

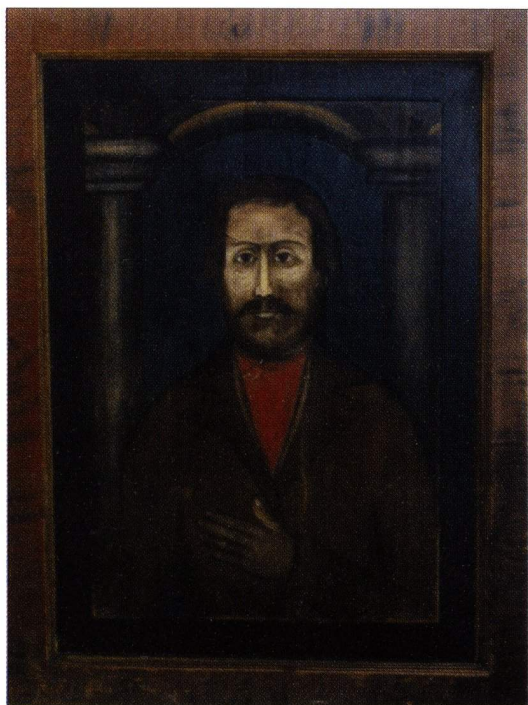
ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2010

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Левая створка посудного шкафа с портретом молодого крестьянина (В.А. Петровский?). 1870-е гг. Архангельский областной музей изобразительных искусств. Фото М.И. Мильчика. 1981 г.



Правая створка посудного шкафа с портретом юноши в городском costume (А.А. Петровский?). 1870-е гг. Архангельский областной музей изобразительных искусств. Фото М.И. Мильчика. 1981 г.



Шестилипестковая розетка в центре плафона горницы. Фото Ю.Г. Тереховой. 2007 г.



«Алёшкин дом» — родовой дом крестьянской семьи живописцев Петровских (д. Чурковская Вельского р-на Архангельской обл.) — один из самых известных памятников крестьянского монументального искусства. К сожалению, сейчас дом находится в аварийном состоянии; сохранились лишь отдельные фрагменты декора.

Читайте статью Ю.Г. Тереховой на с. 32—34.



Деталь опеच्या в избе «Алешкина дома» — «На оленях». Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», кп №13589/2. Из книги: Севан О. Росписи жилых домов Русского Севера. М., 2007.



Роспись матицы над входом в бабий кут. Фото М.И. Мильчика. 1981 г.



Фриз, украсивший нижнюю часть стен горницы. Фото М.И. Мильчика. 1981 г.

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(67)2010

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклораОсновен в 1890 году
Возобновлен в 1994 годуРуководитель издательского проекта
А.С. КаргинГлавный 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

Дизайн и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Производство и реализация:

Э.Р. Жукова

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации (Государственный контракт
№ 784-01-41/02-АИШ от 19 марта 2010 г.)

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (499) 246-0233, 245-2205

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 30.08.2010. Формат 60х90 1/8.

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

Тираж 3000 экз. Заказ № 26. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ФГУП «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: Теленгитский мастер К.Т. Алматаков, 1933 г.р., сеок (родовой союз) оргончи, в процессе изготовления музыкального инструмента топшуура. С. Чибит Улаганского р-на Респ. Алтай. 1997 г. Фото Н.М. Кондратьевой. На 4-й стр. обложки: Музыкальный инструмент демир-хомус с футляром, изготовленный в 2001 г. (мастер Кац-оал Сапар, с. Ак-Довурак Барун-Хемчинского р-на Респ. Тыва). Фото Н.М. Кондратьевой

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

О.В. Гордиенко. О конструкции русского трензеля 2

Н.Н. Вохман. О «волах» и «волках»: о взаимодействии украинской
и русской песенной традиции в Сибири 4

Д.В. Громов. Молодежные субкультуры и их мифологизация в обществе 6

О.Ю. Бойцова. «Конь в пальто»: структура и функции шуточных ответов 9

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ МИРА: ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ

А.Д. Цветкова. Казахская сказочная проза в русскоязычных записях 11

Г.А. Мейрманова. Традиция благословения у казахов 15

Н.С. Капицына. Колыбельные обских чатов 18

Н.М. Кондратьева. Традиционные звуковые инструменты тюркских народов
Сибири: к проблеме определения релевантных классификационных признаков ... 21

