похороненного. Так, нам не встретилось ни одного надгробия, на котором было

бы сказано, что похоронен обычный учитель, но есть надгробие с надписью: «Педагог, заслуженный учитель РФ».

На могилах людей, относящихся к одной из «мирных» профессий, нам встречались такие указания на статус: «Академик», «Заслуженный работник жилищно-коммунального хозяйства», «Заслуженный строитель Российской Федерации», «Народный артист», «Кандидат филологических наук» [изображена раскрытая книга], «Президент ОЛСК» [Объединение любителей сибирских кошек; изображена женщина с кошкой], «Президент клуба ***» [клуб спортивных единоборств].

Звание указывается и для военнослужащих: «Генерал-майор артиллерии», «Инженер-полковник», «Полковник» и др. Всего один раз покойный был охарактеризован без указания звания, а просто как «Офицер».

Иногда на высокий профессиональный статус покойного указывает изображение. Например, на могиле изображена Останкинская телебашня, а на костюме умершего — медаль Героя социалистического труда и Орден Ленина — видимо, умерший имел заслуги в сфере телевидения или участвовал в строительстве телебашни.

Указывать на высокий статус могут награды умершего. Чаще всего они присутствуют на портрете (умерший изображается «при параде», с наградами на форменном кителе или гражданском пиджаке). Но можно встретить и памятники, на которых ордена и медали (наиболее значимые из них) выбиваются особо. Возможно и указание наград в эпитафии, например: «Майор спецназа, кавалер трех орденов "Мужество" и нескольких медалей».

Мотив дороги присутствует, во-первых, на надгробиях «профессионалов дороги» (в широком ее понимании) — водителей, летчиков, моряков, не только военных, но и гражданских; во-вторых, на захоронениях погибших в

авариях — дорожных, авиационных и др. Как и воинское ремесло, понятие дороги, пути тесно связано с риском для жизни; показателен тот факт, что за год на дорогах России гибнет в два-три раза больше людей, чем погибло за 8 лет войны в Афганистане.

Довольно часто о том, что причина гибели — дорожная авария, можно догадаться по изображению на памятнике автомобиля, мотоцикла, самого погибшего на фоне этих видов транспорта. Показателен случай, когда на памятнике изображаются погибшие в автокатастрофе муж и жена, сидящие в своем автомобиле: на капоте видно название иномарки, в которой они разбились.

Хотя, как мы уже сказали, на могильных памятниках отображается принадлежность к воинской профессии, но практически никогда не изображается холодное или огнестрельное оружие (нам такие захоронения встречались только дважды). Зато изображаются средства передвижения: автомобили (легковые и грузовые, в том числе милицмейская машина), самолеты (старинные и современные; военные и гражданские), вертолеты, корабли (старинные и современные), подводная лодка, танк, ракета на старте, наконец, реактивный двигатель в разрезе.

Как нам кажется, количество надгробий, содержащих мотив дороги, корректно пополнить таким распространенным типом памятника, как придорожный кенотаф (надгробие без захоронения) на месте гибели автомобилиста. Насколько мы могли наблюдать, первоначально такое место отмечается венком и предметами, оставшимися после аварии, — колесами, фарами, бамперами, фрагментами отделки салона и т.д. Если впоследствии на этом месте устанавливается стационарный памятник, то это, как правило, типичное надгробие или крест, иногда за загородкой. Возможен и оригинальный памятник, включающий атрибуты водительской работы. Так, на Чуйском тракте в памятники встраивают автомобильные рули, видимо под влиянием известной песни «Есть по Чуйскому тракту дорога...», в которой на могилу погибшего шофера также кладут «разбитый штурвал» и фары. В конце 1990-х гг. — начале XXI в., в течение почти 10 лет, мы наблюдали в восточном Подмосковье придорожный памятник погибшему мотоциклисту — на дереве, обрезанном на высоте около трех метров, были закреплены мотоциклетный шлем, икона и венок.

Захоронения детей оформляются несколько иначе, чем захоронения взрослых. На таких могилах пишут не

имя-отчество, а только имя, иногда в уменьшительно-ласкательной форме. Встречаются указания на талантливость ребенка: изображения скрипичного знака, палитры (для взрослых такие обозначения обычно сочетаются с указанием на достигнутый статус).

На детских надгробиях можно увидеть изображения игрушек. Кроме того, игрушки могут приносить посещающие могилу, как «взрослым» покойникам, приносили бы цветы. Дважды нам встречались могилы довольно взрослых молодых людей, на которых лежали игрушки; видимо, их оставляли матери.

На детских могилах самые произвольные эпитафии, например: «Сердцу всё не верится / В горькую утрату — / Будто ты закрыла дверь / И ушла куда-то».

На одном из наиболее трогательных надгробных памятников изображена тетрадь по английскому языку ученика 2-го класса. На приоткрытой странице стихи с исправленными орфографическими ошибками: «Бежка-блоха / Умом не плоха. / Жизнь не дурна, / Очень хороша! / (Боря)».

Памятники погибшим детям можно встретить и у дороги; их оформление во многом сходно с оформлением кладбищенских памятников. Так, в 2007 г. на окраине Санкт-Петербурга близ метро «Улица Дыбенко» мы видели памятник мальчику, погибшему под колесами грузовика. Обезумевшая от горя мать соорудила на месте гибели целый мемориал и пресекала попытки его сноса. Основной частью мемориала была положенная на бок детская лесенка, рядом с ней — цветы в корзине, венок, детские игрушки.

Подытоживая сказанное, выделим три мотива, к которым сводится «дополнительная» информация на могильных памятниках.

1. Принадлежность покойного к профессии, связанным с повышенным риском для жизни. Насколько можно судить по памятникам, в сознании современного россиянина выделяются две зоны повышенной экстремальности — война (воинская служба) и дорога.

2. Преждевременность смерти. Акцентируется внимание на несвоевременности гибели — на войне, в дороге. Насильственность кончины может подчеркиваться краткими («Погиб», «Трагически погиб») или более подробными эпитафиями («Нам не найти уже ответ, за что погиб ты в двадцать лет»). С особым тщанием оформляются могилы детей.

3. Указание заслуг покойного — званий, наград, достижений.

Л.А. БЕЛЯЕВ

ПОГРЕБЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО ИЕРАРХА В МОСКОВСКОМ ДАНИЛОВОМ МОНАСТЫРЕ

В статье публикуются предварительные материалы исследования погребения Никифора Феотоки (1731—1800), архиепископа Астраханского, в московском Даниловом монастыре. Последние два десятилетия показали, что русская наука испытывает затруднения при идентификации останков героев не только древней и средневековой, но и Новой истории. Одно за другим всплывают такие, условно говоря, «дела», как «дело о саркофаге Юрия Долгорукого», «дело о погребении Ивана Сусанина», «о мошах Андрея Рублева и Даниила Черного» и др.¹

Не менее интересны достоверные материалы, восстанавливающие детали погребального обряда², которые собираются в ходе научных исследований³. Использование научной методики необходимо, поскольку идентификация лиц, живших 100, 200, 300 лет назад в России, иным путем неосуществима. Поучительный пример в этом отношении — история поиска и идентификации погребения Никифора (в крещении Николая) Феотоки (или Феотокиса, как принято сегодня в церковной литературе). Известный писатель и деятель церкви второй половины XVIII в., европейски образованный, Феотокис, грек по происхождению, отдал большую часть своей плодотворной жизни просвещению России, где, в частности, внес вклад в дело изучения старообрядчества⁴.

Документально известно, что архиепископ Никифор умер 31 мая 1800 г. в Даниловом монастыре, где провел как его настоятель последние годы жизни. Известны опубликованные на его смерть четыре эпитафии (в том числе одна — Евгения Вульгариса); в монастыре нашелся даже очевидец, припоминавший, что в 1920-е гг. ему показывали памятник архиепископа к югу от храма Святых Отцов Семи Вселенских соборов. Так что задача найти могилу архиепископа, поставленная властями монасты-

ря перед археологией, не выглядела слишком сложной.

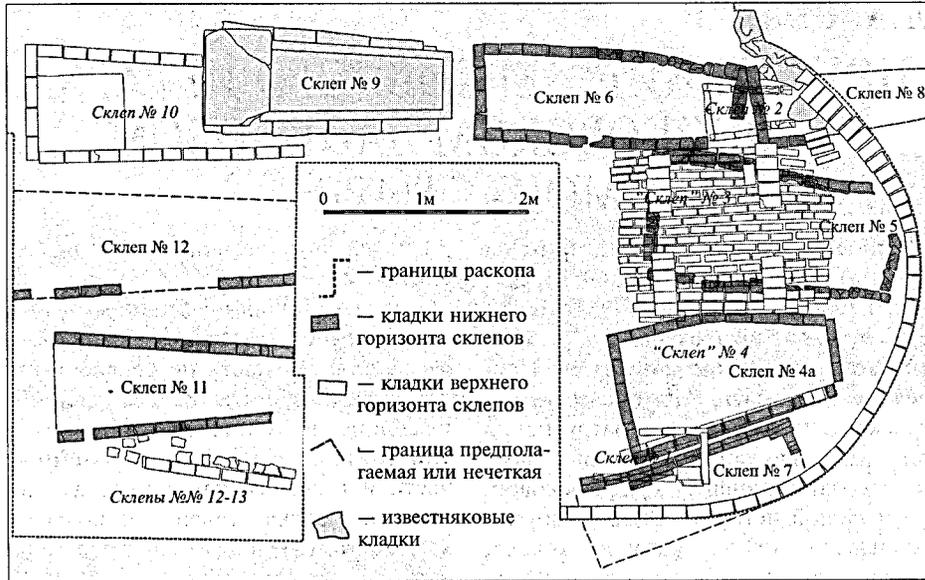
Однако точное место погребения в документах не указано, российская же действительность не способствует сохранению памяти. За два столетия кладбище в Даниловом монастыре уничтожили полностью в наземной части и в значительной мере в подземной, включая галереи и подвалы храмов. Когда в 1983 г. монастырь вернули церкви, начатые в нем археологические исследования убедили нас, что следы кладбища там давно исчезли.

Так что для локализации возможного участка погребения требовалось восстановить план всего кладбища, что осуществил историк-архивист Сергей Смирнов на основе схемы кладбища 1920-х гг., составленной фотографом А.Т. Лебедевым, списков погребенных и фотографии памятников. К нашему удивлению, среди обработанных данных о примерно 1000 захоронений не оказалось сведений об архиепископе Никифоре, равно как и о ряде лиц, погребенных вблизи него в середине XIX в.

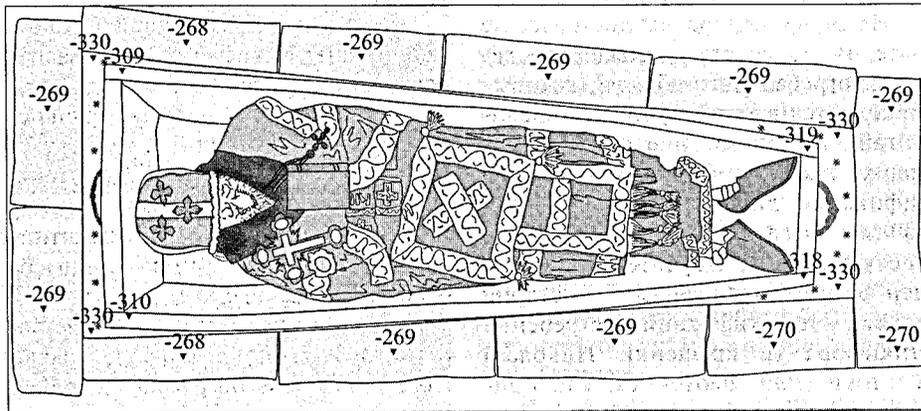
Решено было начать археологический поиск и расширять его до тех пор, пока могила не будет найдена (или не будет доказано ее уничтожение). Зонай поиска была выбрана апсида южной галереи храма на основе косвенных, но многочисленных соображений⁵. Было вскрыто апсидное полукружие, первая к западу ячейка галереи и лестничный вход между ними⁶. Все склепы и погребения строжайше фиксировались невзирая на их дату; всего изучено 40 погребений, в большинстве перемещенных. Строгость метода была необходима, поскольку давала возможность создать общую стратиграфическую и планиметрическую структуру участка и помочь отождествить искомое погребение, если оно будет найдено.

Первый признак того, что мы на верном пути, появился в самом начале работ: в мусоре реставрации 1980-х гг. среди кусков разбитых надгробий XVIII—XIX вв. оказалась маленькая

ЛЕОНИД АНДРЕЕВИЧ БЕЛЯЕВ, доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)



Склепы XVIII — начала XIX в. на исследованном участке



Погребение в склепе № 9. Схематический обмерный рисунок С.Г. Шулева

двусторонняя пластина из мрамора с началом строки, написанной по-гречески. Она могла принадлежать как погребению самого архиепископа, так и одного из его духовных чад-греков.

Под слоем засыпки пола апсиды открылось два ряда сводов кирпичных саркофагов, сооруженных до ее постройки. Один из них, центральный, сразу привлек внимание необычной для русской погребальной традиции величиной и конструкцией: в ширину он достигал 1,5 м, а к югу от него отходил еще один свод, уже рухнувший; на поверхности большого свода сохранились четыре кирпичных столбика — опоры ранее стоявшего здесь памятника. У нас не было сомнений, что эта необычная могила и есть погребение архиепископа Никифора, но, как выяснилось, это была ошибка — в апсидной части его не оказалось.

Двигаясь далее к западу, мы начали разбирать лестницу и заметили, что снова имеем дело с необычной ситуацией. Под совсем короткой и узкой поздней лестницей открылось интересное для истории русской погребальной обрядности XVIII—XIX вв. сооружение (№ 9). Склеп весь, включая дно, был выложен не из кирпича (как 99% всех склепов в России), а из тесаных белокаменных блоков, к тому же шлифованных. Крышкой служила белокаменная плита с профилированными ребрами, но ее длины не хватило (размер склепа 230 (длина) × 110 (ширина в головах) — 85 (ширина в ногах) см), и пришлось добавить подтесанный обломок старого белокаменного надгробия.

Архитектурно-археологическая ситуация указала на дату в пределах конца XVIII — начала XIX в.: в засыпке над склепом № 9 встречены изразцы

второй половины XVIII в., а лестница в апсиду южной галереи не могла возникнуть ранее апсиды⁷. Из описей монастыря XIX в. мы знаем, что освящение престола Бориса и Глеба над южной апсидой произошло не позднее 1815 г. Действительно, на участке будущей апсиды совершали погребения до середины первого десятилетия XIX в.; в основании ее стен лежат фрагменты архитектуры и надгробия конца XVIII в.; в фундаменте использован поздний конструктивный прием — полая разгрузочная арка из кирпича. Таким образом, лестница из апсиды в галерею могла появиться не ранее 1815 г. Возникнув, она надолго прикрыла собой склеп № 9, встроенный между восточным столбом галереи XVII в. и южной стеной нижней (Покровской) церкви. Момент его появления вполне мог прийти на 1800 г., когда апсиды еще не было. Это объясняет и нежелание строителей уравнивать поверхность галереи и апсиды: пришлось бы затронуть склеп архиепископа Никифора и многие погребения в апсиде, память о которых в начале XIX в., конечно, сохранялась.

Погребение никогда не тревожили (редчайший случай в Даниловом монастыре). Сняв крышку, мы обнаружили внутри дубовый гроб, обитый снаружи темно-бордовым бархатом с позументом. На верхней крышке золотными лентами был выложен восьмиконечный Голгофский крест с орудиями Страстей; на торцевых гранях имелись бронзовые ручки с ажурными декоративными накладками; изнутри гроб был обит светлым шелковым атласом по стружке хвойного дерева⁸.

В гробу, с руками, сложенными на груди, и с лицом, закрытым квадратным платом-покрывцом, почти полностью покрытые шелковым покрывом, покоились останки: в облачении архиерея: в подряснике, подризнике, саккосе, поручах, епитрахили, поясе, палице, омофоре и митре⁹. На груди справа висела на цепи одностворчатая панагия¹⁰ с эмалевым овальным изображением Спасителя в литой раме с короной и лежал большой напестольный крест с эмалевыми же дробницами; второй крест, ажурный наперсный, располагался на отдельной цепи слева. Почти в центре груди лежала книга с металлической верхней крышкой. Перед смертью над погребенным был совершен обряд помазания, о чем свидетельствовала

стеклянная бутылочка, в народе называемая также «слезница», положенная в ногах¹¹.

Таким образом, перед нами предстало безымянное и не имеющее точной даты погребение архипастыря. Его сан был неоспоримо высок, о чем говорили панагия, Евангелие, архиерейский наперсный и напестольный кресты, — но однозначно определить личность по вещам было трудно.

В сани Святителя среди настоятелей Данилова монастыря в XVIII—XIX вв. были погребены, кроме архиеп. Никифора Феотоки (+ 1800), трое: еп. Вятский Дионисий (+ 1721); митр. Грузинский Варлаам (+ 1830) и архиеп. Пермский Антоний (+ 1876). Близкое по набору облачение могло принадлежать и архимандриту Геннадию, которого похоронили в 1788 г. рядом с открытым нами погребением.

Указаний на имя погребенного на вещах найти не удалось, хотя по меньшей мере два предмета потенциально были пригодны для того, чтобы сообщить его. Первый — печатная грамота с разрешительной молитвой, в составе текста которой предусмотрен пропуск, куда иногда (но не всегда) вписывали имя погребенного. Часть бумажной грамоты, лежавшая поверх напестольного креста, сохранилась, пропитавшись окислами металла, и в том числе то место, где оставлен пропуск для имени — увы, незаполненный. Второй предмет — упомянутое выше Евангелие: мы не знаем, было ли оно подписано владельцем, но состояние книги не таково, чтобы найти подпись. Не было никаких владельческих надписей и на металлических предметах.

Оставалось попытаться предельно сузить дату, опираясь на элементы облачения. Хотя форма кроя и состав предметов облачения священника почти не менялись на протяжении веков, время их создания можно было определить по тканям, вышивке, кружеву и лентам — сохранность ткани и обработанной кожи оказалась высокой благодаря обилию металла (золотные нити, кружево, позумент, пуговицы, канитель, блестки), а также высокому качеству самих тканей.

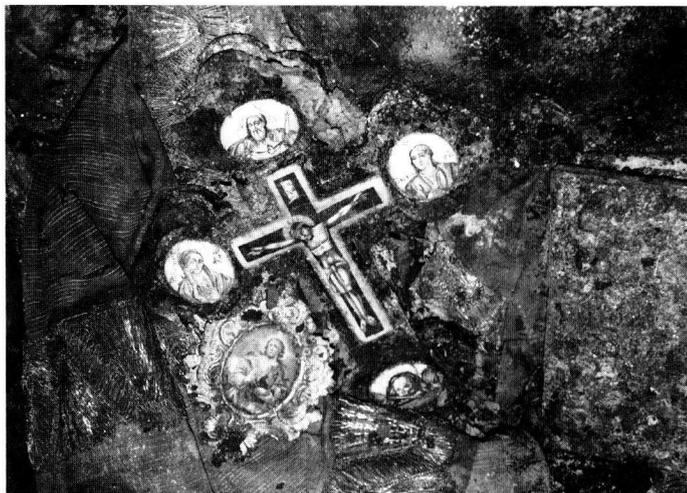
Особая структура красной в золотую полоску ткани саккоса и поручей вошла в моду в середине XVIII в. под влиянием стиля рококо. Вышивка атласного подризника (стихаря) гладью,

букетами цветов и колосьев, перехваченных лентами с завязанными бантами, — не ранее второй половины XVIII в. Того же времени кружево «вилюшка» с металлической битью, использованное по всему облачению. Чрезвычайно типична для стиля рокайль и пряжка пояса в виде двух раковин из стеклянной массы на металлической основе; особенно они типичны для поясов духовенства на Украине (Феотоки начинал служение в России именно в Малороссии).

Орнаментация и формы в стиле рококо характерны и для обрамления панагии (вероятно, изготовлена в России) и ажурного креста с крупными фианитами западноевропейской работы. Стилевая характеристика предметов и прямые аналоги эмалевой росписи позволяют считать, что они сделаны не позднее второй половины XVIII в. и не ранее его середины¹². Типичны для стиля рокайль в последней трети XVIII — начале XIX в. также гроб сложной формы, обивка и ее декорация, ручки в виде змей и ажурные металлические накладки.

Датировка постепенно сужалась, но оставалась недостаточно узкой для строгой идентификации. Помог анализ двух артефактов: Евангелия и шелковой орденской ленты.

К сожалению, под крышкой Евангелия оказался сцементированный блок, который реставраторы признали невозможным разделить на страницы. Однако благодаря полному распаду части листов в прорехи были хорошо видны буквы, слова и части фраз, а главное — орнаментальная рамка и два фрагмента заставок-ксилографий. Евангелие осмотрели специалисты по церковным изданиям XVII—XIX вв. О.Р. Хромов (Российская Государственная библиотека) и Е.А. Верховская (Московский объединенный музей-заповедник)¹³. Его размеру (*in octavo*, 18,5×13 см по крышке) отвечали только два печатных издания Нового Завета, 1783 и 1797 гг., причем одна из гравюр совпадала с орнаментом на



Напестольный крест, панагия и крышка Евангелия в момент открытия захоронения

изображении евангелиста Матфея, включенном только во второе из изданий; его доски были награвированы в начале 1790-х гг.

Получив нижнюю возможную дату для погребения, мы смогли отвести возможность его идентификации с такими настоятелями Данилова монастыря XVIII в., как архиеп. Дионисий (+ 1721) и архим. Геннадий (+ 1788). Более поздние настоятели в сани Святителя, митр. Варлаам (+ 1830) и архиеп. Антоний (+ 1876) отводились благодаря архитектурной истории галереи (см. выше).

Абсолютную уверенность в личности погребенного дала еще одна деталь его убора. Шею погребенного охватывала плотная и широкая (10 см) полоса ткани, в прошлом красного цвета с желтой каймой, имевшая репсовую структуру с волнообразными разводами (муар). Она явно не входила в состав облачения священнослужителя и не могла быть определена иначе, как знак ордена св. Анны. Этот орден жаловали не только светским лицам, но, и начиная с правления императора Павла I и в основном в пределах этого правления, высшему духовенству. Проверка показала, что среди духовных лиц, погребенных в Даниловом монастыре в последнее десятилетие XVIII — первые годы XIX в. кавалером ордена был только Никифор Феотоки (пожалован при коронации Павла I в 1797 г., за три года до смерти; орденский знак изображен на позднем портрете архиепископа).

Таким образом, отнесение погребения в склепе № 9 к 1800 г. и отождествление его с архиепископом Никифо-

ром Феотоки стало неоспоримым. Его удалось добиться на основе строгой исследовательской процедуры, включавшей: широкий архивный поиск с целью восстановить топографическую структуру кладбища XVIII—XIX вв. в целом и с большой степенью подробности; методичное вскрытие значительного участка и атрибуцию группы погребений, а не одной произвольно избранной могилы; целенаправленную экспертизу артефактов усилиями коллектива специалистов, от библиографов и фалеристов до знатоков ткани, шитья, обуви¹⁴, ювелирного дела. Здесь сознательно опущены анализы антропологии. Все останки анализировались на месте работ специалистами-антропологами (Л.Т. Яблонским и с точки зрения одонтологии А.А. Зубовым)¹⁵, однако состояние костяка и особенно черепа оказалось настолько плохим, что без изучения обряда, на основании только естественнонаучных исследований, идентифицировать скелет из склепа № 9 оказалось невозможным.

Проведенные исследования представили уникальную возможность детально познакомиться с обрядом погребения одного из высших иерархов православной Церкви, в Новое время сохранявшим следы средневековой традиции, такие как оставление в погребении сосуда от елея последнего помазания¹⁶ и специальной грамоты¹⁷, наряду с такими новшествами, как полное облачение и атрибуты сана, в археологии раннемосковского обряда не представленные, не говоря уже о таких вполне светских нововведениях, как ордена Российской империи¹⁸.

Примечания

¹ См. об этом: *Беляев Л.А.* Фальсификаты, археология и общество // Фальсификация источников и национальные истории: Материалы круглого стола. М., 2007. С. 7—8 (тезисы); *Беляев Л.А.*; *Бужилова А.В.*, *Петров А.Е.* Патриотический скелет в народном шкафу // Родина. 2007. № 8. С. 58—63 (полный текст в сборнике: Фальсификация источников и национальные истории: Материалы круглого стола. М., 2007. С. 9—15); *Ивакин Г.Ю.* Некрополь церкви Спаса на Берестове в Киеве и «погребение Юрия Долгорукого» // Российская археология. 2008. № 2. С. 107—117.

² См., например: *Беляев Л.А.* «Гробы поваленные». Образцы аллегорических композиций конца XVIII—XIX в. с

кладбища Свято-Данилова монастыря в Москве // ЖС. 2005. № 1. С. 4—6.

³ О методике исследований см.: *Беляев Л.А.* Персональная идентификация погребений и археология // Труды II (XVII) Всероссийского археологического съезда в Суздале. Т. 2. М., 2008. С. 424—427.

⁴ Род. 5.02.1731 г. в знатной православной семье Феотоки на о. Керкира (Корфу). В 17 лет пострижен в монашество. Для продолжения образования отправился в Италию, где два года изучал математику, экспериментальную физику и астрономию, которые затем преподавал на родине, приобретая также известность как проповедник. В 1765 г. уехал в Лейпциг, где учился и работало много греков; занимался изданием книг, посещал лекции в университете, на год выехал в Константинополь как проповедник и ученый. Там сблизился с европейскими учеными и русскими студентами, а также греческим просветителем Евгением Вульгарисом, по поручению Екатерины II переводившим на греческий «Наказ комиссии о сочинении проекта нового Уложения». Евгений стал подданным России и переехал туда (1771), став первым епископом епархии Славянской и Херсонской после образования ее на завоеванных (1768—1774) землях. Вскоре (осень 1776 г.) приехал в Полтаву и Никифор Феотоки, через три года сменивший Вульгариса на посту епископа. Он изучил русский язык, много проповедовал и дискутировал, писал книги. В конце 1786 г. был переведен на Астраханскую кафедру. С 1792 г. до смерти жил на покое (семь с половиной лет) в Москве, в Даниловом монастыре. Оставил много сочинений, в том числе по-русски.

⁵ Вот их краткий перечень: архиепископ мог быть погребен только в зоне старого монастырского собора, где обычно хоронят настоятелей; общая картина открытого кладбища уже была восстановлена, но следовало проверить сохранившиеся части интерьера старого собора, в список Лебедева не вошедшие; монастырское предание связывало памятник именно с южной частью кладбища; у южной апсиды Лебедев отметил погребение чиновника Коллегии иностранных дел Моисея Дмитриевича Критского, вероятно грека (+ 1818), наследника Никифора Феотоки по завещанию; в апсиде южной галереи (не ранее 1815 г.) еще в 1983 г. стоял памятник предшественника архиепископа Никифора, архимандрита Геннадия (+ 1788), а уровень пола был существенно выше, чем в остальной галерее, что могло объясняться намеренным сохранением в ней почитаемых могил; из заметок Лебедева известно, что два близких Никифору лица, князь Александр Иванович Маврокордато (1754—1819) и его супруга Александра Федоровна (урожд. графиня Санти, + 1844 г.), имели «общий гранитный памятник под церковью» (т.е., скорее все-

го, в одной из галерей) вблизи могилы архиепископа, что подтверждал один из греческих богословских журналов начала XX в.; грек по происхождению; князь был автором одной из эпитафий на могиле архиепископа, а тело князя после смерти перевезли в Москву из Полтавы, видимо, с целью похоронить рядом с Феотоки; наконец, южная часть при работах 1980-х гг. почти не была затронута, и здесь можно было ожидать сохранных могил.

⁶ Исследование вел Сектор археологии Москвы Института археологии РАН, работающий в Даниловом монастыре с 1980-х гг. под руководством автора статьи и по Открытому листу на его имя. Раскопом руководил сотрудник сектора С.Г. Шуляев при участии О.Н. Глазуновой и М.А. Капитоновой. Раскопки заняли около 7 месяцев (август 2006 — март 2007 г.) и велись исключительно зачистками с просеиванием грунта через сита и промывкой самых важных участков слоя. Археологические итоги этих работ публикуются отдельно.

⁷ До конца первой трети XVIII в. нижний этаж храма Семи Вселенских соборов был одноэтажной двупрестольной церковью (северная — пророка Даниила, южная — Покрова), с трех сторон окруженной невысокой и узкой крытой папертью. Фундаменты ее столбов не совпадают с нынешними и обнаружены как архитектором-реставратором Н.В. Ловкуна, так и нами. Старая галерея в плане не достигала апсид, обрываясь у восточной стены четверика. В XVIII в. после появления верхнего этажа с престолом Отцов Семи Вселенских соборов галерею расширили, а в начале XIX в. на ее втором этаже освятили придел во имя святых Бориса и Глеба, пристроив апсиду. При этом внутри галереи на первом этаже оказалась приалтарная часть внешнего кладбища с иной, более высокой, отметкой поверхности. Это, видимо, объяснимо тем, что снаружи культурный слой продолжал нарастать всю вторую половину XVII и XVIII в., а внутри галереи изначальная поверхность оставалась прежней. Перепад составил около метра, но строители не стали срывать грунт, предпочтя построить ступенчатый спуск из приподнятой апсиды в галерею, и склеп № 9 остался под ступенями лестницы. Ниша неясного назначения у подножия лестницы в нижней части наружного цоколя южной стены Покровского храма могла когда-то служить для каменной таблицы с текстом о погребении здесь архиепископа.

⁸ Останки, а также гроб со всеми деталями и облачение, включая митру, исследовались на месте, в монастыре, и были оставлены его властям для повторного погребения.

⁹ Анализ облачения, включая типы тканей, золотного и иного шитья, принадлежит научной сотруднице ИА РАН

И.И. Елкиной, анализ красителей тканей — реставратору высшей категории А.К. Елкиной.

¹⁰ Панагия одностворчатая в литой раме с короной, на эмалевой вставке — Спаситель в момент евхаристии.

¹¹ Елейница — сосуд для остатков ея последнего помазания — цилиндрическая бутылочка выдувного прозрачного стекла с вогнутым дном, высотой 15,3 см, без марки производителя.

¹² Атрибуция эмалей предложена от делу эмали Ростово-Ярославского мурзья-заповедника и еще не окончена.

¹³ Выражаю глубокую благодарность Олегу Ростиславовичу Хромову и Елене Александровне Верховской.

¹⁴ Согласно заключению специалиста по истории обуви Д.О. Осипова (Гос. Музеи Московского Кремля), архиепископ был обут не в погребальные (без задников) тапочки, а в почти новые туфли, мягкие, без каблука, из светло-коричневой кожи хромового дубления (франц. *chevreau*), на рантах и с минимумом декора. Эта очень модная обувь, качественная и удобная, не старше рубежа XVIII—XIX вв., когда туфли лишились обычно носимых с кюлотами высоких каблуков. Не исключено производство этих туфель за рубежом или мастером-иностранцем. Размер по современной шкале близок 40-му, что, по схеме корреляции размеров, определяет рост погребенного как 165—170 см.

¹⁵ Позже останки осмотрел В.Н. Звягин, заключивший, несмотря на крайне плохую сохранность костей, что скелет принадлежал мужчине (что ясно уже по погребальному инвентарю) хрупкого сложения, возможно жителю Средиземноморья.

¹⁶ Такие сосуды хорошо известны археологически по крайней мере для конца XIV—XX в., литература по ним довольно обширна, а по самому обряду елосвящения — необъятна.

¹⁷ О грамоте для покойника писали еще иностранцы XVI—XVII вв., называя ее то «пропуск», то «письмо святому Николаю», то (Адам Олеарий) «паспорт, подписанный Патриархом». Насколько известно, их никогда еще не находили в захоронениях, даже самых поздних. Печатные разрешительные молитвы известны и в сегодняшнем церковном обряде, причем типологически они почти не отличаются от найденной.

¹⁸ См., например, существенно устаревший по материалу, но методически надежный обзор: Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. С. 254—267.

Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России»

М.А. ГРИВА

КУЛЬТ МОГИЛЫ ВИКТОРА НУАРА НА ПАРИЖСКОМ КЛАДБИЩЕ ПЕР-ЛАШЕЗ

Кладбище Пер-Лашез — это не только одно из самых знаменитых парижских кладбищ, но и одно из наиболее посещаемых мест столицы Франции после Эйфелевой башни, собора Нотр-Дам, Триумфальной арки и других достопримечательностей. Каждый год его посещает более 2 млн туристов. На Пер-Лашез похоронено множество знаменитых людей: Оскар Уайльд, Фредерик Шопен, Оноре де Бальзак, Мольер, Эдит Пиаф, Джим Моррисон и др. Посетители часто приходят на кладбище с целью увидеть могилу той или иной знаменитости. Ряд могил на Пер-Лашез приобрели некий сакральный смысл и стали объектами своеобразных культов. Так, влюбленные часто приходят к могиле Элоизы и Абельяра, которые считаются покровителями влюбленных. Многие приходят к могиле основателя спиритизма Алана Кардека: считается, что, если потрогать бюст на его могиле и загадать желание, это поможет его воплощению в жизнь. Могила Джима Моррисона привлекает любителей группы «Doors», которые оставляют после себя многочисленные граффити, цветы, записки. Могила Виктора Нуара, журналиста XIX в., о которой пойдет речь в этой статье, также является одной из наиболее посещаемых и стала объектом ритуальных действий эротического характера. Могила представляет собой фигуру журналиста в полный рост, простертую на земле. Легко заметить, что некоторые части скульптуры (нос, губы, подбородок, след от пули в области сердца, гультфик, носки ботинок) натерты до блеска. Легенда гласит, что потирание статуи, особенно в районе полового органа, помогает бесплодным женщинам и мужчинам, имеющим проблемы с потенцией.

Настоящее имя Виктора Нуара — Иван Салмон. Он работал журналистом в известном республиканском журнале «Марсельеза». О времени, в которое жил Виктор Нуар, Алан Деко писал: «Это были две Франции, противостоящие друг другу: Империя против Республики и Республика против Империи». В ходе полемики в прессе между принцем Пьером Бонапартом, кузеном импе-

ратора Наполеона III, и журналистом «Марсельезы» Паскалем Груссе последний счел себя оскорбленным и вызвал принца на дуэль, отправив к нему двух секундантов. Это были Виктор Нуар и Ульрих де Фонвель. Неизвестно, что точно произошло в доме Пьера Бонапарта, но в порыве гнева или в качестве самообороны принц застрелил Виктора Нуара. Это событие, случившееся 10 января 1870 г., вызвало волну негодования и протеста, похороны журналиста, на которые пришли 200 тыс. человек, превратились в огромную манифестацию. Особую остроту ситуации придавало то, что убийца был членом императорской семьи, а жертва — оппозиционным журналистом. Власти запретили хоронить Виктора Нуара на кладбище Пер-Лашез, и он первоначально был похоронен на кладбище в Нейи. Так Виктор Нуар, малоизвестный журналист, стал герою благодаря своей невинности, молодости, из-за своей трагической и жестокой смерти от руки Пьера Бонапарта. О нем писали все газеты, его имя было у всех на устах. А когда в 1880-е гг. республика окончательно установилась во Франции как политический режим, правительство решило отдать должное молодому республиканцу. Останки Виктора Нуара были перевезены на Пер-Лашез, а известный французский скульптор Жюль Далу сделал памятник. Именем журналиста даже была названа одна из парижских улиц.

Таким образом, политический культ Виктора Нуара возник сразу после его смерти, которая воспринималась как героическая, а его убийство — как один из важнейших элементов, способствовавших падению империи и провозглашению республики. Как писал современник событий Жюль Валлес, «империя получила свой выстрел в сердце, как и Виктор Нуар». Конечно, политический культ идеализировал жизнь и смерть Виктора Нуара, поэтизировал последние минуты его жизни, а тот факт, что он был убит за два дня до своей свадьбы, усиливал драматизм и добавлял романтизма и сентиментальности к созданному образу. Удивительная скульптура первоначально была одной из форм выражения политического культа, но со временем стала объектом ритуальных действий эротического характера.

МАРИНА АНДРЕЕВНА ГРИВА, аспирантка Высшей школы соц. исследований (Париж, Франция) и Российского гос. гуманитарного университета (Москва)

Исследования, проведенные с целью понять, как и когда сформировался эротический культ, не позволяют точно датировать его появление, но, судя по гидам-путеводителям, процесс начинается в 1960-е гг. С 1891 по 1942 г. могила Виктора Нуара была окружена бронзовой цепью работы того же скульптора, и таким образом доступ к памятнику, судя по всему, ограничивался. В 1942 г., во время немецкой оккупации территории Франции, многие бронзовые статуи или их элементы были переплавлены на пушки. Эта же участь постигла и цепь, окружавшую могилу Виктора Нуара. Но открывшийся к скульптуре доступ, видимо, не изменил отношения к памятнику, который продолжал быть объектом внимания республиканцев и просто ценителей скульптуры.

Первое найденное нами письменное свидетельство о существовании эротического культа, связанного с могилой Виктора Нуара, относится к 1966 г. Далее, в конце 1960-х — начале 1970-х гг. могила, видимо, почиталась узким кругом людей. А начиная с конца 1970-х гг. всевозможные книги о кладбище Пер-Лашез уже рассказывают об этом культе и дают описание различных ритуалов, которыми он сопровождается, часто игнорируя реальную историю смерти молодого журналиста. Число людей, почитающих могилу, возрастает. Сейчас толпы туристов группами или по отдельности приходят посмотреть на памятник, сфотографировать его, сфотографироваться, положив руку на гюльфика Виктора Нуара, или же загадать желание, потрогав определенные части скульптуры. Экскурсоводы либо предпочитают вообще не говорить о практиках эротического характера, или упоминают об их существовании вскользь и с большой осторожностью, либо рассказывают только о необыкновенных способностях статуи, не говоря ни слова об истории смерти журналиста или пересказывая ее коротко с множеством фактических неточностей, а также описывают забавные случаи и пикантные подробности почитания статуи. Они сами показывают и объясняют группе, как и что нужно потирать, и оставляют время для того, чтобы все желающие могли проверить на себе чудодейственные свойства памятника. Нетрудно догадаться, какая категория экскурсоводов пользуется у туристов большей популярностью. Обычные французы показывают знаменитую могилу своим друзьям, часто чтобы позабавиться, глядя на столь недвусмысленно натертую статую.

Могилу найти легко: она указана на карте-схеме кладбища, и почти каждый встречный укажет вам путь. Постоянные посетители кладбища, которые приходят сюда отдохнуть, погулять и поразмышлять о жизни, проходя мимо могилы журналиста, обсуждают ее. От французских семей, прогуливающих с детьми недалеко от могилы Виктора Нуара, в 2006 г. можно было слышать следующие высказывания: «А, это тот, которого потирают!»; «А, это этот сексуальный талисман! Он весь затерт! Забавно!» Редкие туристы ничего не слышали о Викторе Нуаре и находят его могилу случайно. В таком случае обычно можно наблюдать интерес к необычной скульптуре; посетители читают надпись на могильной плите, записывают имя журналиста, чтобы потом навести справки. Самое удивительное, что в большинстве случаев такие любопытные заканчивают свое изучение статуи тем, что натирают ее во всех положенных местах. Действительно, расположение статуи и блеск натертых мест является призывом к действию и полем для интерпретаций. Многие, приходя к могиле за помощью и не зная точно, что и как нужно делать, находят здесь наглядное пособие, а интерпретация часто зависит от цели визита. Ритуальные действия формируются, исходя из особенностей надгробного памятника, его особой репутации и специфики проблемы, с которой обращаются к нему почитатели. Например, существует представление, что, для того чтобы родить ребенка, нужно потереть гюльфик Виктора Нуара или сесть (иногда лечь) на статую, дотрагиваясь промежностью до гюльфика. Чтобы встретить любовь, нужно потереть ботинки; чтобы вернуть любимого — поцеловать статую в губы, в нос и в подбородок или, думая о любимом, положить палец на сердце журналисту. Некоторые посетители, потрогав статую, становятся у нее в ногах и долго стоят так как бы в состоянии медитации, видимо обращаясь к Виктору со своими просьбами. Некоторые «общаются» с ним, присев рядом с его головой и положив руку ему на сердце. Если приходит пара (муж и жена, парень и девушка), то можно наблюдать разные варианты ритуала. Самый распространенный — когда женщина трогает статую, испрашивая помощи у Виктора Нуара, а мужчина в это время с серьезным видом стоит в стороне. Если же мужчины принимают участие в практиках, то они с партнершей держатся за гюльфик Виктора Нуара

одновременно или по очереди, а также одновременно натирают ботинки журналиста. Я наблюдала африканскую пару, которая приходила к могиле регулярно и осуществляла следующие действия: женщина забирается на статую и садится на нее, касаясь гюльфика своей промежностью, в это время мужчина сосредоточенно держится за ноги журналиста. Затем женщина встает и обходит вокруг могилы, мужчина отпускает ноги и ждет. Всё повторяется три раза.

Вообще в ритуалах часто фигурирует число три: три раза дотронуться до гюльфика, три раза поцеловать статую и т.п. Особого дня почитания могилы, видимо, не существует, но некоторые говорят, что нужно приходить в первое воскресенье каждого месяца. Посетители часто приносят цветы; считается, что их нужно класть в определенные места скульптуры (в шляпу, между ног, на грудь, в руку и т.п.) в зависимости от цели визита. В тех же местах оставляют записки, например следующего содержания: «Виктор Нуар, помоги мне встретить мужчину — красивого, умного и девственника» или «Помоги нам, мы хотим ребенка» и т.п.

Таким образом, проведенные исследования позволили разделить политический культ Виктора Нуара, который появился сразу после его смерти, и культ эротический, который появился приблизительно в 1960-е гг. Первый был связан с именем журналиста, героя Республики и жертвы в борьбе за свободу и демократию. Второй же связан со статуей красивого молодого человека, убитого в возрасте 22 лет за два дня до собственной свадьбы. Оба культа сосуществуют сегодня, при этом второй явно более популярен.

Хочется особо обратить внимание на «переключение функции» (термин Ю.Н. Тынянова) почитаемого места, мутацию смысла культа. В конце XIX в. статуя Виктора Нуара интерпретировалась исключительно в духе политического культа. Все детали скульптуры подчеркивали жестокость смерти юного журналиста: костюм был новым, предназначенным для будущей свадьбы, и Виктор Нуар надел его, чтобы выглядеть подобающим образом в роли секунданта. Брюки и рубашка расстегнуты, демонстрируя последний и уже бессмысленный порыв его друзей облегчить ему дыхание, и т.д. Это видение было переосмыслено в XX в. Скульптура стала объектом шуток, местом для создания неприличных фотографий и своеобразных ритуальных действий. Те

же детали вызывают совершенно иные интерпретации: говорят, что он красиво одет, так как при жизни был денди, донжуаном, пользовался популярностью у женщин и был убит из-за одной из них. Говорят также, что половой орган Нуара «много поработал при жизни» и пришел в состояние эрекции даже в момент смерти.

Удивительная мутация политического культа в культ эротический может быть объяснена несколькими факторами.

Самые первые следы смысловой трансформации культа мы находим на картине немецкого художника Кристиана Шада, который изобразил на одной из своих зарисовок женщину, сидящую верхом на статуе Виктора Нуара («На Пер-Лашез», 1929). Найденные нами комментарии к этой работе не дают никаких объяснений сюжета и, что характерно, до 1960-х гг. другие, даже косвенные, упоминания эротического культа не фигурируют в источниках. Трудно сказать, какую роль сыграл этот рисунок в процессе рождения нового культа, но, опираясь на проведенные исследования, позволим себе предположить: это связано с тем, что именно в 1960-е гг. работы К. Шада, созданные им в период между двумя войнами, были открыты критиками и любителями.

Другую версию предложил историк кладбища Пер-Лашез Кристиан Шарле. Он рассказал, что в начале 1960-х гг. могила Виктора Нуара стала объектом студенческого розыгрыша. По его словам, «группа студентов, забыв о должном уважении к кладбищу как месту памяти об умерших, а не месту для розыгрышей, придумала шутку, основываясь на мнимой мужественности Виктора Нуара». Они заплатили деньги охраннику кладбища, чтобы тот натирал до блеска гюльфик статуи до тех пор, пока это не станет бросаться в глаза. Кристиан Шарле считает, что за этим последовали публикации в прессе, которые представили этот факт как доказательство существования культа и таким образом способствовали его рождению и распространению. Существует также версия, что этот культ был придуман журналистами и ими же популяризован в печати. Найти прямые подтверждения этим сведениям невозможно, хотя эти версии вполне допустимы.

Исследование изучаемого явления в динамике позволяет заметить, что количество почитателей статуи растет со временем, как и количество функций, которые ей приписываются. Интересно,

что функции становятся всё более разнообразными: так, в 1960-е гг. считалось, что Виктор Нуар помогает исключительно бесплодным женщинам, в 1970-е гг. — еще и мужчинам, имеющим проблемы с потенцией, затем добавляется помощь во всех любовных делах (выйти замуж, вернуть любимого и т.д.), а сейчас экскурсоводы рассказывают, что если потрогать гюльфик Виктора Нуара, то это приносит удачу на весь год.

В 2004 г. администрация кладбища попыталась положить конец ритуальному использованию надгробного памятника, окружив его оградой и повесив предупредительный плакат, в котором цитировались предусмотренные уголовным кодексом наказания за порчу памятника. Но после того как группа женщин во главе с журналисткой Пери Кошон устроила манифестацию протеста и с криками «Долой барьеры! Виктор, мы хотим твое тело!» требовала убрать ограды, помощник мэра Парижа Ив Контассо был вынужден отдать соответствующее распоряжение. На самом деле эта манифестация была не чем иным, как еще одним розыгрышем. Но под прищелом камер и под напором возмущенных женщин, одна из которых была явно беременна и утверждала, что это произошло благодаря Виктору Нуару, помощник мэра уступил и ограды были убраны.

Теперь, несмотря на недовольствие администрации кладбища, культ процветает, а история с манифестацией, наряду с телевидением, Интернетом и развитием массового туризма, еще больше способствовала его популярности. Экскурсоводы — как профессиональные, так и дилетанты, авторы статей в прессе и литературе играют зачастую особую роль: описывая тот или иной ритуал, они интерпретируют его по-своему и часто добавляют новые детали и свои объяснения, которые быстро воспринимаются читателями и слушателями и воплощаются в виде конкретных действий.

Говоря о факторах появления эротического культа, нельзя не учесть также влияния сексуальной революции, которую пережил западный мир в 1960—1970-е гг. Возможно, изменения коллективного сознания под ее влиянием создали благоприятные условия для появления нового культа. К тому же, если мы допустим, что версия о студенческой шутке верна, можно предположить, что ее участники были выразителями модной тогда традиции студенческих розыгрышей, часто имевших эротический характер. Кроме того, нужно сказать о повышенном интересе

общества тех лет к оккультизму, магии и мистике. Не случайно среди почитателей могилы Виктора Нуара встречается много медиумов.

Следует отметить, что почитание могилы Виктора Нуара вписывается в различные контексты. С одной стороны, ритуальные действия, связанные со статуей, находят параллели в традиционной культуре, в формах почитания статуй святых, культовых камней, могил. Обычай обращаться к сакральным местам и объектам в надежде избавиться от бесплодия или достичь долгожданного замужества существовал и продолжает существовать у разных народов в самых разнообразных формах. С другой стороны, изучаемое явление близко к так называемым туристическим культам и может быть включено в один ряд с такими популярными явлениями, как «деревья желаний», к которым нужно привязать ленточку, загадав желание; фонтаны, в которые нужно бросить монетку, чтобы вернуться в это место, или просто на удачу; статуи, с которыми связаны всевозможные легенды и которые натираются туристами по всему миру. Можно говорить о своего рода моде на городскую квазимифологию. Похоже, что каждый город стремится иметь свое мистическое место — статую, камень, дерево, родник или иной объект, к которому нужно прикоснуться, оставить возле него записку, чтобы получить различные блага¹.

В заключение отмечу, что в связи с переосмыслением роли религии в современном обществе всегда существовавшая религиозная потребность проявляется в виде суррогатных образований на грани религиозности и псевдорелигиозности, на грани возрождения религиозных практик и инноваций. Современность породила новые «святые места», не имеющие отношения к традиционным религиозным смыслам, но привлекающие людей по эмоциональным и мистическим мотивам. Символические практики, относительно недавние по своему происхождению, но часто имеющие архаические черты, распространены в повседневной жизни современных обществ, которые часто воспроизводят традиционные религиозные формы, наполняя их иным содержанием.

Примечания

¹ О почитании памятников в современной городской традиции см.: Лурье В. Ф. Памятник в городе // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 420—429. — *Примеч. редакции.*

Н.В. СВЕШНИКОВА,
Т.Н. МЕДВЕДЕВА

СТАРООБРЯДЦЫ САМОДУРОВКИ (Саратовская область)

Диалектологи Саратовского университета им. Н.Г. Чернышевского работают над проектом создания электронного корпуса диалектных текстов. Этот корпус включает в себя большой объем аудиозаписей разговорной диалектной речи, а также разнообразную информацию этнографического, культурологического, исторического характера. В рамках проекта обследуется несколько говоров Вологодской и Саратовской областей; среди обследованных сел — с. Белогорное (бывшая Самодуровка) Вольского р-на Саратовской обл.¹

Самодуровка — одно из старейших сел области. Первопоселенцы появились здесь примерно в 80-е гг. XVII в. Это были старообрядцы, которые не приняли церковные реформы Никона и, спасаясь от преследований, бежали из родных мест и поселились в приволжских лесах.

По преданию, первым поселенцем Самодуровки был некий Клим. Предполагают, что он был дяк или древнего рукоположения причетник, который вместе со своим семейством бежал из Москвы в приволжские леса, взяв с собой только священные книги. Вместе с ним бежало ещё несколько семейств. Здесь они поселились в лесу, в овраге. Впоследствии этот овраг, став своего рода святым местом для живущих в селе старообрядцев, получил название Климов дол, а первопоселенцев стали именовать климовцами. В память об основателях Самодуровки в Климовом долу воздвигнут старообрядческий крест, надпись на котором гласит:

*Под сим крестом покоится прах Родона-
чальников села Самодуровки, священная искра
Иоанна и его сына. Сей сын Клим со своим
семейством бежали из Москвы, оставив там
двухэтажный каменный дом и всё имение, от
преследований власти за содержание древнего
благочестия. Спустившись по холмам с верх-
него этажа, бежали они до самой реки Волги
и около тридцати лет скрывались в долу.
По их и ныне прозывается оный дол Климов.
По воспоминаниям наших дедов и прадедов и
воздвигнут сей памятник.*

Первопоселенцы Самодуровки были приверженцами поморского вероучения, возникшего на Русском Севере, в

НАТАЛИЯ ВАСИЛЬВЕНА СВЕШНИКОВА, канд. филол. наук; ТАТЬЯНА НИКОЛАЕВНА МЕДВЕДЕВА, канд. филол. наук; (Саратовский ун-т им. Н.Г. Чернышевского)

Поморье, и распространившегося в Хвальнинском уезде Саратовской губ., в состав которого некогда входила и Самодуровка. К середине XIX в., по архивным документам, она становится крупным центром поморского согласия в Поволжье. Сюда постоянно наезжали старцы из Поморья и Саратова, «совращавшие» в поморство здешних крестьян.

Выход староверов из леса и переселение их в долину произошло, по рассказам жителей села, после указа Петра I, изданного им в 1714 г., которым он разрешил всем старообрядцам, скрывающимся по лесам, оврагам и урочищам, выйти на привольные земли и заселить их и в котором распорядился переписать всех староверов и обложить их «двойной данью» (в некоторых рассказах белогорцев это событие связывают с именем Екатерины II); отсюда название *двоюданцы*.

Покидая лес, климовцы селились рядом с другими поселенцами, жившими в долине. Первые дома возводились в верхнем течении речки, где было много родников, и этот конец села получает название *Верховый конец*.

Самодуровку заселяли выходцы и из других мест России. В частности, в нижнем течении речки обосновались крестьяне из Пензенской губ., из-за чего эту часть деревни называют как Нижним, так и Пензенским концом.

Среди «новопоселенцев» были не только староверы, но и «никониане» (церковные или мирские, как их называют в селе), и расселение жителей шло вначале по конфессиональному признаку: в Верховном конце — старообрядцы, а в Нижнем конце — никониане. На протяжении долгих лет приверженцев старой веры было значительно больше, чем «церковных». В настоящее время в Белогорном живут представители двух беспоповских согласий: поморцы-брачники (как их здесь называют, *нижние*) и поморцы-безбрачники (их называют *верховые* или *монашки*). Всех старообрядцев в Белогорном называют *кулугурами*.

В публикации мы предлагаем рассказы, записанные в Самодуровке за последние 10 лет.

О заселении Самодуровки

1. Наши-то из Москвы ехали. Шли. Пешком! Это ведь гонение было. Они вот в тёмный лес — у нас частый лес был (он и сейчас частый, но уже не такой), — и там называется дол. Его называли Климов. А почему его Климов называли, это то, что фа-

милиа, который сюды пришёл, Климов был. Поэтому и дол называли Климов. Вот они там поселились, и до сих пор там землянки есть и кресты. Они рядом с землянками хоронили своих предков. Ну, кто помирал. Вот. А потом, значит, когда утихло — всё-таки связь они держали с Москвой, — революция прошла, они стали выходить из лесу, смотреть. Стали потихоньку спускаться из лесу в низину. Вот как раз они *Верховый конец* — он называется *Верховый конец* — заселили. Когда стали спускаться они, напали на родник. И мы её называем Головушка, этого родника. Она самая главная. У ней очень много шло воды, сейчас уж мало стало идти. А раньше много, и образовалась река. И вот она так и текла. У нас родников ещё тут много: 12 родников в селе. Все они выходят в одну речку [1].

2. Вот старик — у него было два сына и две дочери — он их поженил на своих дочерях. И вот — это сколько там время было — уже оне, родители, вымерли, там были похоронены. А они выселились вот туда, в конец села Самодуровки. И пошло расселение. А тут уже приезжие вские: и чуваша, и мордва, и татары. Заселены были те концы, а это здесь уже отростки были. А вот село под барщиной не было. Вот до Юловой. Тут три села под барщиной не было. Акатное — вот сзади нас — и Юловый Маз. Нет, Юловый Маз захватил... барин там был. Апалиха и Самодуровка. <...> Когда барин свой план решил объехать, свой объект владения, вот и выехал вот сюды, на эти горы и с удивлением: «Это что за самодуры тут?» Вроде самовольное поселение-то, и это так его названием и осталось. Село Самодуровка. Самовольники [2].

О старой и новой вере

3. Как наши предки из Иерусалима уходили, когда Никон патриарх начал свой закон выставлять... <...> Он собрался съезд, да и стал говорить: «Кто будет моему закону веровать, значит, отнимаю все церква». <...> У нас кадилница вон она, она с крестом, и как по Божью велению и в уставе написано: кадить токо надо крестообразно, а не это мотанье² вот, и, значит... и по солнышку венчает он. Это вот, если молодые встают, он их по солнышку не выводит, он обязательно встречь солнца. <...>

Это ведь всё наше было, что вот сейчас носит, всё наше, за исключением только: оне в церкви делают, украшают иконы, художества, а художество — это очень погрешно. [Почему?] Потому что оне золотые венцы не заслужили, а оне их... и даже не рисуют, на которых рисуют, а на которых нет. И шапки надевают, шапки не надевает никто. Вот. Ни пѣпы, ни дяконы, никто не должен надевать. А они надевают, ну что это такое? Разве это божество? Исус

Христос разве в шапке? Иль вон Никола Чудотворец! Вот венец, это вот называется, это наши иконы. У Богородицы вон венец, ну у кого нету, а у любого святого у нас венцы, а в церкви зайдёшь — там одна красота, одно художество. Это нет, это не по закону. Ну. И у попа, и у... у любого есть, я гляжу вот по телевизору, показывают же. Ну это что эт такое? Если наши братья, то я гляжу — они без шапки, и борода венчает, как по-Божьи, как... есть в уставе. Устав — он наш. И он один. И Бог один. Вот это вот веры, вот оне и... получилось, раскол-то, семьдесят семь вер сделал, это токо Никон патриарх это дело всё напутал, вот, тада была едина вера-то. <...>

У них [у никониан] крещение какое? Еретическо. А у нас — христианско. Мы купали в купели или в реке, или в озере, или где-то, в пруду, вон в речке, как Исуса Христа Иоанн Креститель крестил, а он? Миропомазание: то брызжет, то ложки какие-то суёт. Разве это закон? Разве это Божье писание? <...> Если только вы приняли крещение святое, оно святое называется, то вы после этого крещения называетесь «христиане», а оне после своо этого причастия, у них причастие оно называется, а не крещения, называются «еретиками». А с еретиком, тоже есть написано, с еретиком вот не пить, и не есть, и не вкупе Богу молиться, это в моленной вкупе. Вот. И ласково слово глаголить нельзя. <...> Вот, девушка, вот если бы ты прочитала, ты б поняла сразу, что церковна вера — это не вера. Их ведь семьдесят семь вер. Это вот баптисты вот эти, и... Иегова-вера, да какие это веры? [1].

О разных старообрядцах

4. Вот у нас в селе две веры: есть монашки, а есть мы. Мы — православные христиане, но поморцы. А они называются федосеевцы, беспоповцы. Тоже, как и наша вера. Филипповцы. Это их вера. А отличаются они только тем: вот у них на кадильнице крест, а у них как раз вот по эту сторону срезанный. Раньше так было. А сейчас и у них с крестом стало. И они с крестом начали: у них украли кадильницу иху, без креста-то... И они крест обязательно выставляют: кадить — и они обязательно показывают свой крест. Показывают вот так, и его кадят. А у нас не положено по уставу. Нательный крест — зачем его кадить-то? Его не надо кадить. У нас там сказано в уставе: стоять и распротреть руки. <...> Ну, потом они еще почему монашками назывались? У них до 60 лет доживает женщина и своего мужика уже не подпускает к себе. Всё! Раньше это было очень строго. Они блуд не считают за грех, а мы считаем за грех [1].

5. Староверы у нас ещё подразделяются: есть верховы, а есть нижние. Верховы — они считаются монашки: они уже всё, с мужиками ничего там никогда. И крест на кадильнице они ломают. А почему они разделились? Потому что, когда они сюда

убежали, начали в дому-то службу нести божественную-то. А там они, говорят, все собрались, говорят: «Кому мы несем? Надо Всевышнему — чтоб он услышал — поставить крест. Где моленный дом-то этот — келья-то — надо крест поставить». Ну, там возмутились некоторые: «Нет, на нас вот, мол, гонения-то эти есть уже». Стали они побаиваться. Вот они и разделились. Нижние и верховы. Значит, энти стали крест не отламывать от кадильницы, и где они службу несут — кельи, — там у них наверху крест стоит. А у монашек нету. Они прямо заходят в эту келью, как в дом, и они там службу несут, как шуту, как говорится. У них, если ты монашка да если ты с мужиком все дела делаешь, ты не имеешь право крестное знамение нести [3].

6. Мы [«церковные»] молимся: «Слава тебе, Господи!» «Тебе», а у них [у старообрядцев-брачников] — «гэбэ», «тэ-бэ». Вот она вам сейчас, Марья Васильевна-то... Ты вот понимаешь вот русский-то язык, как она буквы-ти вот перевёртывает! А мы вот разговариваем, русские, по-русски. Если у нас вот читать по-божественному, у нас по-русски есть. Всё там по-русски, эти книжки. А у них там как немецкие эти буквы — в книжке, в книжках [4].

7. Монашки у нас есть. Они ближе к церковным: всё у них одинаково, только что распев разный. Они на тоне много тянут эти гласные буквы, а мы — нет. Вот это разница. Обряды у них по-своему. У них отдельная чашечка, отдельные котлы, отдельное служение. Свои дома сейчас вот. А у старообрядцев свои — видели крестик на доме — это их. Мы их зовём кулугуры. А они говорят: «Мы не кулугуры, мы старообрядцы». Обижаются [5].

8. Вот я вышла [замуж] вот сюда, это 50 лет назад. Здесь вот дом рядом стоял, соседи хорошие были: муж с женой, сын, дочь у них. Приучали их. Вот я приду, я православная:



Зинаида Васильевна Круглова, 1949 г.р.

«Тетя Полина, я испить хочу», — коли не хочу, а всё спрошу. Гляжу: берет ковшик, наливает в кружку в другую и дает мне пить. А я что? Нечисть? Ору: «А я что, не чисто русская? Да что я, не эдакий, что ли, человек?» Нет, только так напоят.

А сейчас все смешались, Господи. Самые-то самые вымирают. Вот одна жила — девяноста лет, тетя Маня Осокина. Прошлый год умерла вот только. Она как не скажет: «Бог-то один». У ней — оне-то все русские... <...> И пили у ней, что она пьет. А главная молельщица была. Не то что вот нальет в другу посуду.

Раньше вот я, например, росла в девчонках, дружила с кулугуром. Мать его распинала. Нас две сестры двоюродных там на нашей улице: и она — с кулугурином. А были святки, ходили за пирогами к женихам-то, к ухажерам. Для нас уже не только что пирогов их матери, рядом-то чтобы были, больше не велели-то ходить-то. Да не дай Бог женятся, уж о-о-о! Батюшки!



Моленный дом старообрядцев-брачников

Ну и вот так. В армию проводили, так и растались насовсем. Из-за веры вот, из-за веры: «Не надо вот православных!» [7].

9. У них [у старообрядцев] очень строго. Был такой обычай: если наклонился и что-то в гроб упало, ни в коем случае нельзя доставать оттуда. Вот кошелек с деньгами упал на моих глазах — не дали забрать. Ни в коем случае! Там строго всё было. С чужого плеча нельзя отдавать одежду, надевать с чьего-то плеча. На покойника. Либо шить надо (видела, как шьют они: там просто наметка, не на машинке даже, всё-всё-всё размер), но ни в коем случае чужого ничего нельзя. Ношенные вещи нельзя. Если ношены долго, много раз надёванное, говорили: «Много раз надёванное надевать нельзя: грязное». Только новое: сшитое либо раз надето. И то уже считается: нельзя, не то. Там всё такое солидное. Чувствуется, что люди продумали от и до. <...>

Когда бабушку мы хоронили в Буровке, мы с мамой всё записывали, вспоминали все правила: как и чего, хоронить как. У неё лежат ещё все эти записи. И мы его хоронили вот прямо полностью по порядку: что, зачем и как. И чем отличаются здесь культуры от там. Я смотрю: сильно отличаются от покурлеевских³. Здесь пышки либо булки порезали на стол вот так, дали — всё! Там обязательно пироги — много пирогов. Обязательно каждому уходящему (особенно тем, кто молится) им с собой — пироги, им с собой — деньги, им с собой обязательно за то, что отстояли, молились. Они же не присаживаются, никуда не отвлекаются. И вот это всё им с собой дают. Просят обязательно прийти — отказываться нельзя, если попросили прийти помолиться. Они приходят, потом на 40-й день им дают ложку, тарелку или ложку и чашку. На 40-й день. Вот всем, кто молился, дают. А вот кто молилась — самая главная или самый главный, — полотенце дают ещё, на котором лежала эта книга молебная и ещё что-то. Обычно полотенце дают. Это я точно знаю, потому что мы хоронили деда, я этим занималась. Всё до такой степени, до мелочовки продумано!

Кулугуры такие люди: если там что-то где-то, это сразу становится достоянием между ними. Они сразу быстренько всё между собой обсуждают. Они высказывать не высказывают, но они потом ходят и всем своим видом... У них все улыбки, все взгляды взвешены, что уже просто видно, что что-то сделал не так и начинаешь бегать и искать: где так и не так и как переделать это всё. Они наказывают очень сильно. Просто игнорированием: поздоровалась и ушла — разговаривать не будет. Вот просто: «Дай Бог тебе доброго здоровья!» — и пошла. Всё! И там как ни захочешь с ними сблизиться, если они захотят, они сблизятся, а если не захотят, то без толку. Не подойдешь, и никакие усилия не помогут. Либо ты свой, либо ты чужой. Это зависит больше всего от культуры. Либо ты знаешь, как себя вести — в чужой монастырь со своим уставом

не суйся, — либо ты чужой <...> Строгие обычаи, строгие обряды, осуждение поведения такого... Ни в коем случае никто не якал никогда — это тоже осуждалось очень сильно. Порядок, порядок и порядок должен быть. Здесь строгость такая, рамочки узкие достаточны.

Здесь всегда заложено — с кулугур пошло — ребенок должен получить образование. <...> Должны все вывернуться наизнанку: стыд и позор, если своему ребёнку не дал образование. Они все были образованные, во-первых, а во-вторых, если ты идёшь даже гончаром, ты должен быть первоклассным, если плотником, ты должен быть первоклассным, ты должен стать незаменимым [6].

10. Бабушке, когда к нам приходила, мы выделили специально тарелочку (но ели они большинством не из таких тарелок, а из блюдов из железных), и у неё изолента там была приклеена на чашечке, нитка была намотана на ложечке. В детстве мне было интересно, почему их нельзя было трогать. Вот она уходила — и специально — потом приходит, я говорю: «Бабуль, а я ела». — «Зачем?» Только потом она мне сказала, что: «За это мы отмаливаемся, когда если вы возьмёте». Я говорю: «Ну она же чистая! Я ведь её помыла!» Она говорит: «Нет, именно нельзя из неё есть, пить». Они отмаливались. А нам интересно было, мы специально брали: вдруг вкуснее! [8].

О морали. О «последних временах».

О знаменях

11. Народятся, говорит, девицы бестыжские лица, они ищут только вот, имеют проклятия. Они сейчас и пострижены, и в этих, ходят в штанах, вот разве это женщина? Разве это по обычаю? По-Божии? Это сам сатана! Только, больше никто. Гляжу, идут, в одних трусах, да батюшки, да что уж это! Девушка!.. Не, девушка — уж ладно, простительно, всё девушка, а то — женщина! Имеет двух детей, сын, дочь, и она эдак идёт, а? Срамба! Разве Бог там будет терпеть? Он сказал: «Буду мучить до конца, а подойдёт время — без конца!» <...> Вот так, дочки, если в нашу веру перейти — эт, знаешь, надо какой страх иметь Божий. Это штаны-ти носить-то не нады. Не по-Божьи. Это самый чистый сатана. Он придёт, Антихрист, это будет дело. Токо не скоро. А скоро в будущем, вот я «Оракул» получаю, журнал, там сказано: в 16-м году заступит Антихрист. Сейчас пока его печати вышли. Его печати все вышли. Вера бумаге, на суду идёт, вот, и везде печати, вера только что печатям, печати есть — значит, правильно бумага написана, нет печати — всё это неправда. А то он заступит сам лично. То уж он нам... да. Ну там сказано в Писании: оголят, говорит, его лицо проклятое, этого Антихриста, и заставят снять перчатки, он будет в перчатках возглавлять, снимут перчатки-ти — а у него когти собачьи. Вот такой будет Антихрист. Это всё вот в этой старой книге есть, вот в старой вере. <...> А вот этот вот Антихрист как наступит, вот... две тыщи... двести-ч-

ный год и двухсот первый... две тысячи первый — тяжёлые года будут, тяжёлые. Там же сказано: «в подпоследнее время», а оно уже последнее, всё, нам ждать больше нечего, в подпоследнее время будут бедями, напастьями, боями, ворами — переведётся народ. Идёт? Идёт.

Да, беды... беды пошли, а то ещё будут вот небесны знаменья показываться. [Какие?] Всяки, то крест появится, то чё-нибудь ещё. Ну вот эти вот, НЛО-то, оне уже есть. [А вы видели?] Да нет, зачем я... Передают вот, в газетах пишут, то в Сибири, то где-нибудь ещё. Я только могу верить в то, что есть писано, то же, то же самое, летаючи тарелки-то вот, НЛО-то. Это в самом деле так. И крест будет, знаменье будет на восходе. Появится крест. Огненной. [А когда-нибудь где-нибудь он появлялся уже?] Нет, его ещ пока нету, но он должен появиться. У нас мама говорила: «Почаще, говорит, выходите на восход и поглядывайте утром...» Бывает и вечером. Ну, знаменье-то было. Вот перед войной. <...> Ну, котлован такой был огненной. На восходе. Это было в сорок... в 40-м году. Я как раз семилетку кончил. [Котлован — это что значит?] Огненный. Гибель человечества. Он недолго, а потом пропал. И три столба, это тоже перед войной были. <...> Огненные столбы. К войне. Это тоже в 40-м году было. А в 41-м война началась [1].

Приметы и поверья

12. [О примете, к чему падает икона с божницы:] Если у меня упадёт — значит, несчастье будет у меня, если у тебя — значит, у тебя. Вот, мы молились у одной... у одной старушки годины, пять лет справляли. Вот где вы живёте, туды подальше, за моленной, в общем, верней, да, и мы, значит, отправляли. Потом я слышу — пол трещит: «треск-треск-треск», мы стоим спокойно, а пол трещит. Я оборачиваюсь, тихонька к этой, к одной певичке... ну пела она это, с нами поёт вместе, я ей говорю: «Авдюх, слышишь — пол трещит?» Она говорит: «Да». Я говорю: «Покойник будет». И сразу два покойника вот это, обпились-то которы. Мы справляли в субботу, а в воскресенье это случилось. В воскресенье случилось, вечером. Вот, свечки секутся тоже... [Как?] Как стружку вот строгаешь, на этом. Вот обыкновенна стружка, и свечка так же секётся. Вот. Делается прям рябая стружка, ну небольшая она, делается, чё там. Вот это примета сразу — всё, покойник будет [1].

13. У меня прабабушка... Дома всё убиралось, всё подметалось, всё мылось. Потом она проходила везде и веник вверх ногами рядом с дверью ставила. Я раз взяла да выкинула его во двор. Эх, как она меня утром ругала! И потом молилась три дня и постилась три дня. Что-то связано с домовым — это серьёзное дело такое...