Г.Р. Хусаинова. Современный фольклор северных башкир 25

ДОМ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

М.А. Андрионина. Дымовод в верованиях и обрядах Полесья 27

Т.Ф. Пухова. Саманные строения в Верхнехавском районе Воронежской области 30

Ю.Г. Терехова. «Алешкин дом»: исчезающее наследие 32

М.В. Ахметова. Праздник тридцатилетия дома в Могилёве-Подольском 35

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: КОСТРОМСКАЯ ОБЛАСТЬ

Т.В. Кирюшина. Костромские пивные праздники 38

Н.А. Синица. Лексика народной демонологии Павинского района 43

Е.В. Шабалина. «Двоезубые, двоеглазые, двухжильные...» 46

О.В. Атрошенко. «Мерзлоглазов-мерзлоглузов схоронить» 48

О.М. Гареева, Л.А. Феоктистова. Из павинской лексики семейной обрядности 51

ЮБИЛЕИ

Путь из варяг в греки, или Одиссея археолога (к юбилею В.Я. Петрухина) 55

ЭКСПЕДИЦИИ

Т.В. Бауэр, Н.В. Червякова. Пудожские фольклорные экспедиции
Карельской педагогической академии 56С.И. Пигарева. «Пока мы поем — мы будем жить...»
(о песнях казаков-некрасовцев) 5

А.С. Каргин. Песни татарского села Бессоново 7

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

К.Е. Корепова. Новое сказковедческое исследование 65

Т.Г. Иванова. Фольклор похоронно-поминальных обрядов 66

Л.В. Савельева. Из средневековой севернорусской ономастики 68

О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 70

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В.В. Виноградов. «Среды» в Российском институте истории искусств: 2006—2009 гг. ... 71

1—5 февраля 2010 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провел Второй международный конгресс фольклористов. В предыдущем выпуске журнала (№ 2, 2010) были размещены рекомендации Конгресса и отзывы о Конгрессе его участников. В этом номере мы публикуем избранные статьи, написанные по материалам прозвучавших на Конгрессе докладов.

О.В. ГОРДИЕНКО

О КОНСТРУКЦИИ РУССКОГО ТРЕНЗЕЛЯ

В современной научной литературе русский самозвучающий ударный инструмент трензель описывается как конструкция треугольная. Однако в 1998 г. в Ивановской обл. я собрал информацию о трензелях иной конфигурации — овальной¹.

Сведения о них сообщил мне житель и уроженец д. Бурчиха Гаврилово-Посадского р-на Пётр Григорьевич Якушин, 1908 г.р. По его словам, трензели овальной формы (в виде вытянутого кольца) бытовали в Бурчихе и соседних деревнях — Натáлихе, Свóзне, Холоди́хе, Ярдéнихе — в 1920—1930-е гг. Изготавливались они местными кузнецами. Размеры их были следующие: длина кольца (по продольной оси) — 25—30 см; ширина — 10—15 см; толщина стального прута, из которого сворачивали кольцо, — менее 1 см («с карандаш примерно»). Кольцо «сбоку не запаивалось» (т.е. было разомкнутым). При игре инструмент подвешивали на веревке и стучали по нему небольшой металлической палочкой. Звучание было громкое («проволака у него громко звенела»). Использовали трензель на свадьбах, подыгрывая на нем ритмическое сопровождение к гармошечным наигрышам. Соединить его, по словам информанта, можно было и с гармошкой, и с любым другим народным музыкальным инструментом.

Приведенное сообщение — единственный источник, содержащий детализированные сведения о строении трензеля. Однако говорить о его научном значении без рассмотрения сходных по тематике материалов сложно. Поэтому рассмотрим важнейшие из них.

Первое описание трензеля принадлежит Н.И. Привалову и опубликовано в 1903 г. в октябрьско-ноябрьском выпуске «Известий Санкт-Петербургского общества музыкальных собраний». Статья, содержащая описание, называлась «Ударные музыкальные инструменты русского народа»; а небольшой раздел, в котором оно приводилось, имел следующий заголовок: «Трензель или триангель (треугольник)»². В описании сообщалось, что это звуковое орудие «представляет собою стальной треугольник, подвешиваемый на веревочке, по которому играется ударами стального стержня», что «русские игроки любят соединение трензеля с гармоникой или с духовыми инструментами (например, с жалейкой)»³, что инструмент этот средневековый, европейского происхождения⁴, и что в симфоническом оркестре «он сохранился и до наших времен без всякого изменения»⁵.