Наша бабушка в доме домового даже подкармливала. Кусочек сахара ложила на тарелочку, молочка, кусочек хлеба ложила. И потом хлеб усыхает, она его отдавала

скотине или закапывала. То есть не выкидывала — скотине отдавала. Воду под деревце какое-то — под вишню, под яблоню — выливали, а не просто так. Молоко — кошке. А собаке нельзя: либо корове, либо кошке. И свиньям нельзя. Я помню: ее в больницу положили, она прямо: «Вот там стоит — это кошке. Это отдашь корове. Ни свиньям, ни собакам нельзя ничего. Это туда выльешь, это туда поставишь. Помоешь — выгрешь вот такой-то тряпочкой». <...>

У меня прабабушка всё время: «Нельзя громко смеяться!» Это, как она мне говорила, беса накличешь. «Нельзя по улице бежать вприпрыжку!» Вот эти вихри по дороге, которые бывают пыльные, наступать нельзя: это свадьба чертей. Нельзя наступать! <...> Баня — тоже там много обрядов, традиций: как в баню заходить, как раньше мылись... Например, нельзя было вдове со своим мужем в баню ходить — если второй раз замужем, — нельзя было ходить. Я не знаю почему. Вроде это как к смерти второго мужа. Потом обязательно (когда баню начинали топить, заносили воду) разрешение просили у банного — там домовый, здесь банный. В святой праздник, естественно, никто туда не заходил. Помню, на Казанскую ни в коем случае нельзя заниматься делами. У меня бабушка с дедушкой на Казанскую — «Ай, ничё не будет!» — пошли привязывать телят. Прабабушка вышла, их предупредила, говорит: «Нельзя выводить! Ладно бы вы вчера, позавчера вы выводили. Сегодня просто, ну, как обычная процедура. А вы начинаете новое дело — нельзя!» Пошли. Пришли — телята убежали, все руки проволокой изрезали. Как они попали, где нашли проволоку? Никто не знает. Я тоже на всю жизнь запомнила [6].

Примечания

¹ См.: Никитина С.Е. Голоса Самодуровки // ЖС. 2007. № 3. С. 17—20. — Примеч. редакции.

² У старообрядцев Белогорного сверху кадильницы расположен крест; во время службы кадильницей совершают крестообразные движения.

³ Имеются в виду старообрядцы из с. Покурлей, находящегося примерно в 50 км от Белогорного.

Список информантов

1. М.Р. Акимов, 1924 г.р., наставник старообрядцев-брачников.
2. С.О. Петрянин, 1920 г.р., старообрядец-брачник.
3. З.В. Круглова, 1939 г.р., «церковная»
4. А.Е. Крайнова, 1939 г.р., «церковная».
5. М.П. Пухова, 1929 г.р., старообрядка-брачница.
6. О.В. Карцева, 1974 г.р., старообрядка-брачница.
7. Е.С. Яснева, 1934 г.р., «церковная».
8. Н.Н. Большакова, 1978 г.р., старообрядка-брачница

Р. MORRIS,
Т.Б. MORRIS (ЮМСУНОВА)

РУССКИЕ СТАРОВЕРЫ НА АЛЯСКЕ

В 2007 г. авторы этой статьи поехали на три недели к староверам на Аляску (их называют *альясошники*, *альясошные*, *альяскинцы*, *альясенские*)¹. В настоящее время на Аляске имеется 6 старообрядческих общин. Первая община появилась в пос. Николаевск, основанном *харбинцами* — самой большой из трех основных старообрядческих групп, живших до этого в штате Орегон США².

Заселение Аляски староверами. В 1968 г. четыре семьи *харбинцев* — Прохор Григорьевич Мартюшев со своей семьей и два его сына, Кирилл и Владимир, со своими семьями, а также семья Анисима Стахивевича Калугина, жена которого Соломея приходится родной сестрой Прохору Григорьевичу, поехали в глубь Аляски и основали там поселок, названный Николаевск, во имя святителя Николы. Он находится на Кенайском полуострове приблизительно в 400 км к юго-западу от Энкориджа (Anchorage).

Примерно год спустя семья Василия Абрамовича Басаргина приехала из Орегона на Аляску и купила себе землю недалеко от Николаевска. Басаргины основали новый поселок и назвали его Находка. Вначале они построили две маленькие бревенчатые избы, которые до сих пор стоят и используются как дома для новобранцев. Со временем каждый из девяти сыновей Василия Абрамовича, женившись, отделился от семьи и выстроил себе уже современный большой дом. Басаргины построили для себя моленную, и Василий Абрамович служил там наставником.

Позднее приехала из Орегона на Аляску семья Епифана Михайловича Ревтова. Ревтовы основали недалеко от Николаевска, чуть дальше Находки, деревню Ключевая, поскольку она находилась рядом с водным источником (*ключом*), который обеспечивал водой и Ключевую, и Находку. Староверы из Ключевой начали ходить молиться в моленную к Басаргиным.

Хотя обе деревеньки строились как самостоятельные, но из-за территориальной близости многие считали их частью Николаевска.

РИЧАРД MORRIS, профессор; ТАМАРА БАЛДАНОВНА MORRIS (ЮМСУНОВА), доктор филол. наук; Ун-т Портланда (США)

Постепенно недалеко от Николаевска на заливе Качемак (Kachemak Bay) возникли новые деревни — Качемак-село, Вознесенка и Раздольное.

Качемак-село расположено на берегу залива в глухом изолированном месте. Связь с внешним миром осуществляется преимущественно на лодках во время приливов. Сразу за селом начинаются скалистые горы. Староверы проложили там пешеходный зигзагообразный путь, который затем расширили для проезда одной машины.

Поднявшись наверх из Качемак-села, попадаешь в Вознесенку. В настоящее время это самый большой поселок беспоповцев на Аляске. В поселке есть школа и моленный дом.

Раздольное имеет еще второе название — Басаргины, поскольку его основала семья Басаргиных, продавшая свой дом в Находке.

На острове Афошняк (Afognak) около Кодиака проживает в настоящее время 9-10 семей староверов (Ревтовы, Калугины). Некоторые из них сейчас переехали из Афошняка в Хомор (Homer), потому что все они связаны родственными отношениями, а дети стали достигать брачного возраста. Хомор — главный портовый город в устье залива Качемак. Там нет ни церкви, ни моленного дома, поэтому каждая семья выезжает молиться в одну из моленных в поселки недалеко от Хомора.

Староверы (60 семей) проживают также в 40 милях к северу от г. Энкоридж в окрестностях городка Василла (Wasilla). Есть небольшая старообрядческая община (10 семей) под городком Дельта (Delta Junction) недалеко от Фербанкса (Fairbanks).

Занятия староверов. Первые годы жизни на Аляске были очень тяжелыми. Нужно было прокладывать дороги, проводить электричество, строить дома и моленные, обзаводиться хозяйством, готовить землю под огороды и т.д. С другой стороны, холодильники староверов были всегда полны рыбы — *саймана* ('лосось', <англ. salmon), осетрины, *халабета* ('палтус', <англ. halibut); икру намазывали на хлеб, как масло, было вдоволь мяса диких животных.

Главным занятием староверов на Аляске долгое время было рыболов-

ство. Вначале они учились коммерческому рыболовству и строительству катеров у американцев, нанимаясь к ним на работу, а вскоре стали строить катера не только для себя, но и на продажу. Среди староверов появилось немало зажиточных и даже богатых рыбаков.

Однако в последние годы рыболовство стало менее выгодным бизнесом. В 1970-е гг., когда стало слишком много рыбаков, штат Аляска перестал продавать лицензию на ловлю рыбы (fishing license). Желающие заниматься рыболовством могли купить ее только у других рыбаков, имевших ее, что резко подняло цены. В начале 1990-х гг. цена на лицензию превышала 200 тысяч долларов. Спустя некоторое время она упала в связи с развитием искусственного выращивания рыбы и введением новых правил рыбной ловли.

Когда заканчивался рыбный сезон, мужчины уходили в леса охотиться на лосей, оленей, бифало — гибрид от скрещивания бизона с коровой, известный со времен Русской Америки. Многие староверы — хорошие охотники. Их отцы и деды охотились еще в Китае, в том числе на тигров. Аляска богата зверем и птицей. Здесь разрешена «спортивная», т.е. некоммерческая, охота со строгим соблюдением штатских правил на сезоны охоты и лимит убитого зверя.

В последние годы самый выгодный бизнес — строительство. В 2007 г. молодые энергичные мужчины выезжали строить дома в Хомор, Энкоридж, Вассилу. Сейчас, как говорят староверы, «строительство упало», и они переживают трудное время.

Школа. В 1970-е гг. в Николаевске появилась первая русская школа, значительно позже были открыты русские школы в Раздольном и в Качемак-селе.

Школа в Николаевске вначале имела двуязычную программу: половина часов шла на русском языке, половина — на английском. Первым учителем был американец Боб Мор, которому нужно было еще уговорить родителей отдать детей в школу. Боб Мор, хотя и не говорил по-русски, но хорошо понимал, что нужно русским староверам, и как-то сумел убедить штатский совет по образованию допустить для школы некоторые исключения. Например, во время церковных праздников, включая неделю после Рождества и неделю после Пасхи, школа не работала; во время поста не преподавались музыка

и танцы; были отменены некоторые темы, связанные с изучением космоса, физиологии человека и др.

Боб Мор возглавил школу и набрал учителей из числа староверов, которые понимали и по-русски, и по-английски. Они служили ассистентами у квалифицированных американских учителей, которые не говорили по-русски.

К сожалению, сейчас в школе в Николаевске на русскую программу отводится только один час в день.

Религиозные дискуссии. Когда староверы приехали в Орегон, все они были беспоповцами. Для проведения богослужения беспоповцы выбирают из своей среды уважаемых людей, знающих церковную службу, их называют *наставниками* или *настоятелями*. Беспоповцы строят *моленные дома* — здания без алтаря и мощей, с иконостасом на задней внутренней стене здания. Они пропускают те части службы, которые должен читать священник, и вместо этого произносят *Иисову молитву*.

В 1970—1980-е гг. в Орегоне и на Аляске велись интенсивные дискуссии вокруг восстановления священства. Некоторые старцы во главе с Прохором Григорьевичем Мартюшевым пришли к убеждению, что «нету спасения без священства», поскольку, по Писанию, как они его понимают, священство не прерывалось. В 1983—1985 гг. они повели искания истинного священства и, съездив в Браилу (Румыния), признали верность Белокриницкой иерархии. Группа староверов Северной Америки приняла священство от Белокриницкой иерархии, не дожидаясь единогласия внутри своей общины. Большинство староверов как на Аляске, так и в Орегоне остались беспоповцами. Прежде единая старообрядческая община распалась на две части; раскол между староверами, которые знают друг друга с детства, и даже внутри отдельных семей имеет место и до сего дня.

Беспоповцы Северной Америки называют поповцев *прохорьянами* (по имени Прохора Мартюшева — одного из лидеров движения за принятие священства) и *попёжниками* (от слова *поп*).

После того как появилось священство (1983 г.), в Николаевске начали строить церковь. Это была первая церковь староверов в Северной Америке. Первым священником на Аляске стал Кондратий Фефелов (отец Кофдрат).

После принятия священства многие староверы-беспоповцы стали уезжать из Николаевска, сейчас в Николаевске остались отдельные семьи беспоповцев.

На Аляске поповцы проживают только в Николаевске, во всех других поселках живут беспоповцы.

Недавно произошел и долго назревавший раскол внутри беспоповцев. Причиной тому послужило разное отношение к изображению трех нижних («неосновных») перстов на старинных, в основном богородичных, иконах («Одигитрия», «Казанская», «Тихвинская»). Одни староверы различают на иконах «благословящую десницу, где большой палец может быть присоединен сбоку к четвертому», и «молебную десницу, где концы трех нижних пальцев вместе». Другие говорят, что «у нас только один крест», т.е. концы трех нижних пальцев всегда должны быть вместе: «персты соединены концами». При этом основное старообрядческое перстосложение — указательный палец протянут, а средний прижат и немного наклонен к нему — не вызывает дискуссий.

Группа староверов подняла вопрос «о двух крестах» и стала настаивать на «одном правильном кресте». В результате иконописец из этой группы стал исправлять сложение перстов на иконах старого письма.

С 6 по 16 апреля 2007 г. мы обследовали большинство старообрядческих поселений: были у беспоповцев в Василле, Вознесенке, Раздольном, на хуторе возле Качемак-села, у поповцев в Николаевске. Всего нами записано 18 часов звучащей речи. Русская речь на Аляске еще слышна среди молодежи, что уже утрачивается в Орегоне. Маленькие дети во время игр еще говорят по-русски.

В Николаевске мы жили в доме Анисима Стахивича Калугина (А.С.К.) — одного из основателей поселка. Анисим Стахивич родился в Харбине в 1937 г. Вначале семья Калугиных жила в Трёхречье, затем переехала в Романовку. Из Романовки в 1952 г. Калугины уехали на оз. Цхенбоху, где прожили до 1957 г. Там Анисим Стахивич женился на Соломее Григорьевне Мартюшевой (С.Г.К.), 1940 г.р. В 1957 г., когда большинство староверов выехали из Китая, среди них были и молодые Калугины. Вначале они приехали в Гонконг, откуда их направили в Бразилию. Позднее Калугиным удалось выехать в Орегон³. На Аляску они переехали в 1968 г.

И Анисим Стахивич, и его жена оказались замечательными рассказчиками и по-русски сердечными и гостеприимными хозяевами. Ниже приводим фрагменты некоторых интервью с ними.

Почему старообрядцы поехали на Аляску

[С.Г.К.:] наших русских староверов много скопилось в Орегоне, и мы стали искать други места. И вот нам Толстовский фонд помог. Не то что деньги давали, а вот именно документы помогли подготовить. Татьяна Львовна [Толстая] приехала, посмотрела, всех обошла и говорит: «Нужно Орегон разгрузить маленькая от старообрядцев, где-то надо место». Вот она помогла это место найти.

[А.С.К.:] Она приехала как с переводчиком, бумаги сделали. С ей Татьяна Шагус [Шафусс] приехала. Она со всеми не разговаривала, а токо с Прохором [Мартюшевым]: «Поедем, землю купим». И вот поехали. На окшине [на аукционе] вот её покупали, эту землю. Она очень дешёво была — 14 тысяч [долларов] стоил один квадратный майл [2,56 квадратных км]. Это в [19]68 году ишо было. То Татьяна Шагус помогала, как она знат, как рядиться [торговаться], и всё знат. Она говорит хорошо [по-английски], наши-то ишо не так, у нас ишо плохо говорили. Чо мы там, мало пожили в Орегоне.

[С.Г.К.:] Но у нас, видите, как с Орегона получилось: купили эту землю, а лоты [участки земли под усадьбу] на бумаге только сделали. И эту землю на одного моего брата сделали, как на Прохора. Видишь, так рашштитывали: вот мы огород расчистили, придут, обмерют, скажут: вот столь он стоит. Как вроде заплатили етим. Поскотину [пастбище, выгон, со всех сторон обнесенные изгородью] загородили, они приехали, проверили, сколько этих майлов огорожено, эта проволока всё, столбы. Опеть деньги не дают, а дают, что ты как вроде работой заплатил имя платёж месяшный или годовой. Убирали деньги с етово, с контракту. [Какого размера был этот сектор земли?] [А.С.К.:] Ван майл [одна миля] — 600 акров [ср. 1 га = 2,2 акра].

[Мы слышали, что вы поехали подалее, чтобы спасти душу и спасти детей.] [С.Г.К.:] Да, особенно детей. Мы в Орегоне жили, у нас дети были. Мальчики. Жить ничо было, а детишки начали пакостить. Дети да дети, денег нет, вяд [рядом] магазин: то шоколадку скрадут, то чо, конфетки там в карман, сок в карман да ишо что хочут. А оне-то, хозяйёва, заявют. Заявют — полисман [полицейский] приедет. Полисман там возьмёт их, привезёт сюды, что держите детей. Они с нам по-хорошему сперва-то, полиция-то. Ой, здорово хорошо! Так оне нас обожали, помогали, что говорить [по-английски] не умеют, а работать хорошо работают.

Подумали-подумали, дело будет плохо с детьми — решили подалее поехать.

Первые годы жизни на Аляске

[А.С.К.:] В 1968-м мы поехали [на Аляску]. Сюды приехали 12 мая. Я первый год совсем ничо не работал, токо дорогу на тракторе работал всё лето. [С.Г.К.:] Всё оставил и приехал. Ой, я тосковала об Орегоне, сложно было. Но что мы заселились. Вот здесь у нас палатка сперва стояла, где вот час сеночки. [А.С.К.:] Мы заехали вон туды [показывает]. Вон, может, даже видать увал там. Вот мы на ём [жили], там нам дали место. Мы поставили палатки там и проживали там восемь месяцев на той горе. У нас дочь нашлась [родилась] на горе в палатке. Потом вот перекочевали сюды. Тоже дома ещё были не построены. Мы поставили палатку, потом с грузовика крышку тоже сюда подделали, там у нас кухня и палатка, а потом начал я избушку делать. [А семья большая была в этой избушке?] Но пять детей. [С.Г.К.:] Тут и кухня была, тут и печка была. Тесно было. Отоплялися дровами, электрика печки [электрической печки] первый год не было, экономка [небольшая железная печка-временка] была. А год мы жили

одне вот тут вот, так скучно. Я стихотворение слаживала, как нам скучно здесь, что нету человека нигде, никто не идёт. Снегом всё занесло.

[А.С.К.:] Здесь был просто дремучий лес, такие ёлки высокие. Вот улицу пробивали, даже трактор не мог пройти, расталкивали. <...> [С.Г.К.:] Был лес красивый. Вот тут счас подыматся в гору как по дороге — здесь как стена стоял по обои стороны. Едешь вот ночью, дак так красиво. А вот букашка кака-то навалилась, жучок, и всё посьела, он падат, валитя. Сколь успели, продали американцам. [А.С.К.:] Лес был как коноплё, такой мелкий, а высокий, вот даже плохо ходить было, не пройдёшь. [В]станем ночью осенью, эти зимы-то большие, рано тёмно, и вот другой дом не видать даже. Только улица и всё, а чуть в стороне дом — и не видать. [А как просеку делали?] Просеку сами делали: трактор-то и валил, и расталкивал. Если сильно большо дерево, то землю подкопашь ковшом и его столкашь. А потом [деревья] которые на дрова пилют, которые ишо годные, а потом сжигали [все остатки]. Работы много было.

Как начиналось рыболовство у староверов

[А.С.К.:] Когда мы приехали [в Орегон], обсказали [рассказали], что здесь [на Аляске] можно рыбалкой заняться, а что ягодой здесь ничо не займёшься. Многие из-за рыбалки приехали [на Аляску]. [Сначала] пять человек купили одну лодку. Денег-то не было — они купили все один бот [англ. *boat* 'лодка']. И вот рыбачили: то тее едут, то другие. Больша, са́ма больша была лодка-то. Рыбачили ничего оне. Потом, когда вышла закон такой, что надо лайсон [англ. *licence* 'лицензия'] или пермит [англ. *permit* '(ограниченное) разрешение'], имя всем так разрешения дали, лайсон не надо было имя покупать. А мы пошли в кенарь. Кенарь — знаете, что это? [Нет,



Вид на село Вознесенка



Юные староверы

объясните.] Рыбальное производство. [С.Г.К.:] Где работают, обрабатывают рыбу. Мы приехали, начали работать на рыбальном производстве. [А.С.К.:] В год я зарабатывал три-четыре тысячи долларов. [С.Г.К.:] И мы подрабатывали, я подрабатывала. <...> Тоже в кенаре на крабов. Зимой крабов чистили. Вот я на их работала. А потом, еслив нету работы, 20 долларов имплментов [здесь: пособие по безработице] получала, сказать. Она безработицу платили 20 долларов в месяц, но ково это? Но тода было всё дешевле. Вот и продукты, и там масло, и сок, всё было дешевле купить, а счас очень дорого всё поднялось. Всё не рыбачил он [муж] у меня, не хотел, не хотел, а потом решил рыбачить. Давай строить катер вот. У американцев занимали деньги. Заняли у двух и купили лайсон, но по году платить, кажный год, сказать, а проценты-то набираются.

[А.С.К.:] Рынок сначала пошел, рыба была, по два доллара продавали. И тут как раз случилось, что рыба началась дешевле, а потом и совсем никому не надо. Доллар прыгал, прыгал и допрыгал до 280 тысяч за лайсон, а потом уронили, лайсоны 15 тысяч [долларов] стали, катера никому не надо стали. Рыболовство совсем пало [упало], а счас, говорят, опять подымется.

А знаете, как староверы стали строить катера? Американец строил эти катера, а наши только учились. Много работало, до десятка человек помогали ему: лепили, облепляли катера фиброгласом [англ. *fiberglass* 'стекловолокно']. Научились. А потом у его катер купили етот. Катер уже выплаченный был. Они взяли етот катер, перевернули и начали сами лепить. Его облепили и получился калып [форма], прибавили сколько-то футов. Так научились лепить. И тогда стали делать катера всяки разные: и побольше, и поменьше, и с красивыми рисунками, кто как закажет.

Примечания

¹ См.: Русские староверы Северной Америки: история и современность // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы V Международ. науч.-практ. конф. 31 мая — 1 июня 2007 г. Улан-Удэ, 2007. С. 294—302.

² В 1960-е гг. в Орегон съехались староверы из Маньчжурии (*харбинцы*), из китайской провинции Синьцзян (*синьцзянцы*) и из Турции (*турчане*). Со временем некоторые семейные группы начали искать места наиболее глухие и переселяться из Орегона на Аляску, в Канаду, в штаты Миннесота, Монтана, Вашингтон.

³ Подробнее об этом см.: Моррис (Юмсунова) Т.Б. Память о Романовке // ЖС. 2007. № 3. С. 26—29.

Л.В. ХИРЬЯНОВА

«НАМ С ВАМИ НЕЛЬЗЯ ВМЕСТЕ МОЛИТЬСЯ...»

Начало активного расселения старообрядчества и формирования старообрядческого социокультурного пространства на белгородской земле относится к последней четверти XVII в. В связи с преследованиями со стороны официальной церкви и государственных структур происходило массовое переселение старообрядцев на окраину государства, к которой относилась белгородская земля, входившая в состав Белгородской епархии, образованной в 1667 г. на Большом Московском соборе.

В настоящее время старообрядчество на Белгородчине в основном представлено беспоповским соглашением. Центром беспоповцев-поморцев является село Кошляково Шебекинского района, в котором практически все коренные жители идентифицируют себя со старообрядцами. В Кошлякове с 1905 г. функционирует храм Николая Чудотворца, сейчас частично восстановленный после разрушений во время Великой Отечественной войны. До революции 1917 г. в Кошлякове находился старообрядческий женский монастырь; в 1927 г. в селе проходил знаменитый Кошляковский собор староверов-поморцев. Другим центром беспоповцев является новообразованная община в Белгороде, члены которой — в основном выходцы из с. Кошляково, переселившиеся в город. Здесь в декабре 2006 г. был построен поморский храм Покрова Пресвятой Богородицы. Кроме того, старообрядческие общины в Белгородской обл. имеются в Шебекине и в селах Шебекинского района — Крапивном, Купине, Зимовном, Пенсове, Верхне-Березове, Вавиловке, Вознесенке и др.

С самого начала церковного раскола религиозно-духовной основой, на которой строилась система отношений старообрядцев с официальным православием, было положение о впадении православной церкви в ересь и утверждение принципа изоляции от «еретиков». И по сей день проблема взаимоотношения с приверженцами официального православия, а также регулирование этих отношений в рамках запретно-поведенческих норм продолжают сохранять свою значимость. Сторонников Русской

православной церкви старообрядцы по-прежнему считают еретиками, «неверными», общение с которыми характеризуется как «мирщение»: «Нам с православными никак нельзя общаться, раньше бабушка говорила, если с еретиками встречаешься, даже здороваться нельзя» [1].

Придерживаясь замкнутого образа жизни, старообрядчество сформировало свою нормативную систему, которая определила специфику его социально-бытовых устоев, выработало свою терминологию. Термин *советные*, зафиксированный на рассматриваемой территории, означает «сторонники официального православия». В других регионах при характеристике старообрядцами сторонников официальной церкви используются такие термины, как *никониане*, *новообрядцы* и др. Трактовку термина *советные* дал духовный наставник белгородской общины: «Патриарх Никон взял все советы из Греции, а тех, кто принял эти советы, назвали советными» [2].

Местные староверы-беспоповцы, особенно пожилого возраста, своих духовных наставников называют *батюшка*, *поп*. Этот факт не свидетельствует о догматической неграмотности староверов, а указывает на некоторую меру взаимовлияния с проживающими по соседству православными.

Запрет на контакты с православными в связи с боязнью самоосквернения утвердил обычай не совершать трапезу и не пользоваться общей посудой с «еретиками». По словам духовного наставника старообрядческой общины, «совершать трапезу с людьми другой веры считается замирщением, это запрещено было еще предками» [2]. Старообрядцы говорят: «У старообрядцев есть закон: не смешиваться с еретиками в ядении, питии. С православными, никонианами — последователями патриарха Никона, христианину не положено есть» [3]; «У нас вера такая, что нам с советными из одной кружки нельзя пить» [4].

У белгородских староверов отмечено наличие специальной гостевой, или «мирской», посуды: «У нас посуда вся отдельная — вам (неодноверцам. — Л.Х.) и нам...» [5]. Норма, предписывающая хранение отдельной посуды, распространяется не только прямо на

ЛЮДМИЛА ВАСИЛЬВНА ХИРЬЯНОВА, аспирантка Белгородского гос. ун-та

советных, но и внутри домашнего социума. Для сообщённых, т.е. одноверцев, контактирующих с советными, также выделяется отдельная посуда: «Ведро, тарелка, кружка, ложка у меня отдельная от детей. Я свою посуду прячу, чтобы не насоветили» [1]; «У нас с дедом своя посуда, внуки еще с детства это знают, у них другая посуда, они ведь в городе везде едят» [6]; «Если приходят наши староверы и они сообщённые, то мы уже с ними не едим, например, мои дети в Белгороде живут, там они со всеми едят, они сообщённые, значит, и посуда для них отдельная» [5].

Однако если на рубеже XIX—XX вв. староверы сдерживали проявление гостеприимства из-за нежелания оскорбить себя, то сейчас их позиция смягчилась: «Говорят, если попадешь в староверческое поселение, с голода умрешь, но это неправда — у нас положено угощать всех странников, просто посуда для них другая» [7]; «Староверы приглашают в гости обычно, как и все. В основном гости староверы, но гостевая посуда имеется. Совершать трапезу с людьми другой веры можно, только из своей посуды» [2]. Раньше в старообрядческой среде имел место обычай уничтожать посуду в случае прикосновения к ней иноверцев; после войны, скорее всего по экономическим причинам, данный обычай больше не практикуется: «Если православные выпили из нашей кружки, то это ничего, можно освятить» [8]. Как свидетельствуют православные, «если ты напился из их кружки, то они ее выбросят, но это было раньше, а сейчас вот у нас соседи староверы, они к нам ходят и мы к ним, они пьют и мы, а раньше не давали. Староверы разные бывают, еще и от села зависит, вот в Кошляково, там закоренелые старообрядцы, рассказывали, что попить у них попросили, так дали кружку, которая на дворе висела специально для православных, а она ржавая была» [9]. Информанты староверы возражают по этому поводу: «Если попросят поесть не нашей веры, то тарелочку даешь самую лучшую, что сама ешь, то и им даешь, только потом посуду надо помыть, покадить ладаном» [4].

Наряду с требованием обособления в трапезе (посуде) существует принципиальное отрицание совместной молитвы с православными. Для сохранения благочестия необходима религиозная автономия: «Нам с вами нельзя вместе молиться...» [10]. Посещение православных храмов трактуется как отступ-

ление от чистоты веры. Но сегодня и в этой сфере заметна некоторая степень межконфессиональной толерантности: «Как сказал батюшка Николай, заходить можно в любой храм, только не судить и не хвалить» [4]; «В никонианские храмы нам можно заходить, но молиться нельзя. Я ходила в православный храм, свекровь поминала, сделала всё положенное, заказала, но молиться не молилась, не крестилась, зашла, как в любое богоугодное здание, первый раз за всю жизнь» [11]. Православным также не запрещено заходить в старообрядческий храм, но выполнять требования старообрядцев обязательно: «...если вашей веры зашли в нашу церковь, можно просто стоять, а креститься и кланяться нельзя» [1]; «Советным можно заходить в наш храм, но молиться нельзя, можно постоять, послушать, посмотреть» [12].

Если имела место общия с православными молитва или трапеза (посуда), необходимо принять особую молитву от «замирщения», «рассоветиться»: «Если я с вами покушаю, то мне уже надо сделать определенную молитву, от замирщения...» [7]; «У нас, если попьют, поедят с православными, обязательно рассоветиваются... если помолитесь с еретиками, потом перемалываются, молятся "начал"» [1].

В связи с секуляризацией религиозно-бытового уклада вышеперечисленные запреты и правила в большинстве своем соблюдаются среди женщин-староверок и некоторых верующих мужчин (в возрасте от 60 лет). Женщины выступают как наиболее консервативный элемент сохранения и трансляции традиционных норм и обычаев. «Это пока мы еще держимся, а наши дети и внуки уже не держатся» [3], — констатируют они.

Частичное преодоление дистанции между старообрядцами и православными начинает активизироваться в первой половине XX в. Уничтожение религии как таковой, закрытие православных и староверческих культовых зданий приводит к некоторой веротерпимости внутри общин. Во время, когда большая часть русского общества отошла от религии, сохранение христианской традиции в любой форме, даже если она не совпадала с вероисповедальной принадлежностью, было желательным для верующих людей. Староверка говорит: «Я подарила свою тетрадь с духовными стихами одной верующей советной, там есть общее» [1].

Важным аспектом взаимодействия старообрядцев с православными явля-

ются смешанные браки. Старообрядцы всегда стремились к сохранению конфессиональной эндогамии. Традиционное условие вступления в брак для них — принадлежность брачных партнеров к одной вере — православию старого образца. По словам информантов, за заключение брака с советным раньше старообрядца отлучали от церкви: «Раньше, еще до советской власти, если с еретиком знаешься, от церкви отлучат» [1]. Однако уже в начале XX в. браки с представителями другой конфессиональной группы стали нередким явлением, а в послевоенное время в связи с ухудшением демографической ситуации смешанные брачные союзы в среде старообрядцев участились. Впрочем, старшее поколение старообрядцев старалось избегать контактов с православными: «Бывало, говорю сыну: свататься не пойду к советной, ты женись, я не запрещаю, но свататься к ней всё равно не пойду» [1].

Для преодоления канонического препятствия при заключении браков с православными старообрядцы настаивали на переходе в староверие жены (или мужа): «Мы свою невестку перекрестили, она была советная» [1]; «Племянник собрался жениться, она православная, сказал ей, что у нас вера такая — надо перекреститься, она согласилась, потом только поженились» [12]; «Если уж полюбили друг друга кто-то из староверов и советных, то положено советным перекреститься» [7]. Мужчины также перекрещиваются в старую веру, если их жены являются староверками: «У нас, если решат семью создать с православными, сначала те должны перекреститься, принять нашу веру. Муж был православный, но перекрестился, повенчались» [11].

Итак, свадебной церемонии предшествует обращение православного в старую веру. Отличительной чертой свадьбы старообрядцев-беспоповцев поморского согласия является отсутствие таинства венчания, совершаемого священнослужителем; имеет место обряд обручения, когда вступающие в брак обмениваются кольцами. Обручение происходит в присутствии духовного наставника общины, который при чтении соответствующих молитв благословляет молодых иконой: «У староверов браки обязательны, считается, если люди живут вне брака, они блудники, а самое главное, берут на себя большой грех. У староверов при заключении брака обязательно должно проходить "венчание"» [2].

Свадебный пир с участием старообрядцев и православных ярко демонстрирует конфессиональную дистанцированность. При этом реализуется санкционирование норм раздельной трапезы (посуды): «На свадьбах раньше советных за другой стол сажали. Теперь молодежь — все вместе, только посуда разная» [12].

Если брачный партнер старовера, исповедующий официальное православие, не пожелает принять старообрядчество, то старовер исключается из общины верующих. В атеистический период подобные ситуации в старообрядческой среде не были редкостью, поскольку религиозные каноны стали отходить на второй план: «Мои родители после войны поженились, отец — старовер, мать — православная, ее хотели перекрестить, но она не согласилась, сказала, что уже один раз крестили. Меня крестили в православной церкви, так как староверы не взяли крестить, потому что мать не захотела принять их веру. Сейчас все перемешались: староверы выходят за советных (православных, проживающие на одной территории со старообрядцами, также употребляют этот термин. — Л.Х.), я тоже выходила за старовера, уже такой строгости нет, как раньше» [9].

Сегодня в старообрядческой среде люди среднего возраста и молодежь, не находящиеся под влиянием старшего поколения — основных носителей религиозной и культурно-бытовой традиции, практически утратили брачные каноны, прежние устои: «Те, кто со стариками живут, еще прислушиваются, придерживаются, а остальные не соблюдают» [8]. Некоторые старообрядческие семьи в исследуемом регионе являются межконфессиональными.

В первой трети XX в. нарушение культурно-конфессиональной дистанции начинает проявляться в контексте родинной практики. Выполняющая функцию акушерки бабка-повитуха иногда была нестарообрядческого исповедания: «Если не было бабки-повитухи из наших, староверов, то принимала роды повитуха из православных» [4]; «Бабка-повитуха — не обязательно староверка, можно и православную было позвать» [10].

Некоторая степень компромисса наблюдается в похоронно-поминальной обрядности. Стало возможным присутствие представителей другой веры на панихиде, отпевании и их участие в поминальной трапезе в домах соседей, родственников. Но при этом

запретительные нормы, касающиеся общей молитвы, посуды, продолжают действовать: «На похоронах у староверов православные просто стоят, смотрят, но не молятся» [3]; «Мы тоже можем пойти на похороны к советным, но не молимся там, просто поглядеть можно» [12]. При участии в коллективной поминальной трапезе, как утверждают информанты-старообрядцы, для православных и староверов или приготавливалось два стола, или же участники ели на разных сторонах стола: «Бабушка рассказывала, раньше очень строго было, на поминках отделяли» [11]; «Надо было два стола делать, для наших и советных» [12]. Сейчас в основном едят за одним столом, но из разной посуды. «Недавно сорок дней поминали, все вместе за одним столом: староверы и православные, только посуда разная. У нас у бабушки в деревне на чердаке лежит незамиренная посуда для поминок, ее не подают для православных, а также для сообщенных-курящих» [11]; «На поминках сидеть за столом у православных можно или нет, каждый сам решает, вольному воля, после надо рассветиться, принять епитимию» [12]. Православная информантка свидетельствует: «Я в Верхне-Березово ездила тетку хоронить, она староверка, меня даже не допустили попрощаться, постояла у порога — и всё, и даже не поминала. Когда они сели поминать, меня не позвали, просто на улицу вынесли кое-что. А вот когда отца хоронили, нас допустили попрощаться, мы и свечки держали. Нам готовить на поминках не разрешали, готовили староверы» [9].

Взаимодействию староверов и православных, как мы видим, способствуют родственники, появившиеся в результате смешанных браков. Общение в рамках семейно-родственного социума, с одной стороны, предполагает некоторое нарушение конфессиональных границ, с другой — рассчитывает на выполнение религиозно-бытовых предписаний: «У мужа родственники православные, я им даю посуду замиренную, из которой сама не ем, у меня посуда отдельная, незамиренная, а если поем у них дома, прихожу в храм, седмицу кладу от замирения» [11]; «На праздник пришли мать, отец невестки, они православные, их посадили за стол особо и посуду дали особо» [12]; «Наши сваты — православные, когда ребенка крестили у нас в старообрядческом храме, они зашли, посмотрели, но не крестились, чтобы не мешать крестом» [11].