Фольклористы и другие ученые приняли эту информацию как данность, следствием чего стало введение ее в научный и общекультурный оборот. Сведения из описания Привалова попали и в статью И.И. Солосина «Музыкальные инструменты русского народа» (1909), и в книгу М.М. Иванова «История музыкального развития России» (1910), и в 17-томный «Словарь современного русского литературного языка» (1948—1965), и в «Новый словарь русского языка» Т.Ф. Ефремовой (2000), и в ряд литературных произведений,

включая стихотворение С. Есенина «Плясунья» (1915), где есть не только строки: «Ты играй, гармонь, под трензель, / Отсыпай, плясунья, дробь...» — но и авторское примечание, что «трэнзель — музыкальный треугольник, в который стучат палочкой»⁶.

Если говорить о критической оценке информации Привалова, то единственная содержащая ее публикация появилась в 1956 г. Это была книга Д.Р. Рогаль-Левицкого «Современный оркестр»⁷, в 3-м томе которой о трензеле (как о названии треугольника) сказано: «В симфонический оркестр треугольник проник не ранее 1775 года, когда он впервые принял участие в опере Грэтри "Ложная магия", но в оркестрах военной музыки он обосновался значительно раньше. Во всяком случае, точно известно, что в дореволюционной России треугольник действовал уже в войсках Елизаветы Петровны и, судя по тому, что за треугольником именно на Руси установилось странное и, в сущности, ни на чем не основанное прозвище *трэнзеля*, он, надо думать, прочно вошел в военный обиход того времени. Справедливо, однако, что в симфонический оркестр эта обидная для треугольника кличка отнюдь не проникла, и он пользуется там вполне заслуженным уважением»⁸.

В 1975 г. публикуется еще один труд, автор которого усомнился в достоверности приваловской информации, — книга К.А. Верткова «Русские народные музыкальные инструменты»⁹. В ней, в частности, говорится: «Треугольнику очень трудно, даже больше того — невозможно найти подобие в русском народном инструментарии, но он уже около пятидесяти лет употребляется в оркестре (андреевском. — О.Г.) и, таким образом, приобрел там совершенно твердое положение»¹⁰.

Из неопубликованных материалов о трензеле выделим сведения, собранные в Костромской обл. Т.В. Кирюшиной. По ее словам, рассказы о *круглых* трензелях, изготавливавшихся местными кузнецами, она слышала в 1990-х гг. в Кологривском, Чухломском и Павинском р-нах. А в 1994 г. в г. Чухломе ею был записан трензель «приваловского образца», т.е. треугольник¹¹. Причем исполнитель, как показывают его реплики на сеансе, прошел школу художественной самодеятельности.

Итак, накопленная наукой информация о трензеле противоречива. И, опираясь на нее, нетрудно прийти, например, к таким выводам: русский трензель — это всего лишь переименованный оркестровый треугольник (по Привалову); называть «трэнзелем» треугольник — нет оснований (по Рогаль-Левицкому); аналогов треугольнику (т.е. приваловскому «трэнзелю») в русском народном инструментарии нет (по Верткову); русские трензели были овальными, круглыми, а в городской традиции или ее сельских преломлениях — *треугольными* (по современным полевым материалам). Но так как фольклорных первоисточников для подтверждения или опровержения этих выводов не хватает, рассмотрим проблемы

типологии трензеля; и прежде всего — проблему наименования инструмента и проблему его конструкции.

Слово «трэнзель» (от немецко-датско-голландского *Trense* = уздечка) в современном русском языке имеет два значения. Им обозначают железные конские удила и музыкальный инструмент. В русскую лексику оно вошло не позднее XVIII в., но второе значение (судя по объяснениям в словарях А.Х. Востокова и В.И. Даля¹²) получило лишь в XX в. В формировании смысловой амбивалентности слова важную роль сыграла вышеназванная статья Привалова. Именно после ее публикации трензель стал упоминаться в литературе не только как часть конской сбруи, но и как музыкальный инструмент. Предположение Рогаль-Левицкого, что в России треугольник называли «трэнзелем» еще в XVIII в., не доказано. Не подтверждается оно и данными из упомянутых уже словарей Востокова (1847) и Даля (1863—1866), где приводится лишь одно значение слова «трэнзель».