Разрушение границ между старообрядчеством и официальным правосла-

вием происходит также в результате контактов по работе. Староверка рассказала, что «день рождения отмечала с коллегами по работе в кафе» [11].

Полевые исследования в Белгородской области позволяют сделать следующие выводы. В процессе модернизации в церковно-бытовой сфере старообрядцев произошли изменения, коснувшиеся их традиционной самоизоляции. В новых условиях XXI в. наблюдается неполное дистанцирование старообрядчества по отношению к сторонникам официального православия. Религиозно-бытовые запреты и ограничения уже не носят абсолютного характера. Культура современных старообрядцев — людей среднего возраста и молодежи — утратила ряд традиционных черт. Однако основу этой культуры, хотя и не в полной мере, сохраняют и нынешние потомки старообрядцев. Старшее поколение, в свою очередь, потеряло присущую изначально неконтактность, но продолжает придерживаться традиций старообрядческой самобытной культуры и транслировать ее отдельные элементы новому поколению.

Примечания

¹ Все цитируемые в статье материалы были записаны в 2007 г.

Список информантов

1. Евдокия Никифоровна Лагутина, 1928 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
2. Александр Егорович Тарасов, 1947 г.р., г. Белгород, старообрядец, духовный наставник общины.
3. Евдокия Григорьевна Тарасова, 1930 г.р., г. Белгород, старообрядка.
4. Аграфена Ивановна Богачева, 1924 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
5. Мария Кондратьевна Тарасова, 1926 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
6. Анна Кондратьевна Тарасова, 1933 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
7. Мария Никитична Тарасова, 1944 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
8. Антонина Пантелеимовна Тарасова, 1931 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
9. Мария Исаковна Вавилова, 1946 г.р., с. Вавилонка, «светлая».
10. Анастасия Кондратьевна Тарасова, 1919 г.р., с. Кошлаково, старообрядка.
11. Прасковья Григорьевна, 1957 г.р., г. Белгород, старообрядка.
12. Марина Трофимовна Крюкова, 1929 г.р., г. Белгород, старообрядка.

Работа выполнена при финансовой поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», 2009—2013 гг.; Госконтракт П-86 от 18.08.2009

О.Б. ХРИСТОФОРОВА

«СТРЯХ И НАДСАДА —
НАПРАСЛИННАЯ СМЕРТЬ...»

Традиционная культура старообрядцев Верхокамья¹ в силу ряда причин (территориальной удаленности от центральных областей России, конфессиональной изолированности, строгости религиозных запретов, отрицающих «новины») отличается глубокой архаичностью. Конечно, не все ее элементы дошли до наших дней с равной степенью сохранности. В частности, сохраняют архаичность представления и практики, обычно относимые исследователями к области народной медицины. В Верхокамье еще можно встретить рассказы о 12 сстрах-болезнях, о *глухой тоске*, вылетающей из большой в виде вороны, о *пошибке*, которая попадает в человека мухой, вызывает болезненные приступы и даже говорит. *Знатких*, умеющих лечить *порчу*, становится, по словам местных жителей, всё меньше, но почти каждая пожилая женщина умеет брызгать водой от *уроков*, лечить грьжу, знает заговоры от зубной боли и ячменя. Есть еще травницы и костоправы, помогающие не только своим близким, но и соседям и жителям других сел.

В традиционной номенклатуре болезней Верхокамья особое место занимают представления о *страхе* и *надсаде*, главным образом потому, что встречаются эти болезни, по рассказам, очень часто. *Страхнуться* человек может, если неудачно упадет или просто оступится, *надсадиться* — если поднимет что-нибудь слишком тяжелое.

Есть страх и есть надсада. Это разные. Вот <...> мама говорит: «Страх и надсада — напраслинная смерть». Вот, напраслинная смерть. Можно вылечить и не умрешь, а можно умереть <...> Сначала страхнется человек или тяжелое поносит что-то, у него делается, видимо... мне кажется, кровь останавливается, наверное <...> [А чем отличается страх от надсады?] Страх — это значит упал и страхнул. Допустим, где-то ты резко скочила, допустим, ты скочила на эту ногу, у тебя страхнулась матка. Всё. Матка сдвинулась с места, страхнулась. У тебя может отняться нога. Правый бок может заболеть, да <...> Это страх [1].

[А что такое страх и надсада?] Ну, страхнёшься где-то, вот человек... вот куда-то вот идёшь, оступишься, упадёшь откуда-то, вот это страх, говорит, страх-

нёшься. Там... сердце, вот особенно сердце, так это... умереть, говорит, даже можно, страхнёшься <...> А надсада, это опять вот тяжёлое чё-то человек поднимет, тоже болевает. [А что происходит внутри, когда страх или надсада?] Да колотье, болит! И сердце болит, да... ну, дак чё, страхнёшь ведь <...> А надсада опять... пуп-от, сдёрнут он, в стороне даже куда-то вот... он пульсирует же <...> И тожо, болит, тошнит. Тоже, говорят, умереть даже можно от этого [2].

[А что такое страх?] Страх? Ну, страх дак... страхивают — прыгают ли, чё ли там, сердце страхиват. Маленькие-то часто страхиваются [3].

Страх — ну, там сердце стрясётся или вот живот, пуп не на месте. Врачи это не понимают, а лекарка понимает [5].

[А что такое страх?] Страх? Ну, дак страх — упадёшь, так, конечно — страх. Он и есть — страх. [И что происходит?] Упадёшь <...> стрясёшь что-нибудь там, внутри что-нибудь опустится, какую-нибудь там внутренность стрясёшь. Ну, бабки правят [6].

Термин «страх» бытует только в данной локальной традиции, во всяком случае, он не зафиксирован ни в этимологических словарях, ни в словарях русских говоров. Очевидно, *страх* этимологизируется от глагола (*с*)*страхнуть*, который Фасмер считает новообразованием от др.-рус. *трасити*². О том же говорит народная этимология: страх — это смещение внутреннего органа в результате сотрясения («матка сдвинулась с места, страхнулась», «сердце стрясётся» и т.д.).

Подчеркну, что не следует отождествлять понятия «страх» и «страх» — это не только разные состояния с точки зрения носителей традиции, но и слова, имеющие различное происхождение. По Фасмеру, первоначальное значение слова *страх* — «оцепенение»; возможно, это новообразование от праслав. *страсть*. Сопоставление с праславянским *трасу* он считает ошибочным³.

По мнению жителей Верхокамья, болезни (особенно детские), связанные со страхом (*испуг*, *переполох*), выражаются в плаче, бессоннице, тогда как страх, вызванный падением ребенка, влечет за собой рвоту и диарею, например:

А у нас однажды такой был случай вот... Аня и Яша, моложе ее еще на год есть, у меня погодки они <...> Николай сделал,

такую маленькую скамеечку широкую, низенькую такую, вот они балуются, и падают с неё, падают, падают. Мама и говорит, мама как раз дома была тоже: «Досмеётесь, — говорит, — досмеётесь». Да каких-то прошло, может, часа два или три, у них рвота открылась. «Вот, — говорит, — смеялись, я вам что говорила, уберите». Ну всё, взяла, потрясла, все, никакой рвоты не стало. А то бы вот так вот, вези в больницу [1].

Вместе с тем возможно родство указанных концептов на более глубоком уровне. Так, по Фасмеру, праслав. **rohъ* 'испуг', вероятно, родственно греч. *πάλο* (**пáлoтo*) 'он ударился', *πελεμιζω* 'сотрясаю'⁴. Здесь же стоит иметь в виду переносные значения слов (*со/но*)*трасити*, касающиеся сильных эмоций, в том числе и испуга/страха.

Термин *надсада* распространен более широко:

«НАДСАД, НАДСАДА — состояние надсаженного, надрыв, надмога, повреждение от натуги. *С надсаду и конь падает*⁵.

«НАДСАДА, ы, мн. нет, ж. (простореч.). Чрезмерное напряжение сил, натуга, мученье. *Смелся до надсады*⁶.

«НАДСАДА, -ы, ж.
1. Разг. Чрезмерное напряжение сил; натуга. *Работать с надсадой. Кашилять с надсадой*.

2. Прост. Повреждение чего-л. от чрезмерного напряжения сил, натуги. [*Старушка*] *силу в травах знала: которая от зубов, которая от надсады*. Бажов, *Каменный цветок*⁷.

Итак, и надсада, и страх считаются болезнями внутренних органов. Надсада связана только с подъемом тяжестей, и ей приписывают главным образом боли в абдоминальной области и нарушения работы органов брюшной полости, «смещение пупа»⁸. Самое распространенное следствие надсады — пупочная и паховая грыжа. Страх же, причиной которого является резкое, неверное движение, имеет более широкое поле значений. Страх понимается как смещение любого внутреннего органа, поэтому страху могут приписать головную и сердечную боли, репродуктивные проблемы, рвоту и диарею, в целом любое нарушение работы внутренних органов человека и даже животных. Например, в мае 2000 г. в пос. Северный Коммунар, зайдя в гости к знакомой, я застала ее за следующим занятием: вместе с соседкой она

анатомировала только что околевшую по неизвестной причине молодую курицу. Внимательно изучив ее внутренности и обнаружив, что курица не смогла снести яйцо, женщины пришли к заключению, что курица погибла от стряха.

И стрях, и надсада, как полагают, — болезни не от Бога, не от людей и не от судьбы, а следствие несчастливой случайности:

Глухая тоска тоже шибко лечат. 12, говорят, болезней. 12 сестёр, 12 сестёр. Сонливость, бессонница, вот там... ломота всякая в руках, в ногах, всяко... головные боли... там много, 12 сестер вот они... Они, говорят, будто... не знаю, то ли их напускают, то ли... Тоскуют люди, ведь всяко бывает... [А стрях, это тоже болезнь-сестра?] Нет, это стрях, стрясёшься. [Это не от колдунов?] Не, падёшь и всё, чё, стрясёшься... [3].

Поэтому и лечат стрях и надсаду не символически, как порчу или урок, а физически — массажем. Занимаются этим не магические специалисты (*знаткие, колдуны*), а *лекарки*, которые *правят, трясут, мнут и шоркают*, или, как нередко говорят сегодня, *массажируют*.

Упадёт человек, он отобьёт что-то, она потрясёт, всё. На место ставится, что ли [1].

Это какие бабушки есть, дак потрясти могут. Кто может, дак потрясёт, легче... [Это каждый человек может?] Ну, где каждый... Если он не знает, не тряс никогда, дак... стряхи можно в другую сторону. [Смеется]. Надо уметь тожо. Уметь, знать [7].

[А вы от этого [от стряха] не лечите, только от испуга?] А, лечить? Это чё... как сказать... своих ребят дак-от потрясу-потрясу — вот так и всё. И сердце вот, сердце меня бабушкина как сестра учила — её я трясла, её. Она трясла всё время от сердца, я её лечила, я её трясла <...> Страхиваться — как оно, сердце, страхиваться? За ноги вот так, вот так вот трясёшь, трясёшь человека, и с плеч вот так потрясёшь, потом на бок положишь, потрясёшь [3].

Страх ведь в больнице не лечат, она потрясёт-потрясёт человека, и ему легче. Собьется там, например, сердце или что-то там с места сойдёт, она потрясёт, поставит на место — и организм как часы вот [8].

Ну, так вот это, стрях, надсаду, это тоже она знает, лечит. Трясёт, помнёт, пошоркает <...> У нас тетка была у меня, она вот это лечила, страх-то вот этот она понимала. Как это руку положила к сердцу, всё, она уже знает, свихнуто сердце. Полечит, полечит, потрясёт, потрясёт легохонько, всё <...> [То есть как-то органы сдвигаются, а трясут и на место их ставят?] Да, да,

да, да. А надсаду-то, ее вот это... <...> она вначале со спины трясёт, трясёт, подавит вот где вот против пупа-то, туда подавит, и потом начинает живот, трясёт, трясёт, пуп начинает... он, ну, или в ту сторону ушёл, чувствуется, там он пульсирует, или в эту, дак вставит на место его [смеется]. Всякие, ой, чё там. А шас только на то и надеются, на свое, куда в больницу-то, но и больница-то ведь это не признаёт всё равно [2].

Лечат стрях и надсаду без заговоров, без *слов*, поэтому такое лечение не считается грехом, к нему могут прибегать и даже практиковать его члены собора, которым запрещено обращаться в больницу и принимать лекарства.

[А вот вы говорите, лекарства нельзя принимать, а как раньше-то лечились?] А вот так чё-нибудь полечусь дак... Ничё раньше народ-от не болел эдак... Вот там если чё заболит дак у кого, это какую-то бабушку возьмут, она тебя полечит, пошоркат, вот тебе и лучше [9].

Складывается впечатление, что к *лекаркам* обращались и обращаются до сих пор с разными жалобами и симптомами, которые во многих случаях диагностируются как стрях или надсада.

Если смещение внутренних органов в результате стряха или надсады *лекарка* определяет на основании своих ощущений и знания анатомии, то при головных болях от падения, ушиба и т.п. применяются дополнительные диагностические процедуры: *лекарка* измеряет голову пациента по окружности ниткой, веревочкой или чем-либо подобным, отмечая на ней точки в середине лба, затылка и над ушами. Затем складывает нитку и сравнивает ее части — которая длиннее, там «стряхнуто», в ту сторону из-за стряха «мозг сдвинулся». Задача лечения — легким потряхиванием головы, постукиванием по ней или по зажатоу в зубах пациента предмету (например, решету) «вернуть» мозг «на место»:

Стрясенную голову лечат <...> Ну, вот когда упадёшь, или кто-нибудь стукнешься, или чё такое вот. Стрясёшь голову, болит голова. Тогда ее меряют тряпочкой, утолчком черкают по ушам, по той стороне, по другой стороне, по этому месту, лоб, затылок, а потом снимешь и ровняешь — где, куда больше. Иной раз котору в праву сторону больше, то в левую сторону — как стрясёшь. А потом тихонечко трясут, платком кругом потрясут, постукают [10].

Голову лечит от стряха. Если голова у кого болит <...> мало ли, упадёт, голова как-то... мозга там чё-то делается, потом надо... она ситом, вот сито, которым муки

сеют, она кругом-кругом так лечит, лечит. Поправит, и голова не будет болеть [4].

А о стряхе-то... трясут, говорят, дак это и я могу, я, например, голову хорошо лечу <...> Берёшь вот здесь, вот возьмёшь ленточкой здесь приложишь, вот это место, здесь... и делаешь нитку. И вот даже видно, где опухоль, где стрясённо, которо место. Нитка така — не сходится, топорщится. Вот если у меня это место больше, значит, я вот так вот возьму, вот это, и вот наискосок. И вот так крепко руками сожмёшь и тихонько так, тихонько так: трясь, трясь, трясь, трясь. Раза три сделай — всё [11].

Лекарки, умеющие «трясти», были незаменимы в народном акушерстве. Они не только принимали роды, но и следили за тем, чтобы беременность протекала благополучно. Когда я в 2005 г. гостила в с. Кулипа у Анны Емельяновны Пыжьановой (1929—2005), известной в округе как хороший костоправ, к ней пришла молодая женщина, обращавшаяся к этой лекарке уже не раз по поводу невынашивания беременности. И в тот день жалобы были прежние. Анна Емельяновна посетовала: «Почему не пришла раньше?» — и со словами: «Хоть одного-то надо удержать» приступила к лечению. Еще пример:

Я рожала третьего <...> пошла в больницу. Мне говорят: «У вас поперечная беременность, вас надо в Верещагино». Я говорю: «Положите, я схожу домой». Пришла домой, мама говорит: «У тебя поперёк, да что ты делала-то?» Я говорю: «Я редьку тянула, больше ничего не делала». А видимо, редька-то ведь длинная была, тянула набок-то, всё, повернулся ребёнок. И она поправила, я пришла в больницу, всё нормально. <...> Вот она беременных-то много поправила. Часто вот едут вот... одна женщина, всё время у нее были выкидыши, и вот это самое, она, говорит, придёт, поправит её, и всё, пройдёт. И сберётся женщина [1].

Подобные способы профилактики патологий беременности существовали и в других районах России по крайней мере в XIX в.⁹

Одна из информанток, рассказывая о местных лекарях, умевших врачевать стрях, заметила: «Дак это чё, везде, наверно, по России-то так» [2]. Однако это не совсем так. Термин «стрях», как уже отмечалось, быгует только в данной локальной традиции. Тем не менее, по этнографическим и историческим данным, состояние, описываемое в Верхокамье как «стрях», некогда признавали и в других местностях России; схожим¹⁰ были и приемы лечения. М.Д. Торэн отмечала, что большое

распространение в народной медицине получил массаж. Его чаще всего применяли при заболеваниях органов брюшной полости, обозначаемых в народе как «пуп сорван/надорван/отбит» — такой диагноз ставился при болях в животе. Массажем лечили и «опущение золотника» (матки). Сорванный пуп лечили также «накидыванием горшка» (перевернутый горшок ставили, предварительно поджигая под ним фитилек, на живот, и горшок «втягивал» пуп, возвращая его в положенное место)¹⁰. По материалам Д.А. Ровинского, в конце XVIII в. в общественных банях банщики и парильщики не только мыли и парили желающих, но и «накидывали горшки», «встряхивали за ноги», правили животы, кости и другие органы¹¹.

Схожие приемы диагностики и лечения болезней внутренних органов и опорно-двигательного аппарата зафиксированы и у соседних народов. Например, у тюркских народов Поволжья и Приуралья (чувашей, башкир, татар) распространено лечение массажем опущения и «смещения» органов брюшной полости, сердца, даже мозга в результате «надсады», неосторожных движений и падений; занимаются этим костоправы¹². Рассмотренный способ лечения головы с предварительным диагностическим измерением широко бытует в Приуралье и Поволжье — у коми-пермяков¹³, татар¹⁴. Мне этот способ встретился также у старообрядцев-филипповцев Кировской обл. [12], причем там существует выражение *голова стряхнутая*, но ни слова *стрях*, ни того, что «стряхнуть» можно другие органы тела, информанты не знают.

Данный способ лечения головы обнаружен и в Сибири — у татар и русских старожилов. Современная татарская старожка высказалась весьма образно: «Голова у человека — как тубейтика, и при падении она съезжает в сторону». В какую сторону она сдвигается, определяет так: берет толстую нитку и обвязывает вокруг головы, делает метки. Складывает вчетверо и при «неодинаковости» правит платком, обвязав вокруг головы¹⁵. По данным Виноградова, «опоясав голову, на веревочке или пояске мелом или углем зачерчивают меточку против уха, против носа или затылка и складывают вдвое. Если метина, сделанная против носа или затылка, придется посередине, а метки, сделанные против ушей, совпадут — значит, мозг ровный, не покачнулся, а только распаялась голова». «Правили» голову тем, что давали «толчок по той стороне головы, куда покачнулся мозг. Потом больному дают

поддержать сито»¹⁶. Это последнее, не вполне понятное замечание, очевидно, имеет в виду следующий способ лечения головной боли — больной должен неподвижно сидеть, держа на голове сито (зафиксировано в Ульяновске)¹⁷. Возможной параллелью является распространенный в современном Верхоямье способ лечения стряха головы: больной зажимает в зубах деревянный обод сита, и лекарь (или же сам больной) легко постукивает по ободу с той стороны, которая при измерении оказалась больше.

Очевидно, географию подобных приемов лечения можно расширять и дальше, но не в этом состоит цель настоящей заметки. В мои задачи также не входит рассмотрение вопроса о том, возникли ли упомянутые представления о болезнях и способах их лечения у разных народов независимо или распространялись путем заимствования. Я хотела познакомить читателей с одним любопытным и малоизвестным в науке концептом народной медицины, несомненно, древнего происхождения, сохранившимся в традиционной культуре старообрядцев Верхоямья до наших дней.

Примечания

¹ Верхоямье — историческая область близ истока Камы на юго-западе Пермской области и северо-востоке Удмуртии. С конца XVII — начала XVIII в. здесь компактно проживают старообрядцы-беспоповцы поморского согласия.

² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 4. С. 113.

³ Там же. Т. 3. С. 772.

⁴ Там же. Т. 3. С. 317—318.

⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995. [Репринт 2-го изд.] Т. 2. С. 407.

⁶ Толковый словарь русского языка. В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1935—1940 [http://slovari.yandex.ru/dict/ushakov/article/ushakov/14/us234409.htm].

⁷ Словарь русского языка: В 4 т. / Ин-т лингвистич. исследований РАН. 4-е изд., стереотип. М., 1999. Т. 2. С. 348.

⁸ Мазалова Н.Е. Состав человеческого: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 39.

⁹ Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия: СПб., 1996. С. 435.

¹⁰ Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 20—21.

¹¹ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. Т. 1. СПб., 1900. С. 109.

¹² Никонова Л.Т. Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000. С. 22—23, 85, 116—120; Коблов Я.Д. Мифология казанских татар // Известия общества антропологии, истории и этнографии. Т. 26. Вып. 4. Казань, 1910. С. 463.

¹³ Королева С.Ю. «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч. конф. Вып. 6. М., 2004. С. 87.

¹⁴ Никонова Л.Т. Указ. соч. С. 86.

¹⁵ Там же. С. 122.

¹⁶ Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 341.

¹⁷ Благодарю Е.Е. Жигарину, рассказавшую мне об этом способе.

Список информантов

1. Анастасия Афанасьевна Путилина, 1931 г.р., с. Сепьч, Верещ., зап. О.Б. Христофорова в 1999 г.

2. Агафья Михайловна Жданова, 1936 г.р., с. Сепьч, Верещ., зап. О.Б. Христофорова в 1999 г.

3. Татьяна Ипатовна Макарова, 1932 г.р., пос. Северный Коммунар, Сив., зап. О.Б. Христофорова в 2000 г.; Е. Лопатина, О.Б. Христофорова в 2005 г.

4. Тина Романовна Габова, ок. 75 лет, с. Сепьч, Верещ., зап. И. Куликова, О.Б. Христофорова в 2005 г.

5. Екатерина Авдеевна Гавшина, 1933 г.р., с. Кулига, Кез., зап. О.Б. Христофорова в 2005 г.

6. Надежда Родионовна Некрасова, 1937 г.р., г. Верещагино Пермской обл., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О.Б. Христофорова в 2005 г.

7. Хавронья Федоровна Горбунова, 1912 г.р., пос. Северный Коммунар, Сив., зап. Е. Лыкова, О.Б. Христофорова в 2000 г.

8. Мария Васильевна Жуйкова, 1963 г.р., с. Кулига, Кез., зап. О.Б. Христофорова в 2004 г.

9. Степанида Филатовна Вихарева, 1907 г.р., пос. Северный Коммунар, Сив., зап. О.Б. Христофорова в 1999 г.

10. Васса Фадеевна Никулина, 1922 г.р., с. Сепьч, Верещ., зап. И. Куликова, О.Б. Христофорова в 1999 г.

11. Мария Михеевна Федосеева, 1953 г.р., пос. Северный Коммунар, Сив., зап. Н. Литвина, О.Б. Христофорова в 2000 г.

12. Федосья Илларионовна Крупина, 1924 г.р., д. Максинерь, Урж., зап. О.Б. Христофорова в 2003 г.

Сокращения

Верещ. — Верещагинский р-н Пермской обл., Кез. — Кезский р-н Удмуртии, Сив. — Сивинский р-н Пермской обл., Урж. — Уржумский р-н Кировской обл.

ВЯТСКИЕ ПЕСНИ ИЗ АРХИВА РГО, ЗАПИСАННЫЕ Н.А. ДОБРОТВОРСКИМ

В архиве Русского географического общества хранится рукопись Н.А. Добротворского «Сказки, легенды, предания и т.д. (Орловск. уезд); Вятской губ.» Запис. Н. Добротворский», которая состоит из нескольких дел (Архив РГО, ф. 10, оп. 1, д. 39—41) и датируется по штампу 12 ноября 1882 г. В первом деле (№ 39), которое не озаглавлено, приведены записи сказок, легенд, преданий, всего 21 номер. Второе дело (№ 40) — «Этнографические данные об Орловском у., Вятской губ.» (18 л.). Третье дело (№ 41) — «Песни» (28 л.).

Известно, что Николай Александрович Добротворский, сын священника, родился около 1860 г. в Бессарабской губернии. Он учился во Владимирской духовной семинарии, однако «курса не кончил, выйдя из третьего класса». В 1879 г. был «по неизвестным для него» причинам выслан в Вятку. П.Н. Луппов в своей книге «Политическая ссылка в Вятский край» приводит некоторые сведения о причинах ссылки Добротворского: «Причиной высылки его было следующее обстоятельство. 29 января 1879 г., зайдя в полицейскую часть г. Владимира, он стал угрожать заряженным револьвером приставу 2-й части и дежурному полицейскому надзирателю; его задержали, подвергли обыску, причем в записной книжке его была обнаружена запись о том, что он "поступил в солдаты, думая найти здесь благородную почву, но ошибся в расчетах"». Примечательная деталь: хотя имело место покушение на убийство, дело на него было прекращено. Однако по настоянию местного епископа, по мнению которого Добротворский оказывал «вредное влияние на семинаристов, живущих по квартирам», его выслали. Сначала его сослали на жительство в с. Слудка Орловского уезда Вятской губернии. Ссылный должен был состоять под негласным надзором, однако в отношении Добротворского были нарушены все правила. Его не переводили в уездный город Орлов, не давали вспомоществования как нуждающемуся ссылкой, хотя он не раз писал об этом вятскому губернатору. Добротворский даже некоторое время жил в долг, занимая у местных крестьян. Ему не разрешали приезжать в Вятку для работы в публичной библиотеке. После ухудшения здоровья его помещают в

Великорещскую больницу, а затем в декабре 1880 г. (после выхода циркуляра министра внутренних дел о поселении политических ссыльных) переводят в г. Орлов. Уездный город Орлов Вятской губернии в 1870—1880-е гг. являлся типичным провинциальным городком, в котором насчитывалось 2339 жителей (на 1882 г.), по большей части купцов и мещан. Добротворский в Орлове мог пользоваться публичной библиотекой, так как начал писать этнографический очерк о пермяках Орловского уезда, который был напечатан в «Вестнике Европы» в 3-й и 4-й книжках за 1883 г. 9 сентября 1882 г. Н.А. Добротворский был освобожден из ссылки. За время вятской ссылки он подготовил несколько статей историко-этнографического характера, которые были опубликованы в «Вятских губернских ведомостях».

В архивном деле № 41 содержится 46 номеров песен. Добротворский дает сведения о том, где и от кого они записаны, а также этнокультурные комментарии. Вот список песен: № 1 «Что, мой милый, занываешь?», № 2 «Поиграй, моя гармошка», № 3 «Пристроила сударыня сына своего разным животом», № 4 «Любил парень девку», № 5 «Что на крутом на бережочке», № 6 «Скажем-ка мы, братие», № 7 «Ой ты, ягодка, ягодка моя», № 8 «Ой воля, ты, воля», № 9 «Экой Ваня, разбедова голова», № 10 «Лет пятнадцати мальчишка», № 11 «Эх, сказали, Васю в очи не видать», № 12 «Уж как по мосту, мосточку», № 13 «Маленький мальчучок, где ты вечер был?», № 14 «Прощай, девки, прощай, бабы», № 15 «Сидит олень на перёгородке», № 16 «Покачуся колесом», № 17 «Сидит дрема», № 18 «Сидит дрема на золотом стуле», № 19 «Сидит, сидит ящер», № 20 «Во заводе были мы», № 21 «Посеяли девки лён», № 22 «Во мурешке валы вьются», № 23 «Парень бравый да кудрявый», № 24 «Я по травке шла», № 25 вариант № 24, № 26 вариант № 4 «Ково здесь нету», № 27 «Вербонька кудрявая», № 28 «Не летай-ко ты, соколик, высоко», № 29 «Пошел молодец на гулянье», № 30 «Во своей большой деревне», № 31 «Как у сокола голова болит», № 32 «Зайду, млада, во сенницы», № 33 «На улице во саду», № 34 «Как вечерняя зорюшка спотухала», № 35 «Не лести, милый, меня словом», № 36 «Я вечор дружка милого», № 37

«Сидел голубочек», № 38 «Как под белою березой», № 39 «Сколько вам, мамонька, не гнаться — расставаться», № 40 «Любила я друга семнадцати лет», № 41 «Хай, Дуняша, ты, Дуняша доина», № 42 «Вкруг я бочки хожу», № 43 «Я гуляю, веселюсь», № 44 «Будет нам, ребята», № 45 «Маленькой мальчишечко», № 46 «Как завед мне муж коровушку». Порядок приведения песен не имеет какого-нибудь принципа. Почти нет обрядовых песен, однако много песен хороводных и игровых. Добротворский часто делает пометы: «песня подгородных крестьян» или «записано в с. Слудка <...> у пермяков». Он отмечает также, что многие «старинные песни здешних крестьян непременно соединены с игрою и пляскою. Даже из новых песен, заимствованных со стороны, многие совершенно акклиматизировались здесь и сопровождаются игрою и пляскою, как это видно из предыдущего. У здешних крестьян нет даже слова петь песню; здесь говорят: "играть песню", а не петь. У многих песен в моем сборнике не помечены игра. [Затем фраза "Что эти не сопровождаются пляскою, я уверен, что почти [все] записанные здесь песни соединяются с играми, и если..." зачеркнута и далее нрзб.]. Это произошло главным образом от того, что многие песни записаны не мною самим, а доставлены мне лицами посторонними. Но я уверен, что большая часть приведенных здесь песен сопровождается плясками и играми. За это говорит общая тенденция в здешнем народе олицетворять песню, представлять её в живых образах и картинах. Я полагаю, что эта тенденция имеет строго традиционный характер. Она представляет любопытный образчик "[нрзб.] в культуре". Это остаток, наследие времен дано минувших, когда песня имела известное обрядовое значение. Еще одно замечание. Может быть, многие из этих песен уже появились давным-давно в печати и известны публике. Я не знаю этого. Мне привелось жить в таких глухих палестинах, что достать какой-нибудь сборник народных песен и проверить себя не было никакой возможности» (Архив РГО, ф. 10, оп. 1, д. 41, л. 27об)».

Ниже публикуются избранные песни из «сборника» Н.А. Добротворского. Орфография и пунктуация оригинала сохраняется, вставки публикатора даются в квадратных скобках.

№ 1

[Л. 1] Что, мой милый, занываешь?
 Что случилось с тобой?
 Твои оченьки поблёкли,
 На меня уж не глядят,
 Все уста ваши прелестны
 Про любовь не говорят.
 Кто к любви очень близок,
 Всегда сердце болит,
 Сердце ключиком кипит,
 Стали Ванюшу женить.
 Полтора ста издержали,
 За себя Дуняшу взяли,
 Дуно в тереме держали.
 Дуня в тереме ходила,
 Своего мужа будила:
 Встань-ка, Ванюша, проснись,
 Удала к тебе приехала родня.
 У широких ворот дороги гости стоят,
 Дороги да не простые —
 Шурия-братья холостые.
 Дуня сплалака, завыла,
 На крылечко выходила,
 Говорила братьям речь:
 Уж вы, братья мои, братья,
 Поезжайте, братья, к дому,
 Повезите по поклону
 Моему отцу родному;
 Позабудьте-ка одну
 Мою мамоньку родну.
 [Л. 1об.] Вы на то её забудьте,
 Что просватала меня,
 Просватала, отдала
 Не за милого дружка.
 Приобзарились она
 На высокие дома,
 На высокие на дома,
 На раскрашены балконы,
 Что на медны самовары,
 На хрустальные стаканы.
 Сколь я чаю не пила —
 Вдвое слёз я пролила;
 Сколько сахару не ела —
 Вдвое горя претерпела.
 Через блюдце слёзы льются,
 Не могу сердце унять, —
 Я не знаю, с кем гулять.

(Песня подгородных крестьян. Записана в г. Орлове Вятской губ.)

№ 2

Поиграй, моя гармошка,
 Со лазоревый цветок. (Sic!)
 Приходи, моя милая,
 Со горючею слезой.
 Слеза канет, снег растает, —
 Тута вырастет трава.
 Никто травинки не сорвет,
 Никто серпами не сожнёт, —
 Никто милую не сватал,
 [Л. 2] Никто замуж не берёт.
 Я сидела бы, девчонка,
 На высоком под окном. (Sic!)
 Я взвилась бы, полетела
 Где живёт мой дорогой,
 Пригорюнилась бы, села
 В. (Sic!) край дороженьки большой.
 По Симбирской трактовой,
 Мимо роши зеленой,
 Мимо роши он идёт,
 Радость песенки поёт,

В терем голос подаёт,
 Чтобы слышала милая,
 Не дремала, не спала,
 К себе милого ждала.
 У мово то да милбва
 Жена лютая змея.
 Обесчестила меня.
 Хочет девушку бесчестить,
 Всю на свете просмеять.
 Русы косы приобрезать,
 Алу ленту в грязь втоптать.
 Тебя, мой миленький женят,
 Тебя (меня?) замуж отдадут,
 Так и воли не дадут.
 Ох ты, тятка, тятка мой!
 Я не пахарь буду твой,
 Не коситель луговой —
 [Л. 2об.] Разоритель домовою.
 Разорил я мать-отца,
 Сам в солдаты нанялся.
 С горя ноженьки не ходят, —
 На подводе увезут.
 Ох ты, тятка, тятка мой!
 Я на печке отдыхал (Sic!).
 Я кошу, кошу, кошу,
 Косу на межу брошу,
 Сам за девкам побегу.
 Девоч восемь, я — один;
 Девки в баню, я в оwin.
 Девки легли на полок,
 Ручки ножки в потолок...

(Окончание нецензурное. Записано в с. Слудка, Орловского у., Вятской губ.; у пермяков. Песня эта самая распространённая здесь; поют её с аккомпанементом гармоники и без неё, и старые, и молодые, и даже дети. К слову замечу, что с. Слудка лежит на большой дороге; здешние пермяки совершенно обрусели, приняли русскую одежду, нравы, многие переменяли даже свой язык на русский)

№ 6

[Л. 4об.] Скажем-ка мы, братие,
 Что значит двенадцать?
 Двенадцать — апостолов.
 Скажем-ка мы, братие,
 Что значит одиннадцать?
 Одиннадцать — праведных,
 Столько же неправедных* (?)
 Скажем-ка ле. (?)
 10 — заповедей божиих.
 Девять — чинов ангельских,
 Столько же архангельских.
 Восемь — концов у креста. **
 Семь — собор святых отец. ***

* По др. варианту: одиннадцать праотцов.

** По др. варианту: восемь душ спасшихся.

*** По др. вар.: семь соборов и вселенских.

[Л. 5] Шесть — крыл херувимских.
 Пять — ран на кресте.
 Четыре — Евангелиста.
 Три — патриарха на земле.
 Две — скрижали Моисея.
 Один — Сын Марии,
 Милует, карает,
 Всеми управляет.

(Запис. в селе Пинега, Орловск. у., Вятск. губ., у раскольников)

№ 10

[Л. 6об.] Лет пятнадцати мальчишка
 На Кавказ уехал жить,
 Да у хозяина служить.
 Хотел девять дней прожить,
 Через 8 на девятый
 [Приходил ?] расчет просить.
 С хозяином рассчитался —
 Денег гроша не пришлось.
 Всю дорожку мальчик ехал —
 Об расчетике скучал,
 Куда денежки девал,
 Когда гривна, когда рубль,
 Когда два с полтиной вдруг.
 Я не буду баловать
 Да с долгим хвостом гулять:
 Не пособят наживать,
 А пособят проживать.
 Деньги дело наживное,
 Об них нечего тужить.
 Любовь — дело другое
 Об ней нужно дорожить.