Если «трэнзель» — название деревенское, то непонятно, почему этим словом крестьяне стали называть треугольник, для которого в русском языке есть одноименное название. Закрепление же наименования «трэнзель» за инструментом овальной или круглой формы представляется более естественным, так как в конструкцию конского трензеля (известного народу как минимум с XVIII в.) входят два кольца и грызло, которое могло быть как одинарным, так и двойным, т.е. по конфигурации приближающимся к овалу¹³. Возможно, вследствие сходства с этими частями конской сбруи инструмент и называли «трэнзелем»; но возможно, что и настоящий конский трэнзель некогда использовался в народе как самозвучающий ударный инструмент и был историческим предшественником и конструктивным прототипом музыкального трензеля.

Не исключено, что наименование «трэнзель» могло зародиться на подмостках балагана или на концертной эстраде. А «первооткрывателями» его могли быть и концертующие группы крестьян-песенников, и песенники-профессионалы, и широко известные «хоры» владимирских рожечников. Эти же коллективы могли стать и популяризаторами информации о музыкальном трэнзеле, распространяя ее во время гостевых поездок по России.

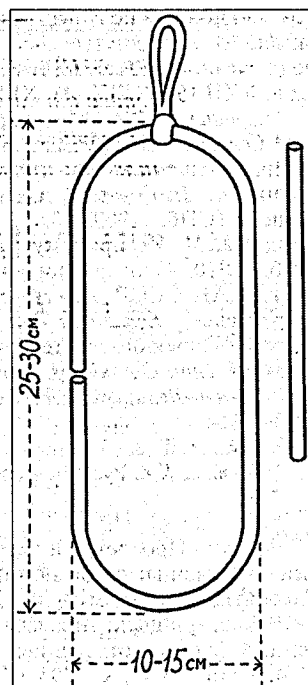
Данные, подтверждающие это предположение, можно найти и в дореволюционной, и в современной литературе. Так, например, в вышеназванной статье Солосина сказано: «В новой музыке тарелки составляют неперемнную принадлежность симфонического оркестра; в народном обращении они встречаются лишь в профессиональных хорах песенников. Преимущественно в этих же хорах употребляется и другой металлический ударный инструмент — *трэнзель* или *треугольник*...»¹⁴. Сходные сведения приводятся в упомянутой книге Иванова, где говорится: «*Трэнзиль* или *треугольник* перешел к нам из Западной Европы через посредство военных оркестров в сравнительно недавнее время. Применяется народом при игре на жалейке, гармониях, при пении хором, нередко с большим барабаном и шарманкой»¹⁵. Об использовании наименования «трэнзель» песенниками-профессионалами в 1880-е гг. сообщает в своих мемуарах (1939) и актер М.А. Ростовцев (Эршлер)¹⁶. Информация о музыкальном трэнзеле есть и на старых фотоснимках. Так, на фотографии рожечников «хора» П.Г. Пахарева, сделанной в 1900-е гг. и опубликованной в книге Б.Ф. Смирнова «Искусство владимирских рожечников»¹⁷, в руках исполнителей мы видим не только рожки, но и гармонику; а перед «хором» лежат бубен и треугольник (название которого вряд ли было именно таким).

Идентичность наименований конского и музыкального трензеля не позволяет судить о степени распространения в народе одноименного инструментального названия, наличия у него вариантов, синонимов¹⁸. Нет информации такого рода и в литературе, где название инструмента приводится только как *видовое* и *лишенное точных географических координат* (см., например, изданную в 1904 г. повесть С.П. Подъячева «Среди рабочих»¹⁹). Что касается приваловского наименования «триангель», то считать аутентичным (и синонимом слова «трэнзель») это немецкоязычное название оркестрового треугольника нет оснований.

Полноценным образцом инструмента (и образцом чисто русским по форме) следует признать лишь овальную разновидность, так как это трэнзель и

по названию, и по конструкции. Треугольник же по своему устройству трэнзелем не является и не может считаться инструментом русского происхождения, ибо изображения его можно встретить в западноевропейской графике XV в.²⁰, а в Италии инструмент начали применять, видимо, еще в XIV в.²¹ Таким образом, сведения, собранные нами в 1998 г., позволяют говорить о трэнзеле не только как о народном инструментальном названии, но и как о *самобытном по конструкции инструменте*. Этим и определяется их научное значение.

Итак, резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что русский музыкальный трэнзель — это самозвучающий ударный инструмент *овальной* формы²². Таков его нынешний типологический статус (независимо от времени возникновения инструмента и степени распространения его как в прошлом, так и в настоящее время). При появлении документированных сведений о бытовании *круглых* трэнзелей можно будет утверждать, что инструмент этот имеет не только овальную, но и круглую форму. Пока же таких сведений нет, говорить об этом уверенно мы не можем. Что касается треугольника, то считать его трэнзелем по конструкции нецелесообразно. Применительно к этому инструменту наименование «трэнзель» следует использовать лишь как *местное* народное название.



Инструмент, описанный П.Г. Якушиным (реконструкция)

Примечания

¹ Материалы экспедиции 1998 г. хранятся в личном архиве автора.

² Привалов Н.И. Ударные музыкальные инструменты русского народа (накры, бубны, барабаны, ложки, тарелки, трэнзель, варган, колокола) // Известия Санкт-Петербургского общества музыкальных собраний. 1903, октябрь—ноябрь. С. 24—38.

³ Там же. С. 33.

⁴ В книге Михаэля Преториуса (*Praetorius M. Syntagma musicum. Organographia. Wolfenbaettel, 1618* // Publikation aelterer practischer und teoretischen Musik-Werke. Bd. 13. Leipzig, 1884), на которую ссылается Привалов, изображены три самозвучающих ударных инструмента, изготовляемых из металлического прута: треугольник (*triangel*), кольцо (*ring*) и стремяобразный полуовал (*scrotalum*). При этом треугольник представлен как инструмент западноевропейский, кольцо — как инструмент американский, а

стремляющийся полуoval — как инструмент античный (древнеримский). Упомянутые изображения помещены в приложении под названием *Theatrum Instrumentorum* (Театр инструментов): табл. XXII (5), XXIX (4), XLII (15).

⁵ Привалов Н.И. Указ. соч. С. 34.

⁶ Солосин И.И. Музыкальные инструменты русского народа // Правительственный вестник. СПб., 1909. № 152—154. Статья подписана И. С.—нз. В изданном вслед за газетным текстом оттиске (СПб., 1909; 48 с.) аббревиатура эта расшифрована; Иванов М.М. История музыкального развития России. Т. 1. СПб., 1910; Словарь современного русского литературного языка / АН СССР. Ин-т рус. яз. Т. 15. М.; Л., 1963. Стб. 880 («Трензель»); Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. Т. 2. М., 2007. С. 791 («Трензель»); Есенин С.А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М., 1966. С. 152.

⁷ Розаль-Левицкий Д.Р. Современный оркестр: В 4 т. М., 1953—1956.

⁸ Там же. Т. 3. С. 204.

⁹ Вертков К.А. Русские народные музыкальные инструменты. Л., 1975.

¹⁰ Там же. С. 242.

¹¹ Архив Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур РАМ им. Гнесиных. Фонограмма (кассета) № 1642-43.

¹² Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии наук. Т. 4. СПб., 1847. С. 295 («Трензель»); Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1866. С. 391 («Трензель»).

¹³ Интересно, что в одном из современных толково-этимологических словарей русского языка и само слово «трензель» объясняется как «двойные удила». См.: Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН; Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 2007. С. 998 («Трензель»).

¹⁴ Солосин И.И. Указ. соч. С. 3.

¹⁵ Иванов М.М. Указ. соч. С. 98.

¹⁶ Ростовцев М.А. Страницы жизни. Л., 1939. С. 63—65.

¹⁷ Смирнов Б.Ф. Искусство владимирских рожечников. 2-е изд. М., 1965. С. 16.

¹⁸ Помимо Ивановской и Костромской областей инструмент встречался, видимо, и в Московской области. Однако сведения о бытовании его в данном регионе фольклорно-этнографическим материалом не подтверждаются и требуют научной проверки.

¹⁹ Подъячев С.П. Среди рабочих (Очерки с натуры) // Русское богатство. СПб., 1904. № 5. С. 3—49, № 6. С. 100—141. О трензеле см.: № 5, с. 28. Если допустить, что название «трензель» в произведениях С.П. Подъячева и М.А. Ростовцева имеет литературное происхождение (т.е. прямо или косвенно связано со статьей Н.И. Привалова, вероятность чего всё-таки существует, учитывая то, что все сведения о музыкальном трензеле появились в литературе после приваловской публикации), то нельзя исключить и возможность присвоения треугольнику наименования «трензель» Приваловым. Целью переименования треугольника в этом случае могло быть введение его в состав андреевского великорусского оркестра. Ну а возникнуть подобная идея могла как у Привалова, так и у Андреева.