(Записано со слов Григория [Л. 7] Колеватова, в д. Мэндера. Песня, очевидно, новейшей формации. Мэндера — деревня подгородняя и малоземельная, крестьяне все уходят на сторонние заработки)

№ 11

Эх, сказали Васю в очи не видать,
 Не видать Васю, не видывати,
 Его голосу не слыхивати.
 Вот Васелий по улице идет,
 Во руках Вася скрипочку несет,
 Во гармонию наигрывает:
 Ты гармонья, гармонья моя,
 Выбирай дружка Васильюшка!

Вот сказали: Васи в очи не видать,
 Не видать Васю, не видывати.
 Его голосу не слыхивати, и т.д., и т.д.

(Песня эта поётся парнями под аккомпанемент гармоники и повторяется обыкновенно сряду [Л. 7об.] раз 10—15. Она очень нравится парням; её можно слышать на деревне каждый день. Запис. в той же дер. Мэндере, со слов Григория Колеватова)

№ 15

[Л. 8об.] На рождественских игрищах
 играют между прочим в вьюнок. Все
 становятся в круговеньку; парень сидит
 посередь круга на стуле или просто на полу
 и «забирает вьюнок». При этом поют.

Сидит олень на перёгороде.
 — Тепло ли те, олень?
 Студено ли те, олень?
 — Колды тепло, колды студено,
 Колды холодно, колды голодно.
 — Призакинись, олень, призакучайся!
 [Л. 9] Вот со девушки платок,
 Со голубушки вьюнок,
 Со старья старушки
 Почепешничек,
 С молодого музыка
 Опясоцка.

В это время каждая песня кончится, одна из девушек входит в круг и начинает ходить вокруг парня (это здесь называется плясать); а прочие поют:

Выкупай-ко, красна девушка, вьюнок,
Выручай-ко, раскрасавица, вьюнок.
Не отдашь ино* без выкупа,
Не отдашь ино без выручки топерь,
Что без сто рублей, без тысячи,
Без дородной красной девушкики.

*Ино — частица, какую местные жители прибавляют почти к каждому слову. Никакого значения в речи она не имеет.

[Л. 9об.] Затем девушка подходит к парню и просит у него свой вьюнок. Парень не дает так, назначает выкуп — «раз или два почеловать». Девушка исполняет его желание. Но парень все-таки не отдает ей вьюнок он требует, чтобы девица сказала ему, кто у нея жених. После долгих отнекиваний и протестов, девушка накрывается вместе с парнем платком и говорит ему на ухо имя своего суженого. Тогда парень отдает ей вьюнок. В середине круга входит другая девушка на место первой; с ней повторяется то же самое. Затем третья, четвертая, и т.д., покамест парень не перецелует всех девок в хороводе. Тем игра кончается (запис. в дер. Калямовой).

№ 24.

[Л. 14] Я по травке шла,
По муравке шла,
Я на бел камень ступила,
Алый тюфель проломил
Мне не жаль тюфеля,
Жаль белого чулка:
Чуллок беленький — дружок миленький.
Мил мой, мил,
Миля ягодка моя!
Не садись возле меня,
Не высматривай меня:
Я не пойду за тебя,
Уж я пойду ли, не пойду
За удала молодца.
Ходи, молодец, удал,
Носи голевой кафтан,
Пухову шляпу с пером,
С государевым орлом.
Позолотце на орел.
Отцу матери бесчестье
Роду племени покор
[14об.] Мне нельзя идти домой,
Сказать мамоньке родной
Скажу так, либо сяк
Либо инак, либо так.

Хороводная плясовая. Пляшут по двое — парень с девкой. Запис. в с. Велико-рецком.

№ 28.

[Л. 16] Не летай ко ты, соколик, высоко,
Не маши ко ты крылом далеко.
Ешшо много бояр с Москвы,
А и нет такого молодца,
Что детины хозиновица (Sic!)
Как Иван — от свет Лексеич.

Я бегу, бегу по поженке**,
Добегаю до часовенки
На часовеньке то голуби сидят
Первый голубь — ничего дак ничего

** пожня — сенокосные полосы, межи.

[Л. 16об.] А второй — от говорит
дак говорит:

Завтра праздничек Иванов день,
Девонюшка гулять пойдет,
Что гулять пойдет, —
С собой детинушку поведет,
Детинушку-хозиновица.

В былое время песня эта по всей вероятности, имела какое-ниб. обрядовое, таинственно-религиозное значение и пелась только накануне Иванова дня, что видно из самой песни. Теперь она потеряла свой первоначальный смысл и поется на игрищах и гулянках. Языческое значение Ивана — Купалы позабыто народом. Иван — Креститель является в понятии здешних крестьян уже как христианский святой. Это видно из распространенного здесь поверья, что в Иванов день грешно есть капусту, так как «виллок» капусты [Л. 17.] напоминает по своей форме человеческую голову да и капуста сама выросла из крови, капавшей на землю из отрубленной головы Иоанна Крестителя. — Как бы то ни было, но можно думать, что чествование Ивана — Купалы, Иванова дня, было распространено по здешней местности и исчезло только в недавнюю пору. В доказательство этого мы могли бы привести целую массу фактов — и летописных, и бытовых, но чтобы не уклоняться слишком далеко от предположенной цели, мы ограничимся здесь только простым указанием на чрезвычайную распространенность этой песни в уезде да и вообще по всей Вятской губ. У нас записано четыре варианта ее в разных местах уезда. Варианты [Л. 17об.] эти представляют настолько мало разницы, что мы не считаем даже нужным приводить их здесь.

Песней этой в настоящее время «жониха девки припевают». При словах «дивонюшка» называют какую-ниб. девушку, стоящую в кругу, а при слове «детинушка» — парня. Оба выходят на середину избы и пляшут, взявшись за руки.

Запис. в дер. Калямовой.

№ 30.

[Л. 18] Во своей большой деревне
Не видал парень веселья.
Я видал, видал веселье
По одну воскресенье
Сударушка-лапушка,
По задворью ходит,
По задворьцу ходила.
Не тропицу тропила —
Водицу носила.
Детинушка бел-кудрявый
Из оконца смотрит;
[Л. 18об] Девушке слово молвит:

Кабы ты моя сударка
Не эдак любила,
Инак бы ходила.

Песня на игрищах. Пляшут парами под гармошку. Запис. в деревне Калямовой.

№ 32.

[Л. 18об.] Зайду, млада, в сенницы
Возьму, млада, ведерцы.
[Л. 19] Пойду млада по воду —
На крутую на гору.
Сама сяду на траву
Рассыплюся яблоню,
Яблоню кудрявою,
Душицей зеленою
Кому было бы играть,
Кому было бы плясать?
Поиграть детинушке
Поплясать девонюшке.

На игрищах и на гулянках. Пляшут вчетвером (нечто вроде первой кадрили). Чуть ли не заимствована эта пляска у горожан, пот[ому] что в старинных песнях никогда вчетвером не пляшут. Сами крестьяне говорят, что эта пляска новая, появилась она всего только назад 7—10 лет. Что же касается песни, то ее поют «исстари». Запис. в дер. Мундере, подгородн.

№ 33.

[Л. 19об] На улице во саду
Гулял молодец в саду (Sic!)
Щиплет траву-лебеду,
Он и рвет, и берет,
Во пучечки кладет.
Пойду, кину, пойду в рощу,
Ко молодцу на колени.
Посижу я у него,
Погляжу я на него,
Поцелую да уйду.
С собой ешшо девку уведу.

Хороводная. Пляшут девки. Запис. там же.

Кроме того, в хороводах, на игрищах и гулянках поют следующ. известные везде песни: «Во лузях, во лузях, во зеленых лузях» и проч. Во время пения этой песни три девки ходят по кругу или по избе то ускоряя, то за[Л. 20]медля шаг, смотря по песенному темпу.

«Как у наших у ворот» и проч. При этом танцуют (так и говорят танцуют) вчетвером 1-ю кадрили. Почти всегда под аккомпанемент гармошки «На горе то малина» и проч. Пляшут вдвоем по кругу — девица с парнем, или просто две девицы, если в парнях недостаток.

«Посеяли лебеду на берегу в мою крупную рассадушку» и т.д. — известная всем солдатская песня. Пляшут и по-двое и по-четверо. Очевидно, песня так недавно усвоена крестьянами, что они даже не успели приноровить к ней известной определенной пляски.

«Сидел Ваня на диване» и проч. При начале песни парень сидит посреди круга. Потом, когда запюют: «сам за Катень [Л. 20об.]кой послал...» к нему подходит девица. Парень встает и кладет ей руку на плечо, и так идут оба вдоль избы или по кругу.

Все эти песни крестьяне сами наз. новыми и утверждают, что они только недавно занесены в здешние края бурлаками [нрзб.], солдатами, рогожниками, плотниками, шерстобитами, и Владимирскими офенями, которых здесь по губ. очень много шляется. Орловские крестьяне, впрочем накладывают на эти «приходные» песни свой оригинальный отпечаток: каждую из них они принаравливают к хороводу, пляске и играм, что видно уже из приведенных примеров.

№ 39.

[Л. 23об.] Сколько вам, мамочка,
не гнаться — расставаться.
Всю Расеюшку за нам не испроить.
[Л. 24] Сине морюшко слезами

не наполнить.

Наполняло сине море ручьями
Из-под камешка погодка сподуает.
Не ясен сокол по воздуху летает
Не отец сокола и не мати провожают.
Провожали, уважали меня люди добрые
Люди добрые веть соседи ближние
Провожали, уважали всей деревней
Со одной мамонькой да
не простился — воротился.

(Поется, когда провожают кого-нибудь во солдаты. Напев необыкновенно заунывный и грустный. Во время пения никто не может сдержаться от слез; все — и родители, и посторонние — поют и плачут. Запис. в дер. Тороповой).

Примечания

¹ Луптов П.Н. Политическая ссылка в Вятский край. М., 1933. С. 70.

² Там же. С. 70.

³ Добротворский Н. Орловское городище // ВГВ. 1882. № 62; *Он же*. Два слова о верованиях пермяков // ВГВ. 1883. № 14; *Он же*. Клады в Орловском уезде // ВГВ. 1883. № 13, 14; *Он же*. Раскол в Пинюжанской вол. Орловского уезда // ВГВ. 1883. № 6, 7, 10.

⁴ Далее в тексте ссылки на это архивное дело (Архив РГО, ф. 10, оп. 1, д. 41, л. 1—28 об.) даются в квадратных скобках с указанием номера листа. Архивный материал предоставлен автору статьи И.Ю. Трушковой, которая микрофильмовала его в Архиве РГО. Микрофильм хранится в Областном краеведческом музее.

Сокращения

ВГВ — Вятские губернские ведомости

Предисловие, публикация и примечания
В.А. ПОЗДЕЕВА (доктор филол. наук;
Кировская гос. универсальная областная
науч. б-ка им. А.И. Герцена)

ПО СЛЕДАМ ЭКСПЕДИЦИИ Е.Э. ЛИНЁВОЙ НА УСТЬЮ

В ряду деятелей русской музыкальной культуры почетное место принадлежит выдающейся собирательнице народной песни Евгении Эдуардовне Линёвой (1854—1919). Современная фольклористика и хоровое искусство во многом обязаны гигантской работе, проделанной Линёвой по внедрению новых принципов и методов собирания песни.

Экспедиции собирательницы — по средней полосе России (1897), по Новгородской губернии (1901), на Украину (1903), на Кавказ (1910) и др. — в целом подробно изучены и нашли отражение в научных трудах. Но странным образом от внимания исследователей ускользнула ее экспедиция на реку Устье в Вельском уезде Вологодской губ. (сегодня это Устьянский и Вельский р-ны Архангельской обл.). Об этом путешествии в литературе можно найти только отрывочные сведения. Лишь недавно Д.В. Смирнов опубликовал фрагмент дневника Евгении Эдуардовны об экспедиции по селам Вологодской губернии¹.

Эта публикация во многом помогла снять ряд вопросов, в том числе уточнить часть маршрута Линёвой и окончательно определить место записи песен от братьев Копыловых. Дело в том, что Е.В. Гиппиус в сборнике «Двадцать русских народных песен»², верно указав дореволюционное название места записи — д. Фоминская Сольвычегодского уезда Вологодской губ., ошибочно отнес ее к современному Сойгинскому сельсовету Ленского р-на Архангельской обл., где тоже есть д. Фоминская. Но расстояние между этими двумя пунктами составляет 250 км и уводит экспедицию от Устья в прямо противоположном направлении — далеко на Вычегду.

Ю.И. Марченко в одной из своих работ справедливо указал на эту досадную ошибку: «...в паспорте собирателя помечено: Едома, д. Фоминская. Сольвычегодский у. Вологодской губ. <...> Из полевого дневника Е.Э. Линёвой ясно, что эта деревня находилась недалеко от тракта, соединяющего с. Черевково с Синецкой вол. Вельского у. (Синецкий сельсовет Устьянского района Архангельской области)»³. Но только сейчас, после публикации дневника Линёвой всё стало на свои места и маршрут стал соответствовать логике движения экспедиции: Черевково — Фоминская (Едома) — Синецкое (Синники) и далее на Устье.

Но публикация все же оставила ряд серьезных вопросов открытыми. Во-первых, неизвестно, когда же, в каком году, была предпринята эта экспедиция.

Д.В. Смирнов подверг серьезному сомнению точку зрения, что это было в 1901 г. В июне этого года она находилась в поездке по Новгородской губ. и не могла практически в одно и то же время оказаться в Вологодской. Во-вторых, каков был полный маршрут экспедиции и где она была закончена? Мы попытались найти ответы на эти вопросы.

По поводу сроков проведения экспедиции логично было бы предположить, что Е.Э. Линёва, познакомившись в 1901 г. с песнями Череповецкого и Кирилловского уездов, которые тогда входили в состав Новгородской губ., захотела следующим летом двинуться дальше на север. Д.В. Смирнов отмечает, что в «Вологодской губ. Линёва, как свидетельствуют ее рукописи, оказалась в мае-июне»⁴. Кроме того, в опубликованных дневниковых записях упоминается, что старик, у которого она остановилась в Синецком, уговаривал ее отвезти на лошадях до д. Лихачёво, а затем предлагал на его же лодке плыть вниз по Устью до с. Бестужева. «Он зарабатывал деньги и получал большое удовольствие — подходили праздники Троицын день и Духов день, и ему хотелось их получше справить»⁵. В 1902 г. праздник Троицы выпал на 2 июня, что косвенно подтвердило наше предположение о времени экспедиции.

В Государственном центральном музее музыкальной культуры им. М.И. Глинки (ГЦММК) в фонде Е.Э. Линёвой удалось обнаружить четыре письма, адресованные ее мужу А.Л. Линёву и датированные маем 1902 г. (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1009—1012). Все они написаны в период поездки на Двину и Устье: первое — 23 мая в Вологде, второе — 24 мая на пароходе во время плавания по Сухоне в Великий Устюг, третье — 26 мая тоже на пароходе, но уже во время движения вниз по Северной Двине в с. Черевково, и, наконец, в четвертом Линёва пишет 30 мая: «Мы приехали в д. Лихачёво на берег Устья <...> Сегодня же едем дальше на лодке до Порфирия Праведного» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012). Таким образом, был получен ответ на первый вопрос — экспедиция проходила в мае-июне 1902 г.

Письма прояснили и вопрос о маршруте экспедиции. Оказалось, эта поездка делилась на две самостоятельные части: Е.Э. Линёва первоначально отправилась из Вологды в Кирилловский уезд Новгородской губ., т.е. туда, где она побывала годом раньше. Но на этот раз экспедиция

посетила Пунемскую волость на озере Воже, которое расположено в 170 км на северо-запад от Вологды. В письме от 23 мая Линёва пишет мужу: «...песен я записала мало, всего 25... Но цикл свадебных песен Новгородской губернии теперь очень полный» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1009). Маршрут складывался достаточно стихийно. В запланированных местах остановок неожиданно не находилось интересных песен и исполнителей. Кто-то посоветовал пробираться на р. Устье, в один из совершенно неисследованных уголков Вологодской губ. Экспедиция направилась вниз по Сухоне и Северной Двине, для чего потребовалось преодолеть около 700 км.

23 и 24 мая были заняты плаванием из Вологды в Великий Устюг, где Линёва пробыла один день. В письме она пишет: «Проехали Великий Устюг, не заехав ни в одну деревню. Не стоит. Всяду цивилизация. Устюг нас очень разочаровал. Здесь старину представляю, главным образом, церкви, да и то всюду старина "починена" и испорчена» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1011).

26 мая Е.Э. Линёва отплыла из Великого Устюга на пароходе и 27 мая прибыла в Черевково. Здесь она только переночевала.

28 мая — переезд в Фоминскую (Сидорова Едома), где она сделала записи песен от братьев Демида и Василия Андреевичей Копыловых.

29 мая экспедиция вечером прибыла в Синицкое, где тоже было записано несколько песен, а на следующий день Линёва отправилась в Лихачёво. К этому моменту помимо 25 песен, записанных в Пунемской волости, ей удалось записать еще 18. По ее словам, «понемногу наклеиваются хорошие песни — хотя идет всего 43 номер... Так что считаю, что еще мало» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012).

В тот же день исследовательница на лодке покинула Лихачёво в направлении с. Бестужева, но по дороге сделала остановку в д. Михалёво. Здесь также были произведены записи⁶.

В Бестужеве Линёва предположительно провела праздничные дни 2 и 3 июня. Накануне она писала: «С нами едет старик, кот[орый] знает здесь всех и вся, и мы буд[ем] под хорошей опекой» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012).

Наиболее вероятно, что следующей остановкой была д. Прилуки⁷.

Спускаясь вниз по Устью, экспедиция достигла с. Шангалы, где были сделаны последние известные сегодня записи песен, привезенные Линёвой из этой экспедиции.

Дальнейший маршрут был до сих пор неизвестен. Но с большой степенью вероятности можно предположить, что Е.Э. Линёва отправилась в Вельск, а затем из Вельска на станцию Коноша Архангельской железной дороги, откуда уже можно было добраться до Москвы поездом. О таких намерениях исследовательницы говорит набросок маршрута, сделанный ею в письме от 24 мая (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1010). В нем она сообщает мужу, что это ее план путешествия. В письме Линёва схематично изобразила Устье, обозначив Вельск, а также показала Архангельскую железную дорогу, в которую упирается стрелка от Вельска с надписью «100 в[ерст]». Именно на таком расстоянии западнее Вельска находится станция Коноша. В письме от 30 мая она сообщает: «Поедем на Вельск, а там на Архан[гельскую] жел[езную] дорогу, если запишем здесь валиков» (ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012).

Так, только по Устью экспедиция Линёвой прошла до станции железной дороги около 400 км, большую часть пути следуя по верхнему и среднему течению реки. Предположительно это путешествие заняло около месяца. В общей же сложности в экспедиции 1902 г. две хрупкие женщины прошли пешком, проехали на крестьянских телегах, проплыли на пароходах и лодках около 1500 км.

В ходе работы над материалами об экспедиции открылся один любопытный факт, о котором хочется упомянуть. В поисках каких-нибудь сведений о братьях Копыловых удалось разыскать правнука Демида Копылова, который живет в Калининградской области, и внучку Демида, Екатерину Васильевну, проживающую в Черевкове. Они сообщили, что знаменитая черевковская сказительница Олимпиада Васильевна Антропова, имя которой было хорошо известно далеко за пределами Архангельской области, не кто иная, как дочь одного из братьев Копыловых — Василия. Олимпиада Антропова, выступавшая с Государственным академическим Северным русским народным хором на сцене Большого театра, песни которой пели многие северные хоровые коллективы, от которой только в 1963 г. экспедиция Московской консерватории записала 34 песни, не только сохранила, но и преумножила, обогатила новыми красками творчество своих отца и дяди, воочию продемонстрировала преемственность поколений и песенной традиции на берегах Северной Двины.

Ниже публикуются 4 письма Е.Э. Линёвой из ее фонда в ГЦММК. Дополнения публикатора даны в квадратных скобках.

Примечания

¹ Экспедиция Е.Э. Линевой на Устье / Предисл., публикация и примеч. Д.В. Смирнова // ЖС. 2009. № 1. С. 43—46.

² Двадцать русских народных песен в звукозаписях Е. Линевой, М. Пятницкого, З. Эвальд, Е. Гиппиуса. 1897—1935 / Сост., нотирование и общ. ред. Е.В. Гиппиуса. М., 1979. С. 66, примеч. 1.

³ Марченко Ю.И. Исторический ракурс изучения севернорусской песенной культуры и современное состояние местных фольклорных традиций // Из истории русской фольклористики. Вып. 4—5. СПб., 1998. С. 336, примеч. 13.

⁴ Экспедиция Е.Э. Линевой на Устье... С. 43.

⁵ Там же. С. 45.

⁶ Марченко Ю.И. Из ранних записей групповой причеты на Русском Севере // Из истории русской фольклористики. Вып. 3. СПб., 1990. С. 144—147.

⁷ Экспедиция Е.Э. Линевой на Устье... С. 43.

ПИСЬМА Е.Э. ЛИНЁВОЙ МУЖУ А.Л. ЛИНЁВУ ИЗ ЭКСПЕДИЦИИ 1902 ГОДА ПО ВОЛОГОДСКОЙ ГУБЕРНИИ

1.

[Л. 1]

Вологда, 23 мая 1902 г.

Дорогой мой Саша,
вчера приехали из Пунемы¹, где сделали все, что могли. Но песен записала я мало, всего 25, больше не смогла, все повторялись те же самые. Но цикл свадебных песен Нов[городской] губ[ернии] теперь очень полный. Одна песня прямо переходит в причет хором², что очень интересно для музыканта. Пели и старухи, и средних лет женщины, и девушки. Вообще этот край за Чарондским озером³ уже не глушь, а какое-то странное смешение цивилизации со стариной, не в смысле только художественном, но и в бытовом. Власть стариков еще сильна, [л. 1об.] иначе пришлось бы ездить не недели, а месяцы.

Фотографией приходится мало пользоваться из-за частой перемены пластинок. Нужен бы «Кодак». Записи в этом фонографе выходят очень хорошие, и возня с распаковкой и установкой сведена до минимума.

Сегодня едем по Сухоне на пароходе по совету Тарутина⁴, здешнего собирателя. Будем в Тотмье и Вел[иком] Уст[юге] и будем сворачивать в сторону, в глухие места. Очень советуют поехать в лодке по реке Устье (при[ток] Ваги, кот[орая] впадает в Сев[ерную] Двину). Откуда будет возможно — телеграфирую, а ты, пожалуйста, уведомяй в ответной телеграмме о своем здоровье. Я пишу сегодня маме и прошу ее извещать тебя об костромских делах. Также, если возможно, включай в телеграмму извещение о здоровье их, а то я боюсь за всех после прошлого года.

Твоя сегодняшняя телеграмма была а great disappointment⁵. Конечно, мы 200 р[ублей] за музей Ал[ександра] Ш получили, но мы спрашивали о Максимове, кот[орый] к этим деньгам никакого отношения не имеет, а ты пишешь о нем да еще советуешь пойти на почту, куда мы бежим как сумасшедшие, как только приедем. Я боюсь, что ты адресовал письма [л. 2] в Пунему, когда я просила писать в Вологду и только, больше никуда⁶, а тут уж я достану. Так что, может быть, я многих твоих писем долго не получу, если они посланы в Пунему. Ведь мы везде бываем недолго. Как только узнаешь, что нечего делать, так и дальше. Мы обе здоровы после тряски, только желудки вначале не могут примениться к ней.

Сейчас получены твои письма № 5 и 6. Мы с Аней⁷ тоже чувствуем, что Погрузов⁸ плох, и боимся, чтобы Саша не попал из огня да в полымя. Но, кажется, теперь уже всякие советы запоздали.

Идем опять к Овечкину⁹. У его матери лавка, и мы кое-что в ней покупаем. Представь, я вчера случайно слышала, что Ов[ечки]н сначала носился с электрич[еским] освещением, потом с ацетиленовым [л. 2об.] освещением, а пот[ом] опять за последнее время перешел к электрич[ескому], потому что победил Блохин, имевший руку в Думе, очень сильную. Я еще кое-что разузнаю. Может, тебе лучше иметь это в виду. Здесь ропот идет, что освещены будут только улицы, где живут богатенькие.

Ну, до свидания, кончаю. Крепко, крепко целую. Твоя Женя.

(ГЦММК, ф. 95, инв. № 1009)

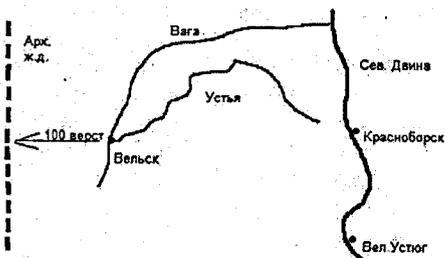
2.

[Л. 1]

24 мая 1902 г.

Дорогой мой Саша!

Пишу на пароходе «Луза», на Сухо-не, некрасивой и плоской. Подъезжаем к Тотме, но решили проехать ее прямо на Вел[икий] Устюг и оттуда съездить в несколько мест вокруг, потом на Красноборск и на р. Устю, где не бывал никто из исследователей, насколько я знаю. Дальнейшего маршрута не знаю, само сложится. (Трясет ужасно¹⁰). В Устюге пробудем один день. Вот наш план:



Значит, можно проехать назад и Двиной, и по Арх[ангельской] дор[оге]. Будущее укажет, куда мы поедem. Стараемся не разбрасываться, а все приходится проезжать огромные расстояния,

чтобы попасть в захоластье. Это и стоит дорого.

Путешествие в Пунему обошлось [в] 60 р[ублей] (дорога), а собрано 25 песен и кое-что куплено.

Крепко целую. Женя.

(ГЦММК, ф. 95, инв. № 1010)

3.

[Л. 1]

Пароход «Сергей Алекс[андрович]»
На Сев[ерной] Двине, 26 мая

Дорогой мой Саша!

Проехали Вел[икий] Устюг, не заехав ни в одну деревню. Не стоит. Всюду цивилизация. Устюг нас очень разочаровал. Здесь старину представляют, гл[авным] обр[азом], церкви, да и то всюду старина «починена» и испорчена. Аня купила кое-что из крест[ьянского] обихода для [музея] Ал[ександра] Ш. Стремимся в глушь, на Устю.

Я понимаю, почему бол[ышая] часть пес[ен] запис[ана] несколько плохо — они тоже смешанные. Нужно терпеливо ехать дальше. В Устюге обещают самод[ельные] костюмы и песни. Посмотришь. Вижу, что дорожке всего стоит разыскать тихие места. Про Устюг пред[седатель] зем[ской] уп[равы] Шведов выразился так: «За последние 25 л[ет] всю старину устюжскую ободрали, даже печи изразцовые». Фотографии тебе посылала, сначала записывала, а потом опять все спутала. Все, кроме 2-х в комнате, сняты моментально. С телегр[аммой] тебе из Устюга я сделала глупость: послала в Думу, забыв, что 25 праздник, и была наказана, не получив ответа да отъезда из Устюга. Сейчас едем мимо раскопок близ Котласа, где нед[авно] профессор Амалицкий¹¹ нашел кости мамонта.

Виды Устюга высылаю. Крепко, крепко целую и мечтаю о том, когда вернусь.

Твоя Женя.

Здесь холодно, свежо. 9 град[усов]. Сегодня ясно.

(ГЦММК, ф. 95, инв. № 1011)

4.

[Л. 1]

30 мая 1902 г.

Дорогой мой Сашечка!

Вот опять я отрезана от тебя медлительностью почты и ужасающими дорогами Удельного Ведомства. Мы приехали в деревню Лихачево на берег Устья и до сих пор не можем опомниться от тряски. Боюсь за Аню, она говорит, что у нее «попортилось что-то в серединке», т[о] е[сть] внутри. Но теперь 5 часов утра, и она крепко спит, по-видимому, совсем здоровым сном. Жаль только ее будить — деревенские певцы назначили как раз этот час, чтобы придти петь. Понемногу наклеиваются хорошие песни — хотя идет всего 43 номер, включая 25 пунемских. Так что считано, что еще мало. Но теперь, по-видимому, пойдет, хотя мы в глуши и почти каждый раз находятся люди, утверждающие, что мы ездим от антихриста,

по-видимому, наше добродушное отношение к этому комплименту разрушает все чары. И смех, и горе. Конечно, я не забываю креститься при входе первый раз в избу и заходить ко всем батюшкам, где они есть. Сегодня же едем дальше на лодке до Порфирия¹² Праведного, где находятся мощи его, кот[орые] явились уже больше 200 л[ет] т[ому] назад и долго возбуждали сомнения со стороны духовн[ого] начальства. Там и в соседней деревне буд[ет] больш[ое] скопление народа на Троицу и Духов день. С нами едет старик¹³, кот[орый] знает здесь всех и вся, и мы буд[ем] под хорошей опекой. Будем выходить на прибережные деревни. Река тихая, и погода чудная, 3-й день тепло. Вчера нас хорошо «прополоскал» в лесу дождь.

До свидания. Крепко целую тебя. По-едem на Вельск, а там на Арханг[ельскую] жел[езную] дорогу, если запишем здесь валиков. Нужно бы попасть на Мезень, где поются многоголосные былины, да времени возьмет чересчур много. Записали маршрут от одного обывателя.

Твоя Ж[еня].

(ГЦММК, ф. 95, инв. № 1012)

Примечания

¹ Село Пунема находилось на одноименной речке, впадающей с юго-востока в оз. Воже в Вожегодском р-не Вологодской обл. Ныне не существует. До 1918 г. входило в состав Новгородской губернии.

² Подчеркнуто Е.Э. Линёвой.

³ Официальное название — озеро Воже. Расположено в 170 км северо-западнее Вологды в Вожегодском р-не Вологодской обл.

⁴ Анемподист Александрович Тарутин (1863—1924) — вологодский краевед, библиограф.

⁵ Большим разочарованием (англ.)

⁶ Подчеркнуто Е.Э. Линёвой.

⁷ Аня — второй член экспедиции, наиболее вероятно, племянница Е.Э. Линёвой А.К. Галактионова.

⁸ Вероятно, А.Д. Погрузов — предприниматель, занимавшийся развитием кустарных промыслов.

⁹ Ф.Н. Овечкин, член Вологодской городской управы (1897—1907). С 1901 г. активно выступал за устройство в городе электрического освещения, которое появилось в городе в 1904 г.

¹⁰ Замечание относится, вероятно, к вибрации парохода от работающей машины: письмо написано трудночитаемым почерком.

¹¹ Владимир Прохорович Амалицкий (1860—1917) — геолог и палеонтолог; в 1899—1914 гг. осуществил раскопки северодвинской фауны пермского периода близ Котласа.

¹² Правильно: до Прокопия Праведного. Так в обиходе называлось с. Бестужево на р. Устье, где во Введенской церкви находилась рака с мощами местничного святого Прокопия Устьянского.

¹³ Старик Григорий, крестьянин из д. Синники, взявший отвозить Линёву от Д. Синников до Бестужева.

ЦИЛЕМСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ Сыктывкарского государственного университета 2007—2008 гг.

В последние два года филологи Сыктывкарского государственного университета (СыктГУ) продолжали полевое обследование Усть-Цилемского района Республики Коми (бассейн р. Печоры), начатое в середине 1980-х гг.¹ Две летние экспедиции 2007—2008 гг. работали в населенных пунктах, расположенных по р. Цильме (с. Трусово, д. Рочево, Филиппово). В свое время здесь были сделаны записи причитаний, былин и песен (Карело-Финский гос. пед. ун-т, 1942 г., руководитель В.Г. Базанов; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, 1955 г., руководитель Н.П. Колпакова); разножанровый фольклорно-этнографический материал фиксировался собирателями МГУ (1978 г., руководитель Ф.М. Селиванов) и СыктГУ (1988 г., руководитель З.Н. Мехреньгина). В экспедициях 2007—2008 гг. участвовали профессор Санкт-Петербургского ун-та культуры и искусств (СПбГУКИ) В.В. Головин, старший преподаватель кафедры русского и общего языкознания СыктГУ Ю.Н. Ильина, студенты СыктГУ и СПбГУКИ, в экспедиции 2008 г. приняли участие также директор научной библиотеки СыктГУ доцент Е.В. Прокуратова и аспирант ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН А.И. Васкул; благодаря участию последних поездка получила фольклорно-археографическую направленность;

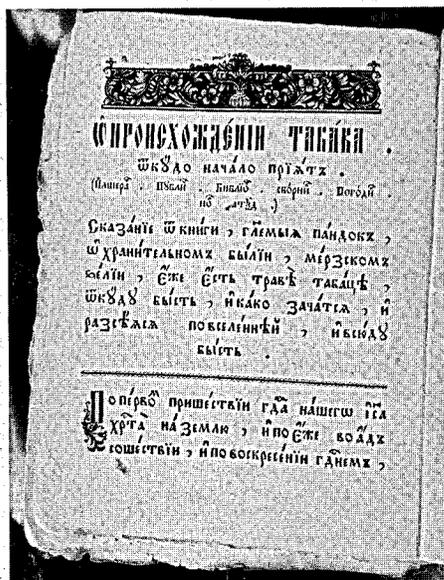
координацию работ экспедиций осуществляла руководитель Центра фольклорных исследований СыктГУ доцент Т.С. Канева.

Цильма с ее населенными пунктами (кроме упомянутых, это д. Мыла, Нонбург, расположенные на одноименных реках, а также ныне не существующие Кривомежная, Едома, Ортинская, Савино) составляет более молодой — по сравнению с печорскими поселениями близ с. Усть-Цильма (основано в начале 1540-х гг.) и селениями по Пижме — микрорайон Усть-Цилемского края: переселение сюда выходцев из Усть-Цильмы относится к самому концу XVIII — началу XIX в.

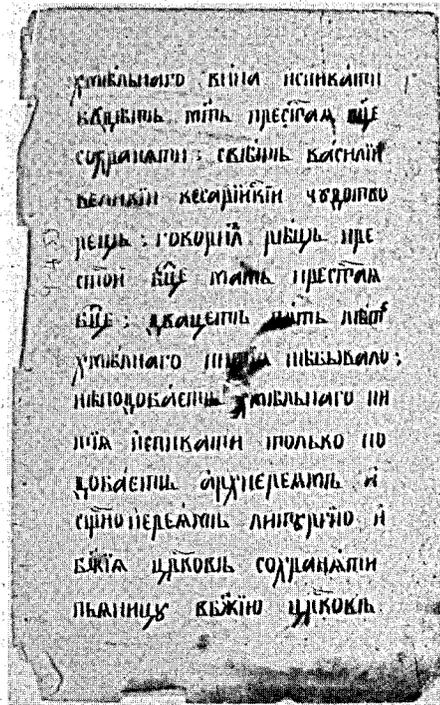
Цилемские записи 2007—2008 гг. дополнили имеющиеся в Фольклорном архиве (далее — ФА) СыктГУ материалы по духовной культуре Усть-Цильмы. Наиболее интересны историко-топонимические и историко-легендарные нарративы, прозвища деревень, рассказы мифологического характера, календарные поверья, святочные гадания и др. Удачей экспедиции 2007 г. можно считать записи образцов эпической поэзии, выполненные от Апполинии Никитичны Рочевой (1925 г.р.), дочери Никиты Федоровича Ермолина, талантливого певца и сказителя. Оба исполнителя (отец и дочь) известны еще по экспедиции 1955 г. А.Н. Рочева переняла от отца и охотно исполняет старину «Чурила и неверная жена», балладу «Вдова Пашина» (сестра и братья-разбойники), является единственным в округе знатоком исторической баллады о татарском полоне (с зачином «Баю-баюшки, да спи, татарский сын...») и исторической песни «Дело было под Полтавой...»; ряд песен и духовных стихов она исполняет вместе со своими более молодыми соседками.

В усть-цилемских экспедициях СыктГУ большое внимание традиционно уделяется старообрядческой культуре. Коренное население района принадлежит потомкам староверов-беспоповцев поморского согласия, укоренившихся на отдаленных берегах Печоры и ее притоков в начале XVIII в. Центром местной духовной жизни в XVIII — первой половине XIX в. был Великопоженский скит на р. Пижме, сыгравший огромную роль в распространении в Печорском крае старо-

книжной грамоты. В связи с этим в современных полевых записях многочисленны не только рассказы об актуальных для усть-цилемских старообрядцев предписаниях, местных скитах и наставниках, хранителях и переписчиках рукописных и старопечатных памятников, но и пересказы книжных сюжетов. Староверы соблюдают посты, не едят из общей посуды (в еще недавние времена существовала специальная посуда, предназначенная для людей «иной веры», мирских, или бывших единоверцев, отошедших от старообрядчества, *поперечных*), им запрещается употреблять продукты, связанные с миром Антихриста (табак, чай, кофе, картофель)². От цилемцев были записаны рассказы о табаке, произрастающем из праха блудницы, о запрете на чаепитие (чай наказан за непочтение к Христу). Подобные сюжеты получают распространение под влиянием книжной традиции. В усть-цилемских рукописных и старопечатных сборниках XVII—XX вв. представлены сочинения о табаке из книги Пандок, рассказывающие о распространении пагубного пристрастия в «еллинских странах», а затем и в



«О происхождении табака». Печать, начало XX в. Частная книжная коллекция, Усть-Цилемский р-н



Рукопись «Стих о питии хмельном», с. Трусово, начало XX в. Из фондов Отдела редкой книги Научной библиотеки СыктГУ; Усть-Цилемское собрание

России. Встречаются и поучительные сочинения о пьянстве (Стих о хмельном питии, О страшном отмщении трех блудниц пьяниц и др.).

Особый интерес представляют рассказы о библейских персонажах и христианских святых, например об Иосифе Прекрасном и об Алексее Человете Божьем, а также рассказы об Иуде-предателе. Можно полагать, что в основе одного из повествований об Иуде лежит «Сказание Иеронима о Иуде предателе», входящее, наряду с Повестью о папе Григории и Повестью об Андрее Критском, в группу повестей о кровосмесителе.

Популярными среди современных староверов остаются также рас-

сказы эсхатологического характера. Наступление последних времен они связывают с различными проявлениями Антихриста: пожар, плата за воду, воздух и т.п., войны, научно-технический прогресс и т.д.

В настоящей публикации представлена подборка текстов из аудиозаписей 2007—2008 гг. (собиратели А.И. Васкул, В.В. Головин, Ю.Н. Ильина, Т.С. Канева, Е.В. Колесниченко, Е.В. Прокуратова). Все материалы хранятся в Фольклорном архиве СыктГУ.

Примечания

¹ О поездках в этот район после 2000 г. см.: Канева Т.С., Филиппова В.В.,

Шевченко Е.А. Фольклорные экспедиции Сыктывкарского государственного университета (2000-е гг.) // Русский фольклор: Исследования и материалы. Т. 33. СПб., 2008. С. 507—509; см. также: Научно-практический семинар «Итоги фольклорного года — 2006» в Сыктывкаре // ЖС. 2006. № 2. С. 63—64.

² См.: Волкова Т.Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С. 75—95.

Т.С. КАНЕВА, канд. филол. наук;
Е.В. ПРОКУРАТОВА,
канд. филол. наук;
Сыктывкарский гос. ун-т

РАССКАЗЫ ЦИЛЕМСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

1. Свержение демонов с неба

[Черти, вы говорите, везде живут?] Везде. Вот в Псалтыри написано было у бабки. Рассорились... Господи да Демон рассорились <...>. На небе тоже черти-ти жили... Там вот забыль¹ ли нарочно в Псалтыри было написано, дак они... Бог их свёржил там с этого... с неба-та. Они полетели на землю, дак вот какой куды: какой на воду пал — дак там в воды живёт, какой на землю пал, какой на байну, какой на дом, какой куды пал — тот там и живёт. Бабка у меня еще читала, дак это место рассказывала [1].

2. Наказание рябчика

Рочевски² — рябы, круто говорят. <...> Быстро говорят, дак рябы. [Как это: быстро говорят — и рябы?] Не знаю, ряб [рябчик] ведь спёрхнется, дак... [много шума]. <...> Господь-от грит: «Был, — грит, — ряб, ты с корову, будешь с кулак». Он полетел, ряб, Господь испугался дак. <...> Был, грит, ряб с корову, а будешь с кулак. Он маленькой. Дак ишь, у каждой... у этого... пеструхи и у этого, у... как тебе... у чухаря и всё возле оленя-то³ есть белое мяско, дак он им всем поделил мяско-то с ряба-то, Господь. [За что так Господь его маленьким сделал?] Дак испугался дак. Ряб полетел, а Господь испугался, и всё. [Вы это слышали или читали?] Слышала. [От кого?] От отца да от дедка. <...> Раз шёл Господь, испугался — ряб полетел, и сказал, что, грит, я мяско всех поделию по-маленьки, бело мяско, кажного... [То есть отдал глухарю и пеструхе?] Да, глухарю, пеструхе, и косачи — у всех мяско... бело мяско есть [2].

3. Об Алексее Человете Божьем

Ну дак чё он, Алексей Чоловец Божий, я его не видала. Он был, ушёл из дому, дак ходил где ли да и всё, так же ну бросил и родителей бросил, а потом пришёл к им, они его не признали.

Он так у их жил-жил и умер, они отходами его кормили, не признали его дак. [А куда он ушел от них?] Ходил где ли, не знаю, где он был, в кельи где ли жил, бат, в лесу ли. Есть стих большой про его. [Не помните вы?] Нет, нет, я забыла уж. <...> Он дак у родителей умер, пришёл, дак жена дома была. Они его никто не признали дак. Он высох, в лесу жил, в каких ли избушках-келейках дак, без еды дак, чё ли травками да чем он питался да. Пришёл, они его не признали, какой ли пришёл бродяга да и всё, так жил у их в отдельной комнатке. Потом умер, дак себе на грудь написал письмо им. Он до того писал к им письмо, дак они не признали его, врань, говорят, каку ли написал, что его нету живого. Он был, он дома и умер. Это Алексей Чоловец Божий, так называли его, он всё вынес, перенёс и домой пришёл и умер дома. И дома не признавали его. Когда умер, тогда узнали, письмо написал дак. Опять на грудь себе положил дак. Кто знат-то, мы ведь там не были, ничё не знам. [А в лесу-то он что делал, в келье-то, куда ушел?] Дак ушёл спасаться, дак ушёл да и всё, ушёл. Уйду я в лес да и жить там буду, докуль могу — живу да и всё. Ходят, бат, уходили раньше всё [3].

4. Об Иосифе Прекрасном

Про Осипа. <...> Он был от первого брака, ли как он в общем. Нет, он был самый последний, а два брата было старших. И вот они татарину его продали. Он плакал у матери на могилы: «Мать моя Рахелия, отверни гроб, возьми меня, возьми меня, сына Осипа». А братья его продали. В общем, тоже хлеб поехали, не было, урожайность тоже плоха была, хлеб закупать поехали, и они это там продали его. Он очень сны разгадывал хорошо, знал в общем, сны хорошо разгадывал и он эти... <...> А тот, какой ле богатый очень был, и говорит: «Кто бы мне разгадал сны?» Сны ему при-

снились в общем-то какие-то такие. А они говорят: «У нас брат есть, в общем; дай нам деньги, дак мы его тебе продадим». <...> И они ему сказали, что: «Ты... мы тебя запродали вот тому, там жить будешь хорошо. Мы этому брату это... этому человеку и запродали тебя». И вот он у могилы-то у матери плачет, что: «Мать моя Рахелия, отверни гроб, возьми меня, возьми меня, сына Осипа. Продали меня твои дети, твои дети, мои братья». Ага, и вот. И они его увезли к ему. А у него [у того, кому продали] была жена молода, красива очень, и она его [Иосифа] полюбила и стала к нему, вот где как выкараулит и чё, ему приставать стала. И он никак, отвергал, ак он это, а он отвергал всё ей. И потом он, где-то опять его поймала, а потом сказала, что: «Он меня ловит, меня насиловать хочет». Дак чё, его заковали — в общем, посадили в темницу. Ну тут прирёвновал, а она всё как наоборот на его свалила, а сама всё это хотела делать-то. Хотела мужа извести, муж-то был старый, но потом она... Приснился опять ему сон очень какой-то такой долгой, что: «Надо сон мой разгадать, чё-то он мне сон такой». Она же его и подсказала, говорит: «У ты там разгадывает сны-то, — говорит, — сидит уж в темнице столько лет». Его выпустили оттуда, и он сказал, что вот будет сейчас три года, говорит, надо пуше сеять, три года будет этих, три толстых волá, быка приснилось, а потом опять только кости да кожа — таки быки опять приснились. И вот он это говорит: «Это три года будет урожайных, — говорит, — надо сеять больше». <...> Тут сеяли всё, в общем, а потом три года были урожайные. Гли, насеялись все, эти семена-ти все засеяли — неурожайно было, и все поехали к ему за хлебом. И потом братья-те приехали, а он уже на свободе был, освобождённый. Братья-ти приехали, так он еще им за так ячменя-от, он-то уже

доверил, тот [хозяин] доверил, что ему уж больше... и он даже им, братьям-то, хлеба-то так насыпал. Уж зла не имел на них. Вот такое-то я слыхала от дедушки-то. Ага. Так оно и не хочешь, а поверишь, да? Может, и правда было. [Дедушка Степан Михайлович Носов пел стих об Алексее] [4].

5. Об Иуде-предателе

А и человеку судьба наречена еще при зачатии. Вот. Слыхали — нет вы? И это и по телевизору говорили, и у нас книга есть, не у меня, я отдала эту книгу Февронье, сестры своей, у Трусовых она живет. Дак приснился одной женщине сон, что у нас родится чадо, дак на пагубу всему роду. Она стала мужу говорить, а муж говорит: «Пустошная ты баба». А она и говорит: «Я и правду зачну, — говорит, — вправду зачну». И она на самом деле в тот день забеременела. У их родился парень, и они не знают, чё с ним делать, дак в ковшевец запечатали да в море опустили. Ну, этот ковшевец носило и где ле к берегу прибило. А царевна пошла погулять и увидела ковшевец и там чадо. У ей детей не было. Она и взяла этого и сказала, что она родила. Родила, и тут ей праздник справили и как родины <...> Ну и стал у них этот парень расти. Потом она своёго родила. Своёго родила, и они стали два парня расти, и он стал ихнего все обижать. Они стали говорить, что вот так и так, что <...> не ихний этот. И они как играли — не играли, он ихного-то убил. Ну и убил, и тогда ему тут не житьё, он и ушёл в друго место. И пришёл в то место-то, где он был, из какого места-то там он был, где у его родители, дак он с того места пришёл. И поступил, я не знаю, не помню, к кому он, токо не к Пилату ли чё ли он поступил. Ну не помню точно. Стал опять уходить и у отца-то у своёго-то из саду яблоки воровать. А хозяин-от говорит: какие вкусные яблоки, я, говорит, бы всё бы кушал, всё бы кушал. Он всё стал ходить воровать. А отец — яблоки тереют, дак стал караулить ходить. И один раз он-от пришёл, отец-от караулил он, и они тут и розодрались. Он и как... они дрались — не дрались, он отца-то ихного-то, своёго-то, тоже убил. Убил. Ну и... А в саду оказался мёртвый — ведь не знают, кто убил. Похоронили. А потом... <...> стал его, бат, не тот, не хозяин-от, направить своей-то мати, на свою-то матерь [в] принять, ну как женится. Их... Они и поженились. Ну и они тут живут долго ли, коротко ли, не знаю, не написано. И мати-то — лягут, станут спать ложиться, она всё дышит, всё дышит. Он говорит: «Чё ты всё вздыхаешь?» А она говорит: «У меня, — говорит, — мужа убили, чадо было — в море опустили». А он, этот, знат, что его в море-то опустили. Ну они тут и узнали, что они <...> сын да мати живут. Он тог-

ды и ушёл, в апостолы-те это ушёл к этому... В апостолы-те ушёл опять. Он как у Бога был уж апостолом. Дак вот тут он опять Иисуса-то Христа и продал, вот на пагубу и есть, родился он. Иисуса Христа вот он опять продал. Дак там в лицах-то она, книга-то ешо, там всё есть нарисовано и всё. <...> Это читала я. Там... как Иисуса... так и называется — «Страсти»: как Иисуса продавали, как тут его Июда продавал, а после Июда повесился [5].

6. О вере в Бога и грехах

Я с таткой покойным говорю, говорю: «Татка, дак Бог-от есть — нет? Бат, нету?» А он, покойный, говорит: «А знаешь что: хошь не по Бозе, дак не на Бозе. Не говори так». А нынче понимаю, что он как есть. Я, бывает, вот сама шью, в машину никак не могу иглу вложить: «Восподи, пособи ты мне как ле!» — Вложу! Не знаю, или вот пошто или вот ничё не понимаю. Вот часто так. <...> Не по Бозе, дак не на Бозе — по Богу не говори, дак на Бога тоже не говори, если уж не веришь дак [6].

7. Грех-от, говорят, не в рот идёт, а из рота. Рыбку, говорят, ешь, да рыбака не ешь — рыбку ешь хошь, а рыбака не осуждай. Вот тебе и всё [6].

8. Это уж я здесь [жила], уж больши у меня дети были, дети больши. Одна тётка зашла: «У тебя по дровенику ящерица идет». Я и выбежала, ящерицу, и вицу сломила и вицей защемила, ей не убивала. Вот всё говорят: ящерицу высушить надо. Повесила. А потом в тот день — это примета, хошь не примета — у меня сын с лошади пал и убили. И больше я ни одну животну никогда не убивала нигде и старалась как можно стороной обойти. [Зачем ящерицу сушить?] А не знаю, чё ле говорят: ящерица грехов много сымат. <...> Я заткнула в дерево, да там она сама весилась, высохла да, нукуды я не брала ей. <...> Всё говорят, что ящерицу защемишь да высушишь, дак грехи сымат, ящерица — я такую приметку у старух слыхала. Не знаю, много ли, каки грехи [7].

9. О чае, табаке, картофеле

Чай для чего запрещали, что когда веры менялись, дак Господа Бога убили, жиды в общем назывались, это в общем чёрные люди. Жиды убили Господа Бога, дак Бог так сделал, что весь мир поваял, нигде никакого растения не стало, нигде никакого растения не было, всё поваяло, всё помёркло, всё тёмно стало, а чай один расцвёл, чай цветы спустил. Дак вот чай цветы спустил, так считается: этот чай идёт против Бога. Весь мир погиб, а он один только расцветает, против Бога идёт. Вот так и запрещали чай пить. [8].

10. [Некоторые старообрядцы пили чай, считая это] за славу Божью как, ну можно попить чай и сказать, что: «Слава

Богу» — и говорили, что это тоже за выть почитится. <...> У нас вот, например, Аверьян Алексеевич, он говорит: «Я всегда если за выть, ну как, ну не так, чтобы для роскоши пить чай, что вот я полью и поразговариваю. А вот помолятся Богу, вскипятят чай и седут чай пьют, молчат, не разговаривают, потом перекрестятся и помолятся Богу и считают, что это не грех. Я кушал, я, грит, славу Божью имел. Слава Богу! Слава Богу!» <...> [А курить можно?] Нет, нет, это запрещалось курить. Ну, курят, бат, нынче не разбираются. [Почему запрещалось?] Грех. [А почему?] Вредно. [Только вредно?] Вредно дак ведь... Не знаю, почему-то... Раньше, в ранешны времена, я вот помню ещё те времена, у нас в деревне, вот в Трусовской деревне, вообще курящих не было много людей, не знаю, редко уж кто курил, не знаю. Вот ижемыцы приезжали да чё да, с Ижмы² дак когда, дак вот таки [приезжие] курили, а такие [местные] не курили. У меня отец, например, не курил, я здесь пришла — свёкор не курил, деверь не курил, муж тоже у меня не курил [9].

11. Это не еда, это роскошь — чай. Когда Господа Бога на распятие повели — ска... стары рассказывали, в книгах же, бат, где ле писано, в старых-то там, а... — все травы поклонились, ибо как повяли, а чай расцвёл. Вот за это чай проклят двенадцать раз. <...> Я сама читала <...> Табак грех тоже — легче, чем чай. [10].

12. [О курении:] Грех страшный. У меня отец говорил, что кто с горы на гору перенесёт табачину, и то, говорит, неотмолимый грех, а не только курить [11].

13. Табак произошёл — кака-то была блудница женщина, ну и она умерла, ей захоронили, ну и потом пошли, чё-то раскопали эту женщину, а у ей меж ногами выросла трава. Вот эту траву все рвали, носили, в садах ростили, и от этой травы, как понохают, все пьяны делаются. Вот откуда он произошёл. Чё-то говорят, его привезли из Италии ли из Индии, не знаю а. Ак вот тут они нашли, что вот трава-то выросла где, у блудницы [12].

14. А табак — дак это, конечно, всё ложь — блудная женщина умерла, и у ней оттуда табак вырос, вот так нас запугивали. <...> Так табак вырос у неё из одного там места. Но вы догадываетесь, откуда вырос? Ну пьяющая, гуляющая. Вот так нас запугивали, что табак оттуда. Но я шестьдесят годов курю, я не послушал, не поверил этому, шестьдесят годов курю, так. [А чай почему вредно пить?] Я говорю: Христа распяли, все травы повяли, один чай только расцвёл, вот так по религии-то. Ну конечно, это тоже неправда. [Это вас дед так запугивал?] Не дед, а бабки больше да еще. [А картошку ел у вас дед?] Вот я даже не

знаю. Даже, может быть, не ел. [А почему?] А вот картошка выросла от собачьего яйца... Но тётка у меня была, у матери сестра в Нарьян-Маре, Акулина которая, та не ела картошку, грехом считала. Но они, конечно, были совершенно безграмотные, так ни одного класса ни у кого образования не было [13].

15. Курить, говорили, грешно, а чай еще грешнѣ того пить, а кофе — тот уж трижды проклят [14].

16. О запрете на купание

А раньше ведь купаться не велели <...> Выше колена купаться — ангел Господень не хранит, говорят. [Выше колена нельзя?] Да, с мала так учили нас. <...> Вот кресты в рот запахам, так, выкупаимсе и... <...> Чтобы не потерять крест, купаться ведь нагой будешь дак. <...> [Когда начинали купаться, ничего не приговаривали?] Ничѣ я не помню. «Восподи, благослови», — скажем да и всё [15].

17. О последних временах

[Ничего староверы не говорили про страшные времена, которые наступят, про конец света?] Десятки раз говорили, и письма ходили. И к нам там и везде эти, конец света. Отец у нас так говорил. Это, конечно, дедко Архип говорил. Дедко Архип был очень грамотный по старой веры <...> ...Он учился на Мезени три месяца и освоил грамоту старую, старославянскую, ну как эту грамоту церковную, и светскую грамоту освоил, за три месяца. И читал, и писал. Вот до того был... памятный очень был. У старика у какого-то учился. <...> Отец говорил, что при последнем времени будет жизнь откупная. А вот я уже сейчас немножко поговариваю, что сейчас за всё плати, плати, плати. Мы уже не привыкли платить, были при советской-то власти налоги да всякие. А сейчас за всё надо платить, да за всё, только что за воздух да за воду ещё не платим, да за ягоды в лесу, везде поговаривают, что будете платить скоро, за ягоды да грибы. А больше за всё надо платить. По реке проехал — плати, на мотоцикле, на машине проехал — плати, везде. Вот, говорят, что это при последнем времени жизнь будет откупная. Это дед Архип говорил. И дед Архип же говорил, что при последнем времени пройдёт огонь с востока на запад да и всё сожгѣт, останется одна треть населения только, одна треть, и те будут завидовать тем, кто умерли. Да. Что умерли, дак не мучаются, а те остались, одна треть, дак только мучаются, жить будут. Так будет. Вот это дед Архип предсказывал. Еще он предсказывал, что люди будут по воздуху летать. Да, над им смеялись все: чѣйно, говорят, у людей крылья вырастут ли чѣ, по воздуху будут летать? Однако же люди летают давно уже по воздуху, и никаких крыльев не надо. Да. Ещё он предсказывал, что в каждом доме будет змей

шипеть. Да, а появились самовары. Вот, говорят, это самовар это шипит, шумит, это, наверное, и есть змей. А он говорит: нет, это котел особого устройства. Да, это не то. А вот когда появились тарелки в каждом углу — радио, вот это уже змей точно, шипит. Он предсказатель был, он философ был по натуре, философ. [А где он эти предсказания-то брал, в книгах читал?] Я не знаю, книги или сам доходил. Скорее всего... книги-ти какие? Он ведь церковные книги читал. Там ведь это едва ли пишется, а скорее всего, он сам доходил, своим умом. Он по натуре философ был, его Архип-чудак и звали в деревне-то. Потому что всё то, что будет, он предсказывал [11].

18. Придѣшь, она [мать] там сядет, к нам на печь, и читает книжку. У-у, как так вот будет всё. Отец тоже говорил: будет ещё, будет, жизнь будет. Вся предсказана она, эта жизнь была. Она так должна и быть. И будѣт. Он и говорил: будут, сойдутся два коня ещё — красный и белый, но, говорит, всё же красный победит ещё [16].

19. [Е.В.:] У нас бабушка говорила: всемирная война потом будет. Все будут воевать, а женщины пойдут. Мужики все выумирают, а останутся одни женщины, и женщины пойдут по медвежьему следу и скажут, будут спорить: «Здесь мой муж ходил», друга скажет: «Здесь мой муж ходил, нет». А сейчас как мужики мрут, скоро останется бабье царство. Говорили. У нас бабушка Анисья была, вот которая засельщица, я помню, она говорила: будет так время — все народ вымрут. А сейчас к тому идет: СПИД, всяки болезни. Вымрут и из семи городов будут съезжаться в один, и потом начнѣтся новая жизнь, кто останутся. Вот бабушка, прабабушка вот так говорила. Это я хорошо помню. [А.В.:] У нас здесь сорок пять вот вдов, в этой, как, в деревне. Мужики в основном вот, даже я с сорокового году, моѣ поколение почти все мужики выумирали. <...> [Е.В.:] Так вот они вот будут спорить, что: «Это мой мужик ходил. Это мой муж ходил. Это мой муж ходил. Будут вот, одни женщины останутся. [А вот почему именно по медвежьему следу? Медведь — это человек что ли?] Медведь — да, медведь человекообразный, он может на одних лапах задних ходить, на одних. У его ведь лапы таки же, как у человека, таки [17; 18].

20. Нам это родители — мы ещё малы были — говорили, что: нас-то... мы-то, бат, проживѣм, бат, а вас-то по самой середке застанет. Да, уж мы прожили дак. [А что тогда будет, что говорили?] Что всё сгорит, говорят. [Всѣ сгорит?] Да, всё сгорит, говорит. Бросят каку ле бомбу, и всё сгорит. Немало нынче взрывают [19].

21. По дорогам одежда валяется будет, никому не надо. [Кто так говорил?] Этот говорил — был здесь один грамот-

ный, Ефимко-писарь его звали. <...> При последнем времени, говорит, эти управлять будут, аки младенцы, ничѣ, говорит, не понимают [20].

Примечания

- ¹ *Забьль* — на самом деле, правда.
- ² Жители д. Рочево.
- ³ *Олень* — грудная кость птицы.
- ⁴ *Почитаться за выть* — считаться за еду.
- ⁵ Ближайший к Усть-Цилемскому Ижемский район с коренным коми православным населением.

Список информантов

1. Анна Карповна Осташова, 1931 г.р., урож. д. Карпушовки, живет в д. Рочево.
2. Февруса Федоровна Ермолина, 1927 г.р., с. Трусово.
3. Агафья Кондратьевна Рочева, 1918 г.р., урож. д. Филиппово, живет в д. Рочево.
4. Анна Андреевна Дуркина, 1934 г.р., с. Трусово.
5. Мария Ивановна Носова, 1925 г.р., д. Филиппово
6. Апполинария Никитична Рочева, 1925 г.р., с. Трусово.
7. Агафья Васильевна Чупрова, 1926 г.р., урож. с. Трусово, живет в д. Филиппово.
8. Аким Алексеевич Чупров, 1927 г.р., д. Филиппово.
9. Марфа Петровна Рочева, 1933 г.р., урож. с. Трусово, живет в д. Рочево.
10. Ксения Федуловна Дуркина, 1935 г.р., с. Трусово.
11. Мин Степанович Бобрецов, 1937 г.р., с. Трусово.
12. Марфа Елисеевна Дуркина, 1933 г.р., урож. д. Филипповской, живет в с. Трусово.
13. Маркел Иванович Дуркин, 1929 г.р., с. Трусово.
14. Марфа Ананьевна Дуркина, 1934 г.р., с. Трусово.
15. Татьяна Ивановна Носова, 1920 г.р., урож. д. Филиппово, живет в с. Трусово.
16. Ирина Яковлевна Бобрецова, 1929 г.р., д. Филиппово.
17. Евдокия Викуловна Бобрецова, 1928 г.р., урож. д. Нонбург, живет в с. Трусово.
18. Агафья Васильевна Бобрецова, 1940 г.р., урож. д. Савино, живет в с. Трусово.
19. Февронья Ивановна Чупрова, 1929 г.р., урож. д. Филиппово, живет в с. Трусово.
20. Екатерина Илларионовна Чупрова, 1918 г.р., урож. д. Кривокежской, живет в с. Трусово.

Публикация Ю.Н. ИЛЬИНОЙ,
канд. филол. наук,
Т.С. КАНЕВОЙ,
канд. филол. наук,
Е.В. ПРОКУРАТОВОЙ,
канд. филол. наук;
Сыктывкарский гос. ун-т

Обзор диска, посвященного К.В.Чистову

26—28 ноября 2009 г. в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) прошла конференция «Фольклор и этнография», посвященная 90-летию со дня рождения выдающегося фольклориста и этнографа, члена-корреспондента РАН Кирилла Васильевича Чистова (20.11.1919—29.10.2007). Петербург собрал специалистов по народной культуре из Англии, Израиля, Литвы, Украины, Финляндии, из российских городов Апатиты, Вологда, Москва, Новосибирск, Петрозаводск, Ростов-на-Дону, Сыктывкар, Томск, Уфа, а также из различных научных учреждений северной столицы. Диапазон тем докладов был очень широким: от социально-утопических легенд и причитаний, которыми так много и плодотворно занимался К.В. Чистов, до анекдотов в Интернете; от осмысления соотношения фольклора и этнографии, фольклористики и этнографии, до вопросов отражения в современной художественной литературе фольклорно-этнографических образов; от проблем колонизации Русского Севера до представления проекта биобиблиографического словаря «Русские фольклористы».

К открытию конференции был выпущен DVD-диск «Кирилл Васильевич Чистов (1919—2007). К 90-летию со дня рождения» (руководитель проекта — Ю.К. Чистов; участники — сотрудники МАЭ М.А. Ильина, М.А. Рубцова, А.К. Салмин, Е.Б. Толмачева, Е.Б. Чистова, Т.Б. Щепанская, а также сотрудники факультета филологии и искусств Санкт-Петербургского университета С.Б. Адоньева, Л.В. Еремин и А.С. Каретникова). Содержание диска весьма разнообразно. Здесь представлены следующие страницы: «Биография», «Статьи о К.В. Чистове», «Библиография», «Монографии», «Архив документов», «Фотоархив», «Аудиоархив», «Видеоархив», «Воспоминания», «Поэзия».

На странице «Биография» дана хронологическая канва жизни ученого, пожалуй впервые восстановленная в такой полноте сухим языком фактов. Учеба в 1-й единой трудовой школе г. Детское (бывшее Царское) Село (1927—1937), посещение занятий в Детском литературном университете С.Я. Маршак (1935—1937), филологический факультет Ленинградского государственного университета и первые экспедиции (1937—1941), война, карельский период жизни (1947—1961), заведывание Отделом этнографии восточных славян в Институте этнографии АН СССР (1961—1990), участие в Съездах славистов, в Международных конгрессах антропологических и этнографических наук, в работе редколлегий отечествен-

ных и зарубежных журналов, членство в различных иностранных научных обществах — все узловые моменты биографии К.В. Чистова, извлеченные из документов, нашли отражение на этой странице диска.

Однако следует сказать, что биография ученого еще, по-видимому, долго будет поворачиваться к нам неожиданными сторонами и уточняться и детализироваться. Так, в рецензируемом диске указано, что с 1947 по 1951 г. К.В. Чистов работал младшим научным сотрудником Сектора литературы и народного творчества Института языка, литературы и истории Карело-Финской базы АН СССР. Из доклада же «Карелия стала второй моей родиной» В.П. Кузнецовой и С.М. Лойтер (Петрозаводск), прозвучавшего на конференции, вытекает, что в сентябре 1947 г. К.В. Чистов был приглашен на должность исполняющего обязанности заведующего Сектором и оставался в этой должности до декабря 1948 г., когда в Петрозаводске набрала обороты позорная кампания «борьбы с безродными космополитами». Как сообщили В.П. Кузнецова и С.М. Лойтер, в Институте было проведено открытое партийное собрание, которое отметило «серьезные недостатки» в работе Сектора литературы и народного творчества. В постановлении собрания говорилось: «В результате забвения ленинско-сталинского учения о партийности идеологии Сектор литературы не только не вел борьбы против антимарксистской реакционной теории об отмирании фольклора в советских условиях, но и сам находился на этих антинаучных позициях, не только не вел борьбы против формалистического направления в фольклористике, но и сам исходил из его порочной метафизической идеологии <...> Под влиянием представителей эстетско-формалистической школы проф. Азадовского молодые научные кадры фольклористов Института воспитывались в духе формализма и преклонения перед застывшими традициями устного народного творчества. Все внимание молодых научных работников Института было направлено на чисто формальную сторону устного народного творчества, на изучение жанровых и других второстепенных особенностей произведений. Экспедиции по сбору фольклора, как правило, преследовали цель записи только причитаний, былин и обрядовых песен».

И далее в этом выразительном документе читаем: «Возглавлявший до ноября месяца 1948 г. работу сектора литературы т. Чистов не преодолел недостатков в работе Сектора литературы. Вместо коренной перестройки работы Сектора и мобилизации сотрудников на выполнение плана т. Чистов по примеру своего предшественника т. Мелетинского предпринимал попытки комплектования Сектора неподходящими для работы по национальной литературе и националь-

ному фольклору работниками, как то Шнеерсон, Элиашберг и др., и ставил успешную работу Сектора в зависимость от наличия в штате Сектора именно этих работников»¹. Дальнейший сценарий событий был предрешиен: Кирилл Васильевич был отстранен от должности заведующего. После этого фольклорист несколько лет проработал младшим научным сотрудником, пока в 1956 г. опять не возглавил Сектор.

Страница «Статьи о К.В. Чистове» на рецензируемом диске содержит ряд работ, посвященных ученому, опубликованных в разные годы в разных изданиях: статья «К.В. Чистову — 75 лет» Т.А. Бернштам и Е.М. Мелетинского (журнал «Кунсткамера: Этнографические тетради», 1994); связанные с 85-летним юбилеем исследователя статьи «Юбилей счастливого человека» Т.Г. Ивановой («Живая старина», 2004) и «Мастер и традиция» Т.А. Бернштам («Курьер Петровской Кунсткамеры», 2004), а также заметки В. Кислякова, В. Баевского, Т. Ивановой, Б. Кербелите, Р. Кинжалова, С. Нежлюдова, Ю. Новикова, И. Разумовой, напечатанные в петербургском журнале «Антропологический форум», в 2005 г. Здесь же приведено интервью В.А. Тишкова с К.В. Чистовым (сборник «Наука и жизнь. Разговоры с этнографами», 2008). Завершают страницу наряду с некрологами А.К. Байбурина («Антропологический форум») и Т.Г. Ивановой, С.М. Лойтер и В.П. Кузнецовой (карельский журнал «Север») статьи А.А. Чувьурова, Т.Б. Щепанской и Т.Г. Ивановой из рубрики «Памяти К.В. Чистова» в журнале «Живая старина». Все публикации на этой странице (как и на других, отражающих печатную продукцию) представлены в формате pdf, и, таким образом, пользователь диска получает возможность при необходимости дать полноценную библиографическую ссылку на эти работы.

Следующая страница диска — «Библиография» — отсылает читателя к двум прижизненным библиографическим указателям трудов К.В. Чистова, выпущенным в 1995 г. в Москве в серии «Материалы к библиографии ученых. Серия истории» и в 2001 г. Музеем антропологии и этнографии в Петербурге. Последняя книга представлена на диске. Чрезвычайно ценным является «Дополнение к "Библиографическому указателю К.В. Чистова" (2000—2008)», составленное А.К. Салминым. Досадно только, что при редактировании в описание некоторых трудов вкрались ошибки, которые могут дезориентировать пользователя. Так, монография Т.А. Бернштам «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян», где К.В. Чистов был ответственным редактором, описана таким образом, что можно понять, что автором этого исследования является К.В. Чистов, а Т.А. Бернштам выступает редактором. То же произошло и с некоторыми другими книгами.

Самой классической страницей диска является раздел «Монографии», где в полном объеме представлено шесть книг исследователя. Первой размещена монография К.В. Чистова «Народная поэсса И.А. Федосова: Очерк жизни и творчества» (Петрозаводск, 1955), недоступная новым поколениям фольклористов. На странице выложены также книги К.В. Чистова «Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания» (Петрозаводск, 1980) и «Народные традиции и фольклор: Очерки теории» (Л., 1986). Пользователь найдет здесь и монографию «Преодоление рабства. Фольклор и язык "остарбайтеров". 1942—1944» (М., 1998). Из двух редакций знаменитого исследования ученого по социальной утопии составители диска представили книгу «Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)» (СПб., 2003). Последняя из книг — составленный А.С. Архиповой сборник статей К.В. Чистова «Фольклор. Текст. Традиция» (М., 2005), изданный С.Ю. Неклюдовым в серии «Нация и фольклор. Новые исследования. Фольклор».

Особое место на диске занимает раздел «Архив документов». Эта страница предназначена тем, кто не мыслит развития научной мысли в отрыве от людей, которые двигают науку; эта страница для тех, кого одинаково интересуют предмет исследования, само исследование и личность исследователя. На странице помимо кандидатского и докторского дипломов ученого, удостоверения члена-корреспондента АН СССР, членского билета Союза писателей выложены несколько документов пронзительной силы из семейного архива К.В. Чистова, заставляющие в очередной раз осознать, какой тяжкий путь пришлось пройти нашим учителям, чтобы прийти к счастью творческой работы за письменным столом.