²⁰ Так, на одной из миниатюр XV в., воспроизводимых в комментариях к русскому переводу книги Себастьяна Вирдунга «*Musica getutscht*» (изданной в 1511 г. в Базеле), изображена процессия женщин с колокольчиками и треугольником. См.: Вирдунг С. Трактат о музыке (1511 г.). СПб., 2004. С. 136.

²¹ Blades J. The orchestral instruments of percussion // Musical instruments through the ages / Ed. by A. Baines for the Galpin society. Singapore, 1982. P. 342. (Reprinted with revisions. 1-st publ. 1961).

²² Любопытно, что о существовании трензелей треугольной формы П.Г. Якушин вообще не знал. Это подтверждается его реакцией на один из моих вопросов. Когда в ходе экспедиционной беседы я спросил: «А треугольный трензель вы где-нибудь видели?» — он ответил: «Какой еще треугольный? Он не треугольный. Он вот такой», — и начертил руками в воздухе воображаемый oval.

Н.Н. ВОХМАН

О «ВОЛАХ» И «ВОЛКАХ»: О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ УКРАИНСКОЙ И РУССКОЙ ПЕСЕННОЙ ТРАДИЦИИ В СИБИРИ

Культурная традиция Хакаско-Минусинской котловины (ХМК) формировалась на протяжении двух столетий. С начала XVIII до начала XX в. через исследуемую территорию прошло несколько переселенческих потоков, каждый из которых приносил сюда культуру мест исхода. Первыми колонизаторами этого ареала были казаки, появившиеся здесь еще в 1710—1720-е гг. С 1740-х гг. на территорию ХМК стали прибывать жители северных уездов Енисейской губернии, которые впоследствии стали именоваться старожилами [1]. С этого же времени и до начала XX в. население региона постоянно пополнялось за счет переселенцев из разных губерний России [2]. В конце XIX — начале XX в. к ним присоединились выходцы с Украины, из Белоруссии и Прибалтики [4].

Расселение характеризовалось двумя тенденциями: одни переселенцы основывали новые поселения, другие селились в прежде образованных населенных пунктах. Так, например, на исследуемой территории не было белорусских деревень: белорусы пополняли состав поселений, основанных русскими. Что касается украинцев, то они селились и отдельными деревнями (Красноярский край: д. Новополтавка Ермаковского р-на, д. Александровка, Черниговка Каратузского р-на), и в русских населенных пунктах. В результате на территории ХМК возникли два типа деревень: с этнически смешанным и этнически однородным населением. Однако даже в последнем случае (обособленное проживание) украинцы постоянно вступали в культурные и экономические контакты с другими этносами региона. Как пишет И.А. Прядко, общение представителей разных этнических групп происходило «на ярмарках, на разработке пахотных земель и сенокосных угодий, во время уборочной страды, во время посещения церкви в дни православных праздников» [3]. Надо сказать, что исследователь отмечает особую роль церкви в единении восточнославянских народов [3]. Так, анализируя «Краткое описание приходов Енисейской епархии» за 1916 г., мы выявили, что к этому времени в некоторых приходах Минусинского округа состояло не только русское население, но и выходцы из Харьковской, Черниговской и Полтавской губерний (Салбинский и Идринский приходы).

Длительное совместное проживание, хозяйственно-экономические связи привели к культурному сближению восточнославянских этносов: элементы русской фольклорной традиции проникли в украинскую и наоборот. Культурное взаимодействие сильнее всего проявилось в сфере необрядовой лирики. В настоящее время и русские, и украинцы владеют сходным песенным репертуаром, в котором есть и русские, и украинские песни. Во многом это объясняется наличием этнически смешанных ансамблей и семей. Некоторые жители сами осознают смешанность фольклорной традиции на современном этапе: «Теперь все всё поют. Смешалась культура»¹.

НАДЕЖДА НИКОЛАЕВНА ВОХМАН, аспирантка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Иноэтническое происхождение песен информантами осознается не всегда. Так, у некоторых исполнителей вопрос об этнической принадлежности песен вызывал затруднения, нередко исполнители называли украинские песни русскими и наоборот. Это обусловлено следующим. Во-первых, этнические украинцы, проживающие на исследуемой территории, в настоящее время отождествляют себя с представителями двух этносов в равной степени: русскими и украинцами. Русский язык давно стал для них вторым родным языком, поэтому русские песни им так же понятны и близки, как и украинские. Следовательно, у украинцев нет потребности в адаптации русских текстов, что объясняет существование русских песен в репертуаре украинцев без каких-либо трансформаций. Неразличение этнических корней некоторых песен, на наш взгляд, обусловлено прежде всего естественной ассимиляцией украинцев русскими и, как следствие, включением русской песенной традиции в украинскую как ее теперь уже неотъемлемого пласта.

Во-вторых, неосознание иноэтнического происхождения песен русскими объясняется русификацией украинских песен. Явление русификации очень разнообразно и во многом зависит от конкретного исполнителя. Сравним три зачина песни «Закувала язюлочка»: *Закувала кукушечка; Куковала язюлочка; Прокувала кукушечка*. Один исполнитель переводит название персонажа, другой — действия, а третий полностью русифицирует фразу. Замена украинского слова точным русским эквивалентом происходит, если поющий знает значение переводимого слова. Однако чаще исполнитель заменяет те слова, смысл которых ему неясен. При этом обнаруживаются четыре вида замены украинской лексики на русскую.

1. Подбор семантически мотивированного русского слова, фонетически сходного с украинским.

Пример 1

Посадила огірочки	Посадила огирочки
Близько над водою.	Близко над водою.
Поливала огірочки	Сама буду поливати
Дрібною сльозою [6. С. 230].	Длинною слезою ² .

Пример 2

Зелений дубочок на ярі	Зеленый дубочек на ярі
похилився,	зеленился,
Молодой козаче, чого	Молодой казачек, чего
зажурився?	зажурился?
Чи волы пристали ³ , чи з	Ти волки пристали, ти с
дороги збився? [6. С. 321].	дорожки сбился? ⁴

Пример 3

Ой, зацвіла рожа край вікна...	Посажу я розу вкруг окна.
Ой, мала я мужа	Ой, наняла я мужа
Пияка ⁵ [6. С. 279].	Примака (вариант: первака) [5. С. 29—30].

В данном случае слово заменяется паронимом. При этом замена не нарушает ритмического единства текста, однако результаты замены могут быть различными:

а) привнесение нового семантического нюанса (пример 1);

б) возникновение нового мотива (пример 2). Волы использовались для сельскохозяйственных работ на Украине, жителям Сибири слово *волы*, возможно, было неизвестно, поэтому исполнитель легко заменил украинскую ситуацию традиционной русской. Такой замене способствовали и разные лексические значения слова *пристали*: укр. 'устали', рус. (разг.) 'одолели, замучили';

в) изменение персонажного состава при неизменности основного содержания текста (пример 3).

2. Подбор семантически немотивированного русского слова, фонетически сходного с украинским.

Пример 4

Несе Галя воду,	Несла Галя воду,
Коромисло гнеться,	Коромысла гнутяся,
А за нею Іванко	А за нею Ванька
Як барвінок вьється [6. С. 312].	Как рябина вьється ⁶ .

В русифицированном варианте исполнитель меняет неизвестный для русского фольклора образ барвинка на знакомый, схожий по звучанию — рябины (обратная метатеза: **б-р-в** (барвинок) переходит в **р-б-н** (рябина)⁷). Возможно, исполнитель заменяет незнакомый символ, не осмысливая его значения, а только сохраняя метрику текста. В результате такой замены возникают алогизмы: во-первых, в русских песнях рябина соотносится с образом героини, а не героя, во-вторых, рябина не может виться. Таким образом разрушается исходное языковое выразительное средство (сравнительный оборот), образно характеризующее поведение героя.

3. Семантически мотивированная замена известного слова, основанная на переосмыслении нетрадиционной для русского фольклора ситуации.

Пример 5

Ой хмелю ж мій, хмелю,	Ой, ты, хмелю, хмелю,
Хмелю зелененький,	Хмелю зелененький,
Де ж ти, хмелю, зиму	Где ж ты, хмелю, зиму
зимував,	зимовал
Що й не розвивався?	И не развивался?
Зимував я зиму,	Зимовал я зиму,
Зимував я другу,	Зимовал другую,
Зимував я в лузі на калині	Зимовал я зиму на калине
Та й не розвивався.	И не развивался.
Ой сину ж мій, сину,	Ой, ты, сыну, сыну,
Сину молоденький,	Сын ты мой, сыночек,
Де ж ти, сину, нічку	Где ж ты, сыну, ночку
ночував,	ночевал
Що й не роззувався.	И не разувался?
Ночував я нічку,	Ночевал я ночку,
Ночував я другу,	Ночевал я другу,
Ночував я у тої вдовиці,	Ночевал я у той дивчины,
Що сватати буду.	Котору сватать я буду
	[5. С. 60].