Первый документ — это свидетельство о браке Кирилла Васильевича Чистова и Беллы Ефимовны Марголис, заключенном между ними 27 июня 1941 г., на пятый день Великой Отечественной войны. В своих воспоминаниях К.В. Чистов пишет, что предложение ему сделала Белла Ефимовна, рассудив, что в случае его ранения она должна иметь официальное право находиться рядом с ним. Тогда они еще не знали, что им предстояла долгая разлука и мучительное отсутствие всяческих сведений друг о друге. К.В. Чистов — и это известно близким ему людям — воевал в партизанском отряде на территории Ленинградской области, во время выполнения задания (без оружия) он попал в плен, вместе с другими пленными использовался немцами на различных работах, пребывая в разных регионах оккупированной территории нашей страны. 10 января 1943 г. К.В. Чистову удалось передать одной из местных девушек (Нине) письмо, адресо-

ванное в Баку, где проживали родные его жены. На детскосельский адрес он не надеялся. Через много-много месяцев, когда местность, где проживала Нина, была уже освобождена Красной армией, та отравила письмо в Баку. Этот необычный документ — письмо из плена — каждый, кто откроет диск, может видеть в отсканированном виде, а также в печатном варианте. «Дорогие мои! — писал К.В. Чистов. — Пользуюсь внезапно представившейся возможностью подать о себе известие, горячо верю, что письмо мое дойдет. Вот уже скоро полтора года, как я в немецком плену. Как это случилось и что я пережил с 17 августа 1941 г. (последняя встреча с Белкой в Ленинграде), расскажу "когда-нибудь". Скажу только — жив и здоров, самочувствие отличное. Если у вас есть еще связь с Беллой, передайте ей, что во мне она может быть абсолютно уверена, не изменился ни на йоту ни в каком отношении, передайте ей, чтобы она берегла себя ради будущего и еще — крепкий поцелуй». После того как Нина отослала письмо К.В. Чистова в Баку, уже в сентябре 1943 г., у нее (и ее родственницы В. Фурсовой) завязалась переписка с Б.Е. Чистовой и Верой Ивановной Чистовой, матерью Кирилла Васильевича. Данные письма также представлены на диске. «Дорогая моя Белла Ефимовна! — писала Нина 27 сентября 1943 г. — Как я понимаю Вас и верю, что трудно Вам очень и тяжело жить в неведении о Кирилле (Вы простите, что я без отчества, но не знаю как). Вам тяжело, но Вы должны крепиться, должны надеяться на встречу с ним. Он умереть не должен. Такие сыны родины, как Кирилл, — не умирают, а живут, чтобы делать хорошее дело». К.В. Чистов в 1944 г., находясь в Белоруссии в Могилевской области, бежал из плена, присоединился к партизанскому отряду, а затем стал рядовым Красной армии.

Судьба ученого прочитывается также в его наградах, представленных на этой же странице диска. Первые награды К.В. Чистова — это медали «За победу над Германией в Великой Отечественной войне. 1941—1945 гг.» (25 февраля 1946 г.) и «За боевые заслуги» (17 ноября 1947 г.). Через много лет, ему, бывшему рядовому Красной армии, пережившему фашистский плен, правительство ФРГ вручит одну из высших наград своей страны — «За заслуги перед Федеративной Республикой Германии» (2000). Эта награда является признанием его вклада в укрепление связей между российской и немецкой гуманитарной наукой. Свидетельства этого вклада можно найти в библиографическом списке трудов ученого.

Страница «Фотоархив», традиционная для дисков разной тематики, в данном случае оказывается еще одним вариантом летописи жизни К.В. Чистова. Первый раздел здесь назван «Учителя и коллеги». К нашему времени, к сожалению, оста-

лось уже не так много ученых, которые могут сказать, что их учителями были С.Я. Маршак, М.К. Азадовский, В.Я. Пропп, Б.М. Эйхенбаум и др. Большинство из нас является учениками следующего поколения гуманитариев — поколения, к которому принадлежали сам К.В. Чистов и его друзья Е.М. Мелетинский, Л.А. Дмитриев, В.И. Малышев. Вот уж поистине убеждаешься в мудрости русских пословиц: «Скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты». Всем известно, что трое последних, как и сам К.В. Чистов, принадлежат к тем гуманитариям, которые на протяжении многих десятилетий — десятилетий непростых, отмеченных и безумной «антикомпаративистской кампанией» конца 1940-х гг., и гнетом тоталитарной идеологии брежневских времен, — задавали научному сообществу высочайший уровень порядочности; соответствовать ему стремились все, для кого наука важнее карьеры. Друзья Кирилла Васильевича ушли из жизни раньше его самого, и он, верный дружбе, оставил о них воспоминания.

Далее фотографии располагаются в хронологическом порядке. Раздел «1919—1947. Детское Село, университет, война» дает нам возможность увидеть того К.В. Чистова, которого никто из нас никогда не знал: в школьные годы (1932), во время войны (1944). На семейных фотографиях фольклориста можно увидеть рядом с любимой женой Беллой Ефимовной и сыновьями Ефимом и Юрием. Фотографии петрозаводского периода (1947—1961) представляют нам его карельские экспедиции. Группа фотографий 1962—1980 гг. отражает ленинградский период жизни ученого, когда его исследования уже получили международное признание: на советско-венгерском симпозиуме в Будапеште (1970), на VII Международном съезде славистов в Кракове (1973), на конференциях в Чехословакии (1976), Шотландии (1979), Финляндии (1980) и т.д. Среди фотографий 1981—1991 гг. обращает на себя внимание серия снимков, сделанных во время празднования в Петрозаводске и Кузаранде 150-летия со дня рождения выдающейся плакальщицы Ирины Андреевны Федосовой, творчеству которой исследователь посвятил свою кандидатскую диссертацию. На диске представлены и фотографии последних лет жизни К.В. Чистова (1992—2007).

Страница «Аудиоархив» содержит около 80 минут голоса К.В. Чистова. Здесь представлены фрагменты двух радиопередач, автором и ведущим которых был петрозаводский журналист радио «Карелия» Н.Г. Исаев. В первом фрагменте — из радиопередачи «Заповедное слово. День Заонежья-97 на Юсовой Горе» — К.В. Чистов говорит о И.А. Федосовой. Вторая радиопередача была сделана Н.Г. Исаевым в 1999 г. к 80-летию юбилею ученого — «Имя на-

всегда. К.В. Чистов, член-корреспондент РАН». Здесь К.В. Чистов рассказывает о своих родителях, о детских годах в Царском Селе и об учебе в Ленинградском университете, о солдатском пути в годы Великой Отечественной войны, о жене и верном друге Б.Е. Чистовой, о работе в Петрозаводске, о нравственности в науке. Данные звукозаписи в 2006 г. были положены в основу первых глав книги воспоминаний ученого «Забывать и стыдиться нечего...», в подготовке которой нам посчастливилось участвовать. Сама книга в формате pdf составила содержание еще одной страницы диска — «Воспоминания».

Важное место на диске занимает страница «Видеоархив», которая содержит около 40 минут видеоматериалов, связанных с К.В. Чистовым. Первая видеозапись принадлежит ученице К.В. Чистова кандидату исторических наук, сотруднику Кунсткамеры Т.Б. Щепанской. В мае 2002 г. в рамках преподавания студентам Петербургского университета она записала в доме Кирилла Васильевича его размышления о фольклористике. Вторая видеозапись сделана профессионалами. Это телепередача из задуманного телерадиокомпанией «Петербург — Пятый канал» цикла «Умные ученые» (автор и ведущий Аркадий Соснов; 2003 г.). В своем рабочем кабинете, стены которого заставлены бесконечными книжными стеллажами, К.В. Чистов рассказывает о Федосовой, о сказке и ее международном характере, читает стихи. А о нем самом говорят его ученики и коллеги: Т.А. Бернштам — о его удивительной способности уметь учиться у своих учеников; В.А. Тишков — о его умении без громких заявлений твердо отстаивать свою точку зрения на различные вопросы научной и общественной жизни.

Диск завершается страницей «Поэзия». Здесь представлена книга стихов ученого «Осенний полдень» (2004), включающая стихи военных лет, позднюю лирику, переводы из Рильке. Строка стихотворения «Вечер вдвоем», посвященного Белле Ефимовне Чистовой, кстати, была выбрана им в качестве заглавия для книги воспоминаний «Забывать и стыдиться нечего...». О Чистове-поэте знают очень немногие из нашего фольклористического сообщества. Книга «Осенний полдень» вышла маленьким тиражом и распространялась только в кругу близких ученому людей. Теперь с этой стороны духовной жизни выдающегося исследователя народной культуры могут познакомиться и пользователи DVD-диска «Кирилл Васильевич Чистов».

Рецензируемый диск, мы уверены, заинтересует самый широкий круг специалистов по фольклору и этнографии. Те, кто не имеет на полке своей личной библиотеки некоторых научных книг ученого, оценят возможность комфортной работы с основными его исследовани-

ями. Тех, кто знал фольклориста лично, привлечет прежде всего мемориальная часть диска. Особая радость знакомства с диском ждет тех, для кого имя Кирилла Васильевича — это исключительно только имя далекого классика отечественной гуманитарной мысли: диск позволяет им узнать Чистова-человека.

Примечания

¹ Приносим глубокую благодарность авторам доклада, предоставившим нам данную выписку из Постановления открытого партийного собрания (Научный архив Карельского научного центра РАН, ф. 1, оп. 7, л. 122, л. 7—9).

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

«Простой труженик» этнографии П.В. Иванов и его работы

П.В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / Упорядкування та передмова М.М. Красиков. — Харків: Майдан, 2007. — XLIII, 216, X, 58 с.

Петро Иванов — дослідник Куп'янщини (1837—1931): Біобібліографічний покажчик / Уклад. О.М. Дмитрієва; Наук. ред. М.М. Красиков. — Харків: Крок, 2007. — 104 с.

Для развития восточнославянской этнографии огромное значение имела деятельность собирателей и краеведов рубежа XIX—XX вв., работавших в отдельных регионах Российской империи (Н.А. Ивануцкий, П.С. Ефименко, В.Н. Добровольский, Н.Я. Никифоровский, А.П. Минх, Г.К. Завойко и др.). Их работы, посвященные описанию и изучению локальных народных традиций, сейчас стали классическими, а собранными ими материалами до сих пор активно пользуются современные исследователи. В то же время большая часть этих работ выходила небольшим тиражом в провинциальных издательствах и с тех пор не переиздавалась, что существенно затрудняет доступ к ним.

После распада Советского Союза, когда в обществе вырос интерес к традиционной культуре, многие издательства начали выпускать переиздания дореволюционных работ с фольклорными и этнографическими записями. К сожалению, большинство подобных книг не отличались высоким научным уровнем. Во-первых, наибольшим спросом у читателей пользовались «обобщающие» издания о народных традициях, поэтому активнее всего переиздавались «популярные» сборники таких авторов, как И.П. Сахаров, А.А. Терещенко, М.М. Забы-

лин, морально устаревшие еще в XIX в., в то время как значительно более ценные публикации записей из отдельных регионов переиздавались редко. Во-вторых, большая часть подобных переизданий осуществлялась без помощи специалистов по традиционной культуре. Часто это были просто репринты дореволюционных изданий, в редких случаях издание предваряла краткая вступительная статья, обычно довольно низкого качества.

На фоне подобных работ весьма выигрышно смотрится переиздание классической работы этнографа Петра Васильевича Иванова «Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии» (1907), подготовленное украинским фольклористом М.М. Красиковым. Эта небольшая, но чрезвычайно богатая по материалу книга едва ли нуждается в особом представлении, она хорошо известна всем, кто когда-нибудь занимался изучением украинской народной культуры. Основу работы составляют материалы по народному календарю, структурированные по праздничным датам, однако помимо этнографического материала в книге присутствуют и фольклорные тексты, связанные с тем или иным календарным циклом (колядки, веснянки, пасхальные вирши, купальские песни, песни во время сенокоса и т.д.).

Затрагивая ту или иную тему, автор старается привести все имеющиеся у него сведения, которые ее касаются. Так, например, упоминая о том, что осенью и зимой на *вечерницах* парни играют в карты, П.В. Иванов подробно описывает историю распространения карточных игр в уезде, приводит легенду о том, что Иуда предал Христа из-за увлечения картами, сообщает крестьянское поверье, что в карты нельзя играть весной и летом, потому что иначе хлеб будет «прибит» к земле, перечисляет народные названия мастей и карт, а затем излагает правила более 20 карточных игр, популярных среди крестьян Купянского уезда.

Благодаря богатству и высокому качеству материалов, собранных П.В. Ивановым, его работа стала одним из наиболее часто цитируемых источников по духовной культуре украинцев. До настоящего времени эту книгу можно было назвать библиографической редкостью, ведь она была издана в Харькове более столетия назад крайне скромным тиражом.

Актуальность переиздания книги изначально не вызывала сомнений, вопрос заключался лишь в том, как именно его осуществить. М.М. Красиков выбрал вариант репринтного издания. С одной стороны, это позволяет читателю познакомиться с книгой именно в том виде, в котором она была когда-то издана; с другой стороны, составитель был лишен возможности исправить не-

которые ошибки предыдущего издания (так, например, к оригинальной книге прилагалась страница с указанием более 80 печаток; она воспроизведена и в переиздании).

Однако составитель не ограничивается простым репринтом. В книгу включена также большая статья М.М. Красикова о жизни и научной деятельности П.В. Иванова, а в приложении переиздана статья «Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами», которая была опубликована в журнале «Этнографическое обозрение» (1899, № 1—2) за авторством человека, скрывшегося под инициалами В.Щ. Составителю книги удалось выяснить, кто именно написал эту работу, являющуюся одним из самых полных этнографических описаний традиционных украинских трапез. Как оказалось, автором статьи является Варвара Щелоковская, преподававшая историю, географию и естествознание в средних учебных заведениях Купянска. В Щелоковскую можно считать ученицей П.В. Иванова, который не только помогал ей в научной работе, но и, судя по всему, рассматривал ее статью как одну из составных частей своей книги. В «Жизнь и поверья» он включает раздел 77 «Пища и питье», однако помещает туда лишь короткое указание: «Отдельная статья, составленная В.Д.Щ., отослана в редакцию журнала «Этнографическое обозрение» в 1891 году». Поместив эту статью в приложение к книге, составитель переиздания таким образом восстанавливает первоначальный авторский замысел.

Отдельного разговора заслуживает статья составителя об авторе «Жизни и поверий», которая определенно выходит за рамки жанра вступительной статьи и должна рассматриваться как отдельное научное исследование. М.М. Красиков не только описывает жизненный и научный путь своего героя, используя как печатные источники, так и неопубликованные письма П.В. Иванова из московских, киевских и петербургских архивов, но и осмысливает его вклад в развитие этнографии, поднимая вопросы, актуальные и для современной науки.

Деятельность П.В. Иванова и споры, которые она вызывала, действительно кажутся весьма показательными. П.В. Иванов был ученым-самоучкой, даже не имевшим высшего образования. Окончив Первую харьковскую гимназию и отслужив несколько лет в армии, П.В. Иванов долгие годы работал в системе образования, пройдя путь от учителя арифметики в уездной школе до инспектора народных училищ. Наукой он начал интересоваться уже в зрелом возрасте, сперва увлекся энтомологией (в 1903 г. его именем даже предлагалось назвать один из только что открытых видов клопов), а затем серьезно занялся собира-

нием этнографических и фольклорных материалов.

Все работы по украинской народной культуре П.В. Иванов писал на русском языке. Одной из причин этого было то, что, выросший в русской семье, он недостаточно хорошо владел литературным украинским языком, в чем честно признавался в своих письмах. Но, кроме того, как опять-таки показывают его письма, установка на использование русского языка была для него принципиальной: ученый придерживался гуманистических позиций и верил, что наука должна объединять, а не разъединять общество. Научные работы на русском языке могли прочитать и те, кто не знает украинского языка. Тщательно описывая местные особенности народной культуры, П.В. Иванов в то же время считал вредным «искусственное возбуждение в народной среде чувства обособленности». При этом к исследователям, пишущим свои работы на украинском языке, он относился с большим уважением, считая, что такие работы способствуют «сближению народной массы с интеллигенцией». Надо отметить, что М.М. Красиков очень уважительно относится к позиции героя своей работы: хотя сама вступительная статья написана на украинском языке, все цитаты из писем и работ П.В. Иванова даны на языке оригинала, а не в переводе.

Хотя П.В. Иванов писал свои труды на русском языке, все записанные фольклорные тексты он давал в том виде, в котором их слышал. Некоторые рецензенты критиковали его за то, что в издаваемых им фольклорных текстах многие слова написаны неправильно с точки зрения орфографии украинского языка, одни и те же слова пишутся по-разному, часто встречаются заимствованные слова из русского языка. Ученый резко отвергал эту критику, объясняя, что он стремится как можно точнее передать местный говор, поэтому «пишет так, как слышится». Хотя особенности украинской фонетики не всегда удавалось передать буквами русского алфавита, в целом время доказало правоту П.В. Иванова: его записки стали ценным источником для изучения местного диалекта.

Заслуживает внимания и новаторство П.В. Иванова в организации собирательской работы, прежде всего комплексный подход к сбору материалов, стремление описать все стороны традиционной культуры: и фольклор, и обряды, и верования. Ученый мечтал о создании «Сборника материалов по этнографии Купянского уезда», куда должны были бы войти записки всех обрядов местных крестьян («от колыбели до могилы»), а также произведения всех фольклорных жанров (от песен и сказок до детских дразнил). Можно только пожалеть, что замысел этот так и не был осуществлен.

Однако и в тех работах, которые все же были опубликованы, ученый стре-

мился как можно полнее представить собранный материал. Большую досаду у него вызывала необходимость разбивать полные тексты своих работ на несколько мелких публикаций. Так, например, когда редакция журнала «Этнографическое обозрение» предложила опубликовать несколько сказок из собранной им огромной коллекции, П.В. Иванов ответил отказом, объяснив, что ценность его коллекции заключается именно в полноте свода материала. В результате сборник сказок, собранных ученым, все же был издан в полном виде, однако произошло это только в 2003 г.¹

Установка на полноту представления собранного материала имела огромное значение для П.В. Иванова. Ученый был одним из первых собирателей, который сознательно стремился записывать все варианты фольклорных текстов, включая неполноценные. В то время как большинство собирателей того времени старалось записывать и публиковать лишь самые полные и интересные записки, в которых, по их мнению, сохранилось больше всего архаичных образов и мотивов, П.В. Иванов, стремясь как можно полнее описать современное состояние традиции, не менее внимательно относился и к «плохим» запискам. В одном из писем, отрывок из которого М.М. Красиков приводит в своей статье, ученый пишет о собрании сказок: «Сборник мой составлен не из лучших, отборных сказок, как мы это находим в сборниках г.г. Е. Романова и И. Манжуры; а из заурядных; поэтому он любопытен не тем, что сохраняет некоторые из древнейших сказочных сюжетов, а тем, что по нем легко проследить, каким изменениям подвергаются сказки в устах народа — видеть, как под влиянием новых условий жизни архаические, напр., образы и выражения, с потерей для народа смысла их, заменяются другими; как сказки распадаются на эпизоды, а эти последние появляются в виде новых сказок, или отдельно, или слившись с эпизодами из других сказок». Стоит ли говорить, что революционные жанры своего времени методологические установки П.В. Иванова до сих пор крайне актуальны для отечественной науки о традиционной культуре.

Важной особенностью всех работ П.В. Иванова была продуманная и стройная систематизация материала. Как отмечает М.М. Красиков, на методу работы ученого оказали влияние его многолетние занятия энтомологией, в своих письмах он предлагает классифицировать различные жанры народной словесности согласно тем же принципам, в соответствии с которыми биологи делят на виды и подвиды растения и животных. Свой интерес к такому «нехорошему» жанру фольклора, как детские дразнилки, он также объясняет посредством аналогии с естественными наука-

ми: чтобы составить полное представление о местной флоре, ботаник должен описывать все растения, включая сорные и ядовитые, поэтому и собирателю следует уделять внимание всем жанрам фольклора, в том числе и низким.

Сегодня многие методологические установки П.В. Иванова кажутся очевидными, однако некоторые современники ученого порой резко критиковали его работы, в том числе и «Жизнь и поверья». М.М. Красиков в своей статье разбирает основные рецензии на эту книгу, описывает суть критических замечаний рецензентов и анализирует их с позиции современной науки. Если обвинения в том, что ученый занимается «сбором пустяков, которые следует скрывать, а не обнаруживать», едва ли требуют серьезных комментариев, то некоторые замечания из рецензии известного украинского этнографа Владимира Гнатюка заслуживают отдельного рассмотрения.

В. Гнатюк довольно резко критикует жанровую неоднородность издания: Иванов публикует рядом, например, легенды и песни, в разделе «Веснянки» среди классических календарных песен попадаются частушки-коломыйки, любовные, рекрутские и шуточные песни. Недовольство В. Гнатюка вызывает и включение в книгу текстов, которые, как ему кажется, не имеют отношения к украинскому фольклору: народные колядки здесь перемежаются церковными, а среди украинских песен часто попадаются русские фабричные песни, которые автор рецензии называет «погаными».

М.М. Красиков защищает героя своего очерка от этих критических выпадов, справедливо указывая, что П.В. Иванов прежде всего стремился дать полную картину современного ему состояния традиции. Безусловно, он понимал различия между народными и церковными колядками, однако полагал, что, если крестьяне в своей ритуальной практике активно исполняют и те и другие тексты, этот факт необходимо зафиксировать. В отличие от многих других исследователей украинской культуры, он не стремился реконструировать традицию «в первозданном виде», очистить от поздних влияний и искажений. Напротив, его цель заключалась в максимально точной фиксации всех этих трансформаций, изучение которых помогает понять, как живет и развивается традиционная культура. И при таком подходе «поганые» заводские песни не менее важны для исследователя, чем архаичные календарные. Таким образом, «недостатки» издания со временем обернулись его достоинствами, а методологические принципы, которых придерживался «простой труженик» науки, как называл себя сам Петр Васильевич, оказались новаторскими для своего времени.

Как уже отмечалось, автор вступительной статьи М.М. Красиков оценивает деятельность П.В. Иванова с учетом опыта современной фольклористики. Однако можно выразить сожаление, что он не проделал той же операции по отношению к самой книге; издание несомненно украсили бы развернутые комментарии, где проводилось бы сравнение материалов П.В. Иванова и современных полевых записей с этой же территории. Конечно, это сложная задача, требующая сил и времени, однако, как кажется, именно М.М. Красикову и его коллегам, с 1977 г. систематически собиравшим фольклорные и этнографические материалы на территории Харьковской обл., она была бы по силам.

Недостаток справочных материалов в переиздании «Жизни и поверий» частично компенсирует библиографический указатель, посвященный П.В. Иванову, который вышел в том же году. Его составителем является Е.Н. Дмитриева, а в роли научного редактора выступил М.М. Красиков.

Эта небольшая книга заметно выделяется на фоне других изданий такого рода. Если обычно библиографические указатели состоят из двух частей — библиографии работ героя указателя и работ о его жизни и творчестве, — то в данном случае структура справочника значительно более сложная. Составитель отделяет этномологические работы П.В. Иванова от его статей и публикаций, посвященных фольклору и этнографии, особый раздел составляет перечень работ, написанных под руководством ученого.

Крайне необычно организован раздел «Литература о жизни и деятельности П.В. Иванова»: в отдельные подразделы сгруппированы биографические и справочные материалы; документы научных обществ, в которых освещена деятельность ученого; исследования, в которых рассматриваются его труды по этномологии; рецензии на фольклорно-этнографические работы. В особый подраздел «Фольклорно-этнографические записи П.В. Иванова как источник научных исследований» включены работы украинских и российских ученых XX—XXI вв., в которых есть ссылки на работы купянского собирателя. Такая дотошность кажется несколько избыточной, хотя, конечно же, этот подробнейший (но всё равно явно неполный) список, занимающий в книге 25 страниц, убедительно доказывает значение трудов П.В. Иванова для наук о традиционной культуре.

Отдельным достоинством указателя можно считать внимание составителя к современным способам хранения информации: в случае, если какая-то из указанных работ доступна в Интернете, всегда дополнительно указывается электронный адрес этой публикации. Удачно дополняет издание небольшой биографический очерк, написанный М.М. Кра-

сиковым, перечень основных дат жизни и деятельности П.В. Иванова, а также именной указатель. Несомненно, этот замечательный библиографический указатель будет полезен не только исследователям творческого пути П.В. Иванова, но и всем, кто интересуется украинской традиционной культурой.

М.М. Красиков в конце вступительной статьи к «Жизни и поверьям крестьян Купянского уезда Харьковской губернии» выражает надежду, что эта книга станет лишь первым томом многотомного издания работ выдающегося украинского этнографа. Хочется верить, что выход новых томов этой серии не за горами.

Примечания

¹ Народні казки, зібрані Петром Ивановим. Київ, 2003.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,

канд. филол. наук;

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Журнал «Folklorica» 2008 года

Folklorica: Journal of the Slavic and East European Folklore Association / Univ. of Alberta. Vol. 13. 2008. —215 p.

Ассоциация славянского и восточно-европейского фольклора (SEEFA) была организована 15 лет назад Джеймсом Бейли. Целью ассоциации стало содействие в изучении фольклора и помощь в осуществлении контактов между учеными-фольклористами Северной Америки и Европы и их коллегами из открывшего свои границы постсоветского пространства. Ученым с обеих сторон было чему научиться друг у друга: в течение более 70 лет советского режима эти два исследовательских сообщества развивались отдельно и сформировали разные методики и подходы к изучению фольклора. В бывшем Советском Союзе и Восточной Европе работа фольклористов заключалась главным образом в собирательской работе; анализ фольклорных материалов был не так популярен, как их публикация. В то же время в Северной Америке и в меньшей степени в Западной Европе гуманитарные науки в целом и фольклористика в частности чрезвычайно озабочены разработкой теорий, при этом систематические записи и описание самого фольклорного материала часто не производятся. Безусловно, оба подхода имеют свои достоинства и недостатки, поэтому сотрудничество между коллегами и, соответственно, взаимодействие обоих подходов видятся весьма плодотворными.

ми. Редакция журнала надеется, что «Folklorica» способствует и будет в дальнейшем способствовать интеллектуальному обмену информацией и идеями.

Настоящий выпуск журнала посвящен религиозной тематике, исследованиям в области веры и народной религии.

Мария Ахметова анализирует верования религиозных сообществ, образование которых было обусловлено социокультурным кризисом, сопровождавшим распад Советского Союза. Поскольку в современном мире статус научного знания достаточно высок, мировоззрение этих религиозных сообществ подчас принимает вид научного (по сути являясь псевдонаучным). Весна Петреска пишет о народном знахарстве в Македонии, рассматривая разные типы знахарей, их социальное положение. В своей статье она анализирует примеры исцеления и колдовства. Народное целительство прочно связано с народными верованиями, сила знахарей часто объясняется как исходящая от Бога, а заговоры зачастую называют молитвами. Михал Млынарж исследует реакцию в Польше на смерть Папы Римского Иоанна Павла II. Эта реакция выражалась, в частности, в такой практике, как создание культовых мест — как небольших, так и крупных. В статье также анализируются действия, повторяющие традиционные религиозные практики, например паломничество в Рим. Роман Шиян рассматривает украинские фольклорные легенды о казачьих кладах и пытается определить их источники. Елена Разумовская описывает старообрядческие общины в Орегоне (США). Старообрядцы покинули Россию много лет тому назад, однако сохранили свою веру, обряды и ритуалы, например свадебный обряд. Последней Разумовская детально описывает с целью продемонстрировать традиционные русские элементы и их видоизменения на американской почве.

Последние две статьи не затрагивают религиозную тему. Татьяна Иванова пишет об истории краеведческих обществ в СССР, которые в довоенное время подвергались нападкам со стороны власти за фиксацию некоторых обычаев и обрядов (чем обычно занимаются фольклористы). В результате местные краеведческие общества прекратили свое существование. Их исчезновение изменило программы сбора фольклорного материала и обусловило направление развития фольклористики как таковой. Андрий Горняткевич, лингвист с глубоким интересом к музыке, анализирует два музыкальных инструмента, значимых для украинского фольклора, — кобзу и бандуру. Основывая свое исследование на лингвистическом анализе, а также других подходах, он рассматривает соотношение между этими двумя музыкальными инструментами.

Ряд статей в данном номере журнала посвящен методам изучения фольклора

в бывшем Советском Союзе и Северной Америке. Марина Грымыч показывает, что подходы «полевых исследований», используемые на Украине, очень близки методике проведения подобных исследований на Западе. Надя Фотий и Андрий Нагачевский представляют большой канадский проект, связанный с записью воспоминаний жителей западной Канады. Наталия Кононенко рассматривает применение цифровых технологий для хранения и использования фольклорного материала. Доступные для поиска звуковые файлы — это последний вклад в цифровую фольклористику. Моника Книдрака-Дженсен размышляет о собирании материалов, поднимая вопрос об объективности и возможности интервьюирования родственников. В наше время, когда многие интересуются историей своей семьи, это представляется весьма своевременным.

Заключительная часть журнала — это раздел обзоров литературы по славянской и восточноевропейской фольклористике, опубликованной в мире.

Н.О. КОНОНЕНКО,

главный редактор журнала «Folklorica»
(Эдмонтон, Канада)

Книга о народных житиях севернорусских святых

А.Б. Мороз. Святые Русского Севера: народная агиография. — М.: ОГИ, 2009. — 528 с.

Изучение русской агиографии имеет давнюю и очень богатую научную традицию. Многочисленные работы посвященные текстологическому и источниковедческому исследованию русской житийной литературы. Жития святых привлекаются как источники для изучения феноменологии русской святости, монастырского быта, различных сторон повседневной жизни человека и общества Древней Руси, анализируются с точки зрения художественной формы.

Вопросы, которые поднимаются в книге известного московского фольклориста А.Б. Мороза, тоже не новы, хотя интерес к ним заметно активизировался лишь в последние годы. Древнерусская агиография рассматривается здесь как источник современных фольклорных нарративов о святых и народного (преимущественно внецерковного) их почитания. Под «народной агиографией» автор понимает совокупность прозаических устных текстов о святых, бытующих, как правило, в тех регионах, где они совершали свой духовный подвиг или где находились освященные в их честь церкви, часовни и другие сакральные объекты. А.Б. Мороза интересует трансформация житийного текста в народных нарративах, своеоб-

разный «перевод» книжного памятника на язык народной культуры. Основным материалом для исследования послужили полевые записи, сделанные самим автором, его студентами и коллегами в различных регионах Русского Севера. Первая часть монографии посвящена общим вопросам функционирования народно-агиографических текстов в традиционной культуре. Здесь анализируются особенности бытования и текстопорождения устных агиографических нарративов, специфика мировосприятия, время и пространство, некоторые типовые черты образов святых в народной агиографии. Во второй части рассматриваются «народные жития» пяти святых: Александра Ошевенского, Кирилла Челмогорского, Нила Столобенского, Никиты Столпника Переславского и Иринарха Затворника Ростовского. В приложениях публикуется сам исследуемый материал — фольклорные агиографические легенды о названных святых.

Рецензируемая монография содержит множество ценных и оригинальных наблюдений, которые будут интересны не только фольклористам, но и исследователям древнерусской агиографии и церковным историкам. Согласно выводам автора, книжный и устный агиографические тексты могут соотноситься по разным моделям. Во многих случаях очевидна прямая зависимость устных текстов от книжных источников. При этом при переходе текста из книжной культуры в устную «отсеивается постороннее, не поддающееся объяснению механизмами традиционной культуры, а сюжет видоизменяется» (с. 21). Пользуясь традиционными в фольклоре понятиями и формулами, рассказчик подвергает текст переосмыслению и интерпретации, что позволяет говорить о своеобразной «народной герменевтике» (с. 22). Примерами такого рода переосмысления являются рассказы о каргопольском святом Кирилле Челмогорском. Если в Житии Кирилла Челмогорского напавшие на святого разбойники слепнут, только взглянув на стоявшую в его келье икону, то в устном рассказе они становятся слепыми после прикосновения к ней, когда святой сообщает им, что за иконой находятся деньги. Переосмысление текста, по мнению автора, могло произойти в данном случае по той причине, что место за иконой обычно служит в деревнях для хранения различных ценностей. Яркий пример «народной герменевтики» — фольклорная интерпретация именованная Никиты Переславского «столпником»: «А комары столбом вьются. Он эт... около этого столба и умирал» (с. 287). Согласно народно-агиографическим рассказам, для искупления своих грехов св. Никита отправился в болото, где его до смерти закусали комары. День Никиты Столпника почитается как комаринный праздник — в этот день комары «стоят

столбами». Авторский термин «перевод» применительно к различным случаям трансформации книжного текста в фольклоре, хотя и является метафорой, представляется очень удачным, поскольку открывает возможности для более широких типологических параллелей. Различные смысловые сдвиги возникали, например, в период трансплантации европейской литературы на русскую почву в XVIII в.: «своя» культура прочитывала «чужую» по собственным законам¹. Еще одна, более близкая, параллель — соотношение канонического библейского сюжета и его апокрифической версии.

В отдельных случаях, как показывает автор на примере рассказов о каргопольском святом Александре Ошевенском, книжная и народная агиография не имеют никаких пересечений. Святой предстает в таких устных «житиях» как «культурный герой», который регламентирует «жизнь людей на данной территории, формируя пространственные объекты: создавая их или «окультуривая», открывая для использования» (с. 56). Святой «открывает» водные источники или, наоборот, отбирает воду («живите вы у воды, но без воды»), протаптывает никогда не зарастающие с тех пор тропы, оставляет след от своей ноги на камне (камни-следовики), насыляет змей на селение или освобождает от них, карает людей молнией и пожаром и т.п. Связанные с Александром Ошевенским природные объекты почитаются крестьянами как святыни (люди пьют воду из святых родников, наступают ногой в оставленный святым на камне след и т.п.), формируют местный сакральный ландшафт.

Чрезвычайно интересен анализ языковой интерпретации имени святого в народной культуре в контексте календарных представлений. В книге отмечены случаи полного отождествления имени святого и посвященного ему праздника. Так, апостолы Петр и Павел могут восприниматься рассказчиком просто как «летние праздники» (с. 64). Календарные приметы и запреты вербализуются в народно-агиографические тексты: запрещение резать овощи в праздник «Ивана Постного» (день Усекновения главы Иоанна Предтечи, 11 сентября) порождает рассказ о том, что «Иван Постный» режет головы нарушителям этого запрета. Календарная взаимосвязь праздников и связанных с ними народных примет может приводить к объединению имен святых в народно-агиографических сюжетах. Например, рассказ о «неудачном годе», записанный в Каргопольском районе, включает имена сразу пяти святых, каждый из которых по цепочке оказывается повинен в том, что «весь год прахом» (с. 67). Кстати, тенденция к объединению имен святых, имеющая, впрочем, несколько иные основания, может быть отмечена и на материале севернорусской книжной агиографии. Автору этих строк приходи-

лось писать о том, что образ Александра Ошевенского является «циклообразующим» для ряда каргопольских книжных памятников².

Большую ценность книге придает широкий сравнительный материал (западноевропейский, болгарский, сербский и т.д.), всегда очень удачно привлекаемый А.Б. Морозом. Следует отметить также общую источниковедческую основательность исследования, в том числе пристальное внимание автора к древнерусским литературным сочинениям о святых. А.Б. Мороз не только хорошо знаком с работами своих коллег-медиевистов, посвященными древнерусским житиям святых, но и сам обращается к рукописным источникам, предлагая читателю новую информацию и в этой области. Так, весьма весом его вклад в изучение литературной истории Жития Кирилла Челмогорского. До работ А.Б. Мороза этот памятник был известен только по очень несовершенной публикации К.А. Докучаева-Баскова, издавшего позднюю редакцию жития (автор — Ф. Гурьев, XIX в.)³. В 1998 г. А.Б. Мороз опубликовал начальную редакцию памятника, принадлежащую перу каргопольского книжника XVII в. Иоанна из села Лядины⁴, а в рецензируемой работе осуществил тщательный текстологический анализ двух редакций (Иоанна и Ф. Гурьева). Пожалуй, в число письменных источников о Кирилле Челмогорском следовало бы включить и «Историческое описание» Челмогорской пустыни, составленное Ф. Гурьевым в 1840-е гг. (ГИМ, собр. Барсова, № 795). Здесь содержится наиболее ранняя из известных сегодня фиксации народного предания о святом Кирилле: «От сего места келии прямо на юг к озеру под крутизной горы Чолмы имеется пропасть, окруженная многими мелкими таковыми же курганами, обросшая вокруг тростой травы, которая и поныне называется Кириллова треста. О сей ведется устное предание старожилов, согласно записанным в житии преподобного чудом, что некогда ношью вооружился на святого князь бесовский со своим полчищем бесов и, оцепив келию блаженного ужищами, повлек к езеру, хотя его утопити, и тем устрашая, хотяше его согнати отсюда. Но преподобный силою Божией дивно поразил его в бездну в том самом месте, где и ныне существует пропасть чрез пятьсот годов, не подходящая даже и скотам, покрывшаяся водой с грязью».

Некоторые сомнения вызвало у меня лишь заглавие книги (точнее, первая его часть) — слишком широкое и не вполне точное. В представлениях автора о географических границах Русского Севера чувствуется неуверенность. Так, Никиту Переславского (святого XII в.) исследователь относит к севернорусским святым, как явствует в том числе и из заглавия книги, но при этом сообщает, что его имя «совершенно неизвестно на территории

Каргополя и, шире, Русского Севера» (с. 293). По логике этого утверждения Переславль-Залесский и его округа, где подвизался святой Никита и где автор записал устные рассказы о нем, к Русскому Северу не относятся. Понятие «Русский Север» не имеет в историко-культурных штудиях устоявшегося определения — по этой причине следовало бы дать комментарий к нему. К тому же круг святых Русского Севера гораздо шире, чем он представлен в работе, а самые известные севернорусские святые (Кирилл Белозерский, Александр Свирский, Зосима и Савватий Соловецкие и другие) в монографии не упоминаются. Впрочем, это замечание совершенно не затрагивает существа поставленных в книге проблем.

Несколько лет назад в Отделе древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН был разработан проект, предполагающий изучение и издание всего свода письменных агиографических текстов о русских святых XI—XVII вв.⁵ Разумеется, «народная агиография» — предмет не столь «материализованный» и определенный, как рукописная книжность. И всё же книга А.Б. Мороза наводит на мысль, что создание некоего единого корпуса устных нарративов о русских святых с соответствующими указателями и комментариями вполне возможно и необходимо, — тем более что работа в этом направлении успешно ведется во многих фольклористических центрах (см. раздел «Литература», с. 511—526). Нет сомнений, что рецензируемая книга дает очень верные методологические ориентиры для этой работы и будет способствовать ее продолжению.

Примечания

¹ Как известно, этой теме целый ряд интересных работ посвятил Ю.М. Лотман.

² *Пигин А.В.* Каргопольская агиография: к изучению региональных литературных традиций // А.М. Панченко и русская культура: исследования и материалы. СПб., 2008. С. 62.

³ *Докучаев-Басков К.А.* Челменский пустынный, преподобный чудотворец Кирилл, и его пустынь // Христианское чтение. 1889. № 3/4. С. 469—510.

⁴ *Житие преподобного Кирилла, игумена Челмогорского, Каргопольского чудотворца* / Публ., подгот. текста и примеч. А.Б. Мороза // Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1998. № 3. С. 200—236.

⁵ См.: *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография: исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 3—58.

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования и материалы

Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы: Сб. науч. ст. памяти Е.А. Костюхина (1938—2006) / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. — СПб.: САГА, 2009. — 397 с.

Афанасьевский сб.: Материалы и исследования. — Вып. 5: Народная культура сегодня и проблемы ее изучения: Материалы науч. регион. конф. 2006 г.: Сб. ст. / Воронеж. гос. ун-т. Филол. фак-т. Лаборатория народ. культ. — Воронеж: Науч. кн., 2008. — 219 с.

Бойко Б.Л. Основы теории социально-групповых диалектов / Мин-во обороны РФ. Воен. ун-т. — М.: [Воен. ун-т], 2008. — 184 с.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. — 3-е изд., испр. — М.: ЛКИ, 2009. — 440 с.

Габышева Л.Л. Фольклорный текст: Семиотические механизмы устной памяти / Мин-во образов. и науки РФ; Якутский гос. ун-т им. М.К. Амосова; Отв. ред. Е.С. Новик. — Новосибирск: Наука, 2009. — 143 с.

Герасимова Л.П. Несказочная проза хоролоров: традиция бытования: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Место защиты: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2009. — 22 с.

Городок в табакерке: Детство в России от Николая II до Бориса Ельцина (1890—1990): Антология текстов. Взрослые о детях и дети о себе / Рос. гос. гуманитар. ун-т; Рос. акад. образования; Под ред. В. Безрогова, К. Келли, А. Пиир, С. Сиротининой. — М.; Тверь: [Науч. кн.], 2008. — Ч. 1: 1890—1940. — 388 с.; Ч. 2: 1940—1990. — 344 с. — (Труды семинара «Культура детства: Нормы, ценности, практики»; Вып. 2—3).

До и после литературы: Тексты «наивной» словесности: [Сб. ст.] / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Ин-т высш. гуманитар. исследований им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора; [Сост. А.П. Минаева; Отв. ред. Е.Е. Жигарина]. — М.: [РГГУ], 2009. — 533 с. — (Традиция — текст — фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов).

Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. — М.: Кн. дом «Либроком», 2009. — 248 с.

Живая кукла: [Сб. ст.] / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Ин-т высш. гуманитар. исследований им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора; [Сост. С.Ю. Неклюдов, Д.Н. Мамедова]. — М.: [РГГУ], 2009. — 272 с. — (Традиция — текст — фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов).

Индонезийцы и их соседи: Festschrift E.V. Ревуненковой и А.К. Оглобину /

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: [МАЭ РАН], 2008. — 432 с. + 8 л. ч/б. и цв. вкл. — (Маклаевский сб.; Вып. 1).

Климова К.А. Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т славяноведения РАН. — М., 2009. — 20 с.

Козьмин А.В. Сюжетный фонд сказок: структура и система / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Ин-т высш. гуманитар. исследований им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора. — М.: [РГГУ], 2009. — 114 с. — (Традиция — текст — фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов).

Кокунько Г.В., Таболина Т.В. Казаки зарубежья. — М.: Вольное дело, 2008. — 288 с.

Кульганек И.В. Малые жанры монгольского поэтического фольклора: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / СпбГУ. — СПб., 2008. — 32 с.

Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми / РАН. Ур. отд-ние. Коми науч. центр. Ин-т яз., лит. и истории; [Отв. ред. Э.А. Савельева]. — М.: Наука, 2008. — 256 с.

Миф в фольклорных традициях и культуре новейшего времени: [Сб. ст.] / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Ин-т высш. гуманитар. исследований им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора; [Отв. ред. С.Ю. Неклюдов]. — М.: [РГГУ], 2009. — 136 с. — (Чтения по истории и теории культуры; Вып. 57).

Миф, символ, ритуал. Народы Сибири: [Сб. ст.] / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Ин-т высш. гуманитар. исследований им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора; [Сост. С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова]. — М.: [РГГУ], 2008. — 354 с. — (Традиция — текст — фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов).

Никифоров А.И. Сказка и сказочник. — М.: ОГИ, 2008. — 376 с. — (Нация и культура. Фольклор: Науч. наследие).

Новиков Ю., Петкевич Г. Национальная картина мира в русском фольклоре: Истоки, динамика развития, межкульт. коммуникация / Вильнюс. пед. ун-т. Фак-т славистики. Каф. рус. лит. — Вильнюс: Изд-во Вильнюс. пед. ун-та, 2008. — 288 с.

Новиков Ю. Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами / Вильнюс. пед. ун-т. — Вильнюс: Изд-во Вильнюс. пед. ун-та, 2009. — 516 с.

Очерки русской народной культуры / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Ред. и сост. И.В. Власова]. — М.: Наука, 2009. — 787 с.

Поэтика мифа: Современные аспекты: [Сб. ст.] / Рос. гос. гуманитар. ун-т. Ин-т высш. гуманитар. исследований им. Е.М. Мелетинского; Центр типологии и семиотики фольклора; [Отв. ред. С.Н. Зенкин]. — М.: [РГГУ], 2008. — 100 с. — (Чтения по истории и теории культуры; Вып. 56).

Ромодин А. Человек творящий. Музыкант в традиционной культуре / Рос. ин-т истории искусств. — СПб.: [Б.и.], 2009. — 278 с.: ноты + 4 л. ч/б. вкл. + компакт-диск.

Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие / Мин-во регион. развития РФ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. В.А. Тишков]. — М.: [Б.и.], 2008. — 308 с.: табл.

Салмин А.К. Система религии чувашей / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2007. — 654 с. + табл.-схема.

Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2009. — 756 с.

Тюркские народы Восточной Сибири / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. — М.: Наука, 2008. — 422 с. — (Народы и культуры).

Этническая экология: народы и их культура / Ред. Н.А. Дубова, Л.Т. Соловьева. — М.: Старый сад, 2008. — 376 с.

Фольклорные тексты

Русский фольклор в записях студентов Даугавпилского университета (1963—1991) / Даугавпил. ун-т; [Сост. Ю.А. Новиков]. — Daugavpils: [Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds «Saule»], 2008. — 416 с. — (Komparatīvistikas institūta almanahs. 10 sējums [Альманах Ин-та компаративистики; Вып. 10]. Русско-латышские лит. контакты; Вып. 4).

Сказки и предания Северного края в записях И.В. Карнауховой. — М.: ОГИ, 2009. — 544 с. — (Нация и культура. Фольклор: Науч. наследие).

Старины и сказки в записях О.Э. Озаровской. — М.: ОГИ, 2009. — 416 с. — (Нация и культура. Фольклор: Науч. наследие).

Фольклор старообрядцев Литвы. — Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Вильнюс. пед. ун-т; Изд. подгот. Ю. Новиков. — Вильнюс: Изд-во Вильнюс. пед. ун-та, 2009. — 568 с.: ил.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

АЛЛА ВАСИЛЬЕВНА КУЛАГИНА

20 октября 2009 г. от сердечного приступа на 72-м году жизни умерла Алла Васильевна Кулагина, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Казалось, на кафедре только что отпраздновали юбилей Аллы Васильевны — и вот ее уже не стало...

А.В. Кулагина родилась 27 января 1938 г. в с. Хороль Приморского края, недалеко от китайской границы и знаменитого озера Ханка. Незадолго до войны вместе с семьей переехала в Москву. Самые ранние воспоминания ее детства — тяжелые военные годы: жизнь в эвакуации в Челябинской области, возвращение в Москву, очереди за продуктами по карточкам, детские концерты в госпиталях перед ранеными и, наконец, светлый День Победы.

В 1962 г. А.В. Кулагина окончила филологический факультет МГУ, а в 1969 г. после нескольких лет работы корректором и редактором в разных издательствах поступила в аспирантуру филологического факультета МГУ. Ее научным руководителем стал видный фольклорист и славист Н.И. Кравцов, в те годы заведовавший кафедрой фольклора. Объектом исследования А.В. Кулагина избрала балладу. Окончив аспирантуру, она 22 февраля 1974 г. защитила кандидатскую диссертацию «Русская народная баллада как жанр», на основе которой позднее было создано первое из учебных пособий А.В. Кулагиной¹.

В 1972 г. Алла Васильевна была принята на работу в МГУ на кафедру русского устного народного творчества, где и трудилась до самой смерти (до 1976 г. — старшим лаборантом, после — младшим научным сотрудником, с 1991 г. — старшим преподавателем, с 1994 г. — доцентом). Еще будучи младшим научным сотрудником, Алла Васильевна была назначена заведующей кабинетом фольклора и хранителем фольклорного архива кафедры и приложила много усилий к упорядочению и систематизации архивных экспедиционных записей.

Одним из самых любимых фольклорных жанров Аллы Васильевны была частушка, и она выпустила несколько сборников частушек: антологию по материалам фольклорного архива кафедры²; региональный сборник нерехтских частушек³ — из тех самых мест, где в свое время служил о. Павел Флоренский, опубликовавший первый сборник частушек в России; тематический сборник частушек о любви⁴; монументальный двухтомник эротических и политических частушек по материалам коллекции А.Д. Волкова, ветерана-фронтовика, всю жизнь увлеченно их записывавшего⁵. Алла Васильевна писала докторскую диссертацию о русской частушке в контексте малых лирических жанров фольклора славянских народов, выпустила монографию⁶ и ряд статей по поэтике частушки и ее межславянским параллелям.



Широко известны в научном мире и работы Аллы Васильевны по другим жанрам фольклора. Это прежде всего внушительный двухтомник «Русская свадьба», подготовленный ею вместе с музыковедом А.Н. Ивановым⁷; составленный вместе с В.Г. Смолицким сборник фольклорных материалов, записанных священнослужителями⁸; две книги в серии «Библиотека всемирной литературы» — по песенному эпосу⁹ и необрядовой лирике¹⁰; несколько региональных сборников фольклора Поветлужья, составленных под руководством Аллы Васильевны ее студентами и аспирантами, в течение ряда лет ездившими с нею в экспедиции в ветлужские края¹¹. А.В. Кулагиной принадлежит и ряд учебных пособий — программы, пособия и хрестоматии — по русскому и славянскому фольклору.

Аллу Васильевну отличала глубокая и искренняя преданность памяти и делу ее ушедших учителей, друзей и коллег. Научные взгляды А.В. Кулагиной сложились во многом под влиянием Н.И. Кравцова и его концепции фольклора как искусства слова.

Многолетняя дружба связывала ее с профессором Ф.М. Селивановым, после кончины которого она приложила немало усилий, чтобы научные труды последних лет его жизни дошли до читателя: довела до завершения и издания совместно составленный ими сборник городских песен и новых баллад¹², добила дополненного переиздания его антологии духовных стихов¹³, и, наконец, одним из последних трудов ее жизни стала публикация в виде монографии его докторской диссертации, долго дождавшейся выхода в свет¹⁴.

Алла Васильевна была замечательным фольклористом-полевиком, объездила многие области России, всегда с увлечением и удовольствием работала с народными исполнителями. Начиная с 1969 г. и вплоть до последнего года своей жизни она неизменно вывозила группы студен-

ческой фольклорной практики — и для многих их участников воспоминания о днях, проведенных в деревне за собиранием фольклора, остаются самыми яркими за всё время учебы в университете!

Алла Васильевна любила жизнь, умела и сама радоваться ей, и вносить радость в жизнь других людей, заражая тех, с кем общалась, своим юмором, увлеченностью и оптимизмом. С ее уходом все мы потеряли крупного ученого и поистине незаурядного человека.

Примечания

¹ Кулагина А.В. Русская народная баллада: Учеб.-метод. пособие. М., 1977.

² Русская частушка / Авт. вступит. ст. и сост. А.В. Кулагина. М., 1993.

³ Нерехтские частушки / Авт. вступит. ст. и сост. А.В. Кулагина. Нерехта, 1993.

⁴ Я любила и люблю... / Авт. вступит. ст. и сост. А.В. Кулагина. Новосибирск, 1996.

⁵ Заветные частушки из собрания А.Д. Волкова: В 2 т. / Сост., авт. статей, примеч. и указ. А.В. Кулагина. М., 1999.

⁶ Кулагина А.В. Поэтический мир частушки. М., 2000.

⁷ Русская свадьба: В 2 т. / Сост. и вступит. ст. А.Н. Иванова и А.В. Кулагиной. М., 2000, 2001.

⁸ Православные священники — собиратели русского фольклора: Е.А. Фаворский, А.Н. Соболев, П.А. Флоренский / Сост. В.Г. Смолицкий, А.В. Кулагина. М., 2004.

⁹ Былины. Исторические песни. Баллады / Сост., предисл., примеч. А.В. Кулагиной, В.А. Ковпика. М., 2008.

¹⁰ Русские народные песни. Романсы. Частушки / Сост., предисл., примеч. А.В. Кулагиной. М., 2009.

¹¹ Ветлужская сторона: Фольклорный сборник. Вып. 2 / Вступит. ст., сост., примеч. и общ. ред. А.В. Кулагиной; Нотировка песен Т.В. Кирюшиной. Шарья, 1996; Пышуганье: Традиционный фольклор Пышугского района Костромской области / Под ред. А.В. Кулагиной; Нотировка песен Т.В. Кирюшиной. Пышуг, 2001 (Ветлужская сторона; Вып. 5); Во веселой во беседе: Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области / Под ред. А.В. Кулагиной. М.; Варнавино, 2005 (Ветлужская сторона; Вып. 6).

¹² Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста, коммент. А.В. Кулагиной и Ф.М. Селиванова; Вступит. ст. Ф.М. Селиванова. М., 1999.

¹³ Народные духовные стихи / Сост., вступит. ст., подгот. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова; Прилож. и послесл. А.В. Кулагиной. М., 2004 (Библиотека русского фольклора; Т. 14).

¹⁴ Селиванов Ф.М. Поэтика былин в историко-филологическом освещении: Композиция, художественный мир, особенности языка / Редкол.: Е.А. Гулыга, В.А. Ковпик, А.В. Кулагина (отв. ред.). М., 2009.

В.А. КОВПИК, канд. филол. наук; Московский гос. ун-т им М.В. Ломоносова
Фото А. Размахнина

Международная школа «Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новообразования»

С 1 по 10 мая 2009 г. в Москве и Переславле-Залеском проходила IX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии, посвященная теме «Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новообразования». Школа проводилась Центром типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ. В качестве преподавателей были приглашены фольклористы, антропологи, лингвисты и историки из Москвы, Санкт-Петербурга, Ульяновска, Харькова (Украина), Тарту (Эстония), Гента (Бельгия), Бремена (Германия), Софии (Болгарии), Люблина (Польша). В число слушателей на конкурсной основе вошли студенты и аспиранты из Москвы, Санкт-Петербурга, Красноярска, Новосибирска, Кирова, Нижнего Новгорода, Воронежа, Екатеринбургa, Минска (Белоруссия), Симферополя (Украина), Павлодара (Казахстан) и Болоньи (Италия).

Лекция Л.Н. Виноградовой (Ин-т славяноведения РАН), открывшая школу, была посвящена проклятиям и исторической смене их функций: от вербальной магии и ритуального акта в традиционной культуре до разновидности брани в современном обществе. О.Б. Христофорова (ЦТСФ РГГУ), основываясь на собственных полевых записях 2000—2008 гг., рассказала о мифологических представлениях горожан, преимущественно о вере в колдовство. Семантика и прагматика примет в современном городе были рассмотрены в лекции И.Ю. Назаровой (Европейский ун-т в СПб.).

А.В. Козьмин (ЦТСФ РГГУ) сделал обзор сюжетно-мотивных указателей, доступных в Интернете. Картина ареального распространения фольклорно-мифологических мотивов в северных областях Северной Америки была проанализирована в лекции Ю.Е. Берёзкина (Музей антропологии и этнографии РАН), сделавшего на основании этих источников, а также археологических и лингвистических данных выводы о заключительных этапах заселения Нового Света. В другой своей лекции Ю.Е. Берёзкин рассмотрел австронезийские параллели в древнеяпонском памятнике «Кодзики», среди них мотивы «появление пищи из тела богини еды» и «неправильный брачный обряд приводит к рождению духов».

Сказки, предания и мифы народов тотонакской языковой семьи, проживающих в Мексике, стали предметом лекции А.И. Давлетшина (Ин-т восточных культур и античности РГГУ). В лекции были рассмотрены жанровая классификация тотонакских традиций и их взаимодействие с европейским фольклором. На семинарском занятии под руководством А.И. Давлетшина слушателями был разобран один из тек-

стов о боге маиса, записанный среди тепеуа. На других своих занятиях А.И. Давлетшин рассказал о некоторых особенностях, характерных для ритуальной традиции народов Южной Уастеки. Тепеуа, тотонаки, отоми и науа при проведении обрядов вырезают из бумаги фигурки богов, злых духов и человеческих душ, которые изображают жизненные сущности соответствующих существ. Слушателям было рассказано об этой малоизвестной до недавнего времени ритуальной практике и показано, каким образом можно анализировать изображения и какую информацию в результате этого анализа можно извлечь. Иконография оказалась в центре внимания и другой лекции А.И. Давлетшина, посвященной мифологическим мотивам в восточнополинезийском искусстве. Об интерпретациях океанийского искусства рассказал во второй своей лекции А.В. Козьмин. Он продемонстрировал, каким образом можно интерпретировать традиционное искусство, пользуясь как комментариями информантов, так и формальным анализом. Еще одна лекция А.В. Козьмина была посвящена символике современных гавайских песен и ее дохристианским корням. Слушателям был предложен анализ нескольких текстов под данным углом зрения.

О механизмах заимствования индийской культуры на о. Ява рассказал С.В. Кулаица (Ин-т востоковедения РАН), посвятивший вторую свою лекцию поэтике скифского «звериного стиля». Т.А. Михайлова (МГУ) проанализировала имена ирландских королей и героев, содержащих элемент «тёс», и, в частности, отметила, что эти имена в первую очередь заключают в себе информацию о главной функции их носителей — быть защитниками племени, жен и стад. Д.С. Николаев (ЦТСФ РГГУ) рассказал об особенностях ранней ирландской поэзии и, проанализировав сочетаемость слов в рамках строк или композитов (двучленные хвалебных эпитетов), выделил некоторое количество формульных конструкций, возможно, восходящих в том или ином виде к эпохе кельтской общности.

А. Крикманн (Литературный музей, Тарту, Эстония) посвятил свою лекцию важнейшим этапам исторического развития жанра фольклорной шутки. По мысли докладчика, «шванки АТУ» и анекдоты с концовкой представляют собой разные исторические пласты в развитии фольклорного юмора, а возникновение пуанта как орудия комизма может считаться событием относительно поздним. В докладе И.Б. Иткина (Ин-т востоковедения РАН) была рассмотрена одна из реализаций сюжета неблиз — немецкая народная баллада, вошедшая в сборник «Волшебный рог мальчика». И.Б. Иткин выдвинул гипотезу о том, что два других сюжета, представленных в том же сборнике, родственны сюжету об искусном вранье, и проанализировал авторские трансформации соответствующих сюжетов, представленные в сказках советских писателей Ф. Кнорре и А. Шарова.

Е.Е. Левкиевская (Ин-т славяноведения РАН) рассказала о происхождении детских «страшилок». Предметом лекции А.Ф. Белоусова (Санкт-Петербургский ун-т культуры и искусств) стала русская городская баллада XX в. Особое внимание было уделено истории ее изучения, сборнику М.А. Астаховой «Песни уличных певцов», а также сюжетному составу этих текстов. Н.В. Петров (Ин-т филологии и истории РГГУ) проанализировал в своей лекции новые формы эпоса, возникшие в XIX—XX вв. Вторую свою лекцию Н.В. Петров посвятил современным новообразованиям в деревенском фольклоре Русского Севера. М.А. Мельниченко (РГАЛИ) рассказал о роли анекдотов в пропагандистских материалах во время Великой Отечественной войны, показав, как искажались и фальсифицировались фольклорные тексты в агитационных материалах и каким образом действия противоборствующих сторон оказали влияние на развитие жанра и его изучение.

Г. Григоров (Юго-Западный ун-т им. Неофита Рыльского, Благоевград, Болгария) рассказал о взаимопроникновении фольклора и политики в истории и современной культуре Болгарии. На болгарских материалах основывалась и лекция К. Раигочева (Ин-т математики и информатики, София, Болгария), посвященная фольклорно-религиозным представлениям начала XXI в. Репетиции фольклора в сфере PR (связей с общественностью) были проанализированы в докладе В.А. Черванёвой (Воронежский филиал Московского гуманитарно-экономического ин-та). О функционировании польских и восточнославянских народных песен в современной городской культуре и о том, как фольклор превращается в «фолк», рассказал Т. Рокос (Ин-т польской филологии АН, Люблин, Польша). Н.С. Петрова (РГГУ) посвятила свой доклад трансформациям фольклорных образов в медиакультуре XX в., рассмотрев это на примере советских и постсоветских кино- и мультипликационных экранизаций фольклорных произведений. Описание социально-культурного эксперимента по возрождению комплекса традиций, исторически связанных с центральной улицей Нижнего Новгорода Большой Покровской, было представлено в докладе А.А. Курочкиной (Нижегородский гос. ун-т).

Я. Фрухтманн (Ун-т Бремена) и А.В. Козьмин в совместном докладе рассказали о характерных чертах денежной экономики русского сказочного мира. М.В. Ахметова (Гос. республиканский центр русского фольклора — ГРЦРФ) посвятила свою лекцию неофициальной русской топонимии. Э. Метц (Гентский ун-т, Бельгия) проанализировал механизмы возникновения и пути распространения легенды о компьютере «Зверь». О современных городских легендах, которые легли в основу

многих номинаций в интернет-премии Дарвина, рассказал М.Д. Алексеевский (ГРЦРФ). М.М. Красиков (Харьковский пед. ин-т) подробно рассмотрел современные студенческие обряды.

Блок лекций был посвящен слухам. Е.Е. Левкиевская проанализировала слухи как речевой жанр и определила их роль в системе разговорной коммуникации. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов (ЦТСФ РГГУ) и Н.В. Петров рассказали о том,

что чекисты, помимо всего прочего, выступали в роли «собираателей фольклора», благодаря чему советские архивные материалы нередко являются и фольклорными источниками. Лекция А.П. Липатовой (Ульяновский гос. пед. ун-т) была посвящена исследованию особенностей субъективной формы текста — «свидетельского показания». А.С. Архипова рассказала о формировании образа «тайной жены Сталина» Розы Каганович.

С докладами выступили и некоторые слушатели. Кроме того, за время работы школы было проведено несколько семинаров под руководством А.С. Архиповой, С.А. Бурлак (Ин-т востоковедения РАН) и И.Б. Иткина, посвященных решению фольклорно-антропологических и лингвистических задач.

Е.Н. ДУВАКИН, аспирант
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

Старообрядцы в иноэтничном окружении

1 декабря 2009 г. в Институте славяноведения РАН прошел круглый стол «Старообрядцы в иноэтничном окружении: языковые и этнокультурные особенности», на котором были прочитаны и обсуждены доклады сотрудников и аспиранта института.

Доклад И.Ф. Макаровой «Старообрядцы в Буджаке (Бессарабия)» был посвящен истории заселения старообрядцами Буджака — южных земель Бессарабии, включающих дельту Дуная. Были рассмотрены процессы миграции русских старообрядцев, их контакты, когда и почему имело место противостояние разных групп староверов (например, некрасовцев и липован) и как оно нивелировалось, как повлияло на развитие межконфессионального общения основание Белокриницкой иерархии. Наиболее подробно докладчица осветила процессы, происходившие в старообрядческих селах Бессарабии до конца XIX в.

Филологическую часть круглого стола открыл доклад аспиранта Г.П. Пилипенко «Специфика речи билингвов», в котором анализировались особенности функционирования речи билингвов в пограничных венгерско-сербских районах. Докладчик, опираясь на собственные полевые материалы, показал, что взаимное влияние языков в речи билингвов происходит на всех уровнях — фонетическом, морфологическом, лексическом. Не меньшее влияние испытывают и суперсегментные единицы языка, в частности интонация. Выступление Г.П. Пилипенко предварило доклады, посвященные диглоссии и билингвизму русских старообрядцев Румынии и Болгарии.

А.А. Плотникова в докладе «Язык и культура старообрядцев Румынии» рассмотрела механизмы влияния румынского языка на язык русских старообрядцев Румынии и показала, в каких коммуникативных ситуациях это влияние имеет место. Румынский осознается как язык более высокого статуса по сравнению с «липованским» языком. В речи липован отмечены такие явления, как употребление румынской экспрессивной лексики (междометий), терминов духовной культуры румын при описании румынских обрядов; калькирование румынских фразеологических оборотов в обыденной речи. При разговоре между собой старообрядцы часто используют эквиваленты на обоих языках: *Разный цвет, колорат разный, разный, переразный*. В лексике духовной культуры липован также встречаются заимствования из румынского: *домнишоара* 'дружка (девушка)'; *моша* 'повивальная бабка'; *На... как жэ так* [задумывается] *Bunavestire. Na Blagavestenne!* и др. Фиксируются многочисленные лексические заимствования из румынского, оформленные по русским морфологическим моделям: *Сваха маладую аранжэить* 'готовит' < рум. *a aranja*, *-jez* 'приводить в порядок'; *Будишь педенсэнта, педенсэнта* 'наказанная' (из рум. *a pedepsi* 'наказать, подвергать наказанию') и т.д.

В докладе Е.С. Узёной «Заметки о языке старообрядцев Болгарии» была проанализирована языковая ситуация русских старообрядческих сел Болгарии, Татарйцы и Казашко¹, которую докладчица охарактеризовала как ситуацию асимметричного двуязычия. Преобразования, которым подвергается слово при заимствовании в говор, могут касаться всех языковых уровней: от смены акцентных характеристик до сдвигов в синтаксическом поведении слова. Докладчица отметила изменения в языке

старообрядцев под влиянием болгарского языка в просодии, морфологии, синтаксисе и особенно в лексике. Степень сохранности «своей» традиции и влияния других культур в данных селах различается: для Казашко характерна экспансия болгарского языка и культуры, для Татарйцы — как болгарского, так и румынского языков, что обусловлено приграничным положением села и проживанием в нем большого числа снох из румынских старообрядческих сёл.

Завершил круглый стол доклад О.В. Трефиловой «О бытовом употреблении церковнославянского языка в старообрядческом селе Новая Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл. Украины». В докладе были проанализированы записанные в 2009 г. песнопения («стишки»), которые открывали традиционные посылки, предваряли обряд очищения роженицы и т.д. По происхождению это тропари, праздничные стихиры, однако сильно искаженные как в лексическом, так и в грамматическом отношении, поскольку богослужебные тексты, так же как и вербальные тексты традиционной культуры, усваивались устным путем. Использование богослужебных текстов в контексте традиционной обрядности говорит об их особом статусе как текстов сакральных.

Доклады вызвали оживленную дискуссию.

Примечания

¹ Подробнее об этих селах см.: Узёная Е.С. Старообрядцы в Болгарии // ЖС. 2007. № 3. С. 24—26

О.В. ТРЕФИЛОВА;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

подготовил к изданию книгу

«ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА ГЛАЗАМИ ОЧЕВИДЦЕВ. ВОСПОМИНАНИЯ. ФОТОГРАФИИ. РАЗМЫШЛЕНИЯ»

В книге представлены уникальные экспедиционные записи от жителей оккупированных деревень и солдат-фронтовиков, а также фотографии военных лет, песни и частушки о войне. Материалы публикуются впервые. Планируемый срок издания — март 2010. Ориентировочная стоимость издания — 350 руб.

В целях уточнения тиража книги просьба к заинтересованным организациям и лицам оформить предварительный заказ по адресу:

119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6; тел.: (499) 245-20-79; факс: (499) 246-93-23; e-mail: crf@inbox.ru

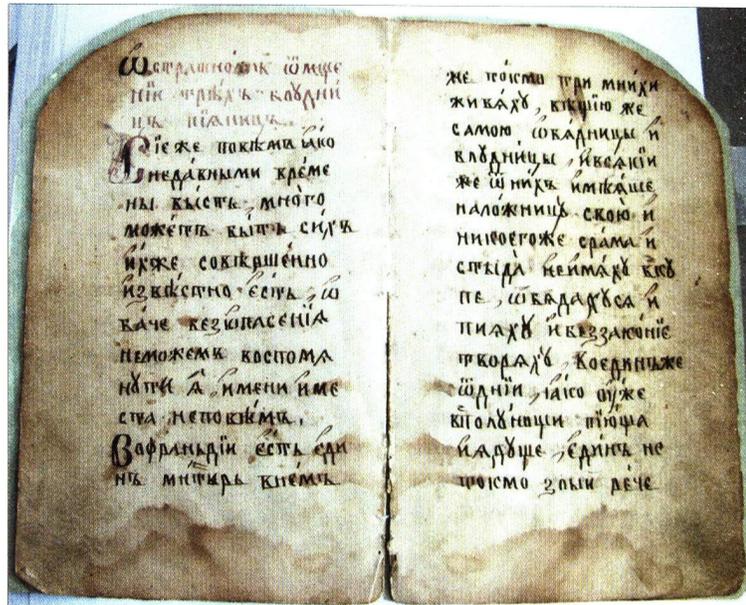


Марфа Елисеевна Дуркина, с. Трусово. Фото Е.В. Прокуратовой

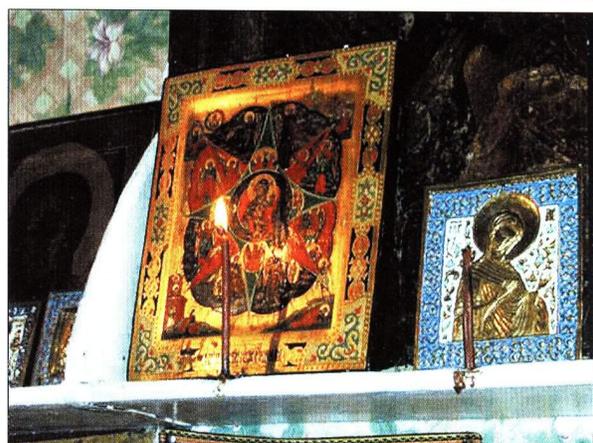


Мавра Ефимовна Носова, д. Филиппово. Фото Е.В. Прокуратовой

С 1980-х гг. филологи Сыктывкарского государственного университета обследуют Усть-Цилемский район Республики Коми, населенный старообрядцами-беспоповцами. Избранные материалы экспедиций 2007—2008 гг. читайте на с. 58—61.



Рукопись «О страшном отмщении трех блудниц пьяниц», с. Трусово, конец XIX — начало XX в. Из фондов Отдела редкой книги Научной библиотеки СыктГУ; Усть-Цилемское собрание



Фрагменты усть-цилемских домашних иконостасов. Фото Т.С. Каневой

По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА» и других изданий Центра русского фольклора обращаться: 119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах: «Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru); «Гнозис» (Москва, Зубовский 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:

Е.М. Белецкая

(Тверь)

*«На калининском на фронте...»:
тверские частушки военных лет*

Л. Раденкович

(Белград, Сербия)

*Числа в народной магии
южных славян*

О.В. Белова

(Москва)

*Три шестерки, или «число
Соломона Мудрого»*

Л.С. Лобанова

(Сыктывкар)

*Колдун-«еретник»
в магии Великого четверга
у коми*

Д.М. Сахарных

(Ижевск)

*«Первое удмуртское
стихотворение»?*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