Ой сину ж мій, сину,
Сину молоденький,
Не женися на тій вдовиці,
Бо щастя не буде.

Бо вдовине серце,
Як осіннє сонце,
Воно світить, світить та не гріє,
Все холодом віє.

А дівоче серце,
Як весняне сонце,
Ой хоч воно та й хмарнєсеньке,
А все теплєсеньке [6. С. 268].

В русифицированной версии вместо *вдовиці* появляется *дивчина*. Это обусловлено следующим. В украинских традиционных необрядовых лирических песнях образ вдовы как участницы любовной ситуации встречается довольно часто, что совершенно несвойственно русской традиционной песне.

Наличие этого персонажа в украинских песнях связано с особенностями экономического уклада на Украине: отсутствие свободных земель делало вдову желанной парой для молодого казака. В данном случае замена образа привела к модификации текста и породила новую сюжетную ситуацию. В русифицированной версии концовка песни редуцируется ввиду своей неактуальности для вновь возникшей ситуации.

4. Семантически мотивированная замена под влиянием имеющихся в сознании исполнителя актуальных образов.

Пример 6

По-за лугом элэнэньким	По-за лугом зелененьким
Брала вдова льон	Брала вдова лен
дрібенький [6. С. 267].	зелененький ⁸ .

Следует отметить, что в данном случае исполнитель производит замену, не учитывая звуковой состав украинской лексемы и нарушая ритмический рисунок русифицированного текста.

Итак, русификация украинских песенных текстов зависит главным образом от способности исполнителя адаптировать иноязычное произведение к русской фольклорной традиции. По сути, такая адаптация сводится к семантически мотивированной или немотивированной замене украинских лексем русскими. Сопоставительный анализ русифицированных вариантов украинских необрядовых песен позволил гипотетически выделить четыре вида замены украинской лексемы русской: два из них основываются на подборе фонетически близких украинским русским слов и два не учитывают сходство звукового состава этих слов. Причем один вид замены семантически немотивирован, остальные, будучи семантически мотивированными, отличаются основанием мотивации.

Результатом русификации является в одних случаях появление нового варианта, в других — новой версии сюжета.

Примечания

¹ Зап. в с. Каратузском Красноярского края от В.М. Даниленко, 1953 г.р. Архив КГПУ, диск 1—98/2009.

² Зап. в с. Ермаковском Красноярского края от А.Я. Бутер, 1931 г.р., и М.Я. Гоголевой, 1927 г.р. Архив КГПУ, 106-6/2007.

³ *Приставати* (укр.) — уставать, устать.

⁴ Зап. в с. Ермаковском Красноярского края от В.Г. Евеленко, 1934 г.р. Архив КГПУ, диск 1-6/2007.

⁵ *Пляк* (укр.) — пьяница.

⁶ Зап. в пос. Шушенском Красноярского края от Е.П. Гориневой, 1931 г.р. Архив КГПУ, 236-5/2004.

⁷ Благодарю А.С. Архипову, обратившую мое внимание на этот процесс.

⁸ Архив КГПУ, 616-16/2003.

Литература

1. *Вохман Н.Н.* Формирование фольклорной традиции на территории Хакаско-Минусинской котловины в XVIII в. // Вестник Бурятского гос. ун-та. Вып. 7. Филология. Улан-Удэ, 2007. С. 297—302.

2. *Кожухов Ю.В.* Русские крестьяне Восточной Сибири в первой половине XIX века (1800—1861 гг.). Л., 1967.

3. *Прядко И.А.* Переселение украинцев в Приенисейский край: особенности их хозяйственного обустройства, культуры и быта // Динамика социокультурных традиций полиэтнической Сибири. Цит. по.: <http://sib-subethnos.narod.ru/tradic.html>.

4. *Степанин В.А.* Колонизация Енисейской губернии в эпоху капитализма. Красноярск, 1962.

5. Ты, зоря ль моя, зоренька. Народные песни Ермаковского района / Сост. В. Логиновский. Красноярск, 1992.

6. Українське народне багатоголосся: збірник пісень. Київ, 1963.

Сокращения

КГПУ — Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева

Д.В. ГРОМОВ

МОЛОДЕЖНЫЕ СУБКУЛЬТУРЫ И ИХ МИФОЛОГИЗАЦИЯ В ОБЩЕСТВЕ

Общественное сознание, вырабатывая представления о тех или иных социальных явлениях, часто формирует мифы, мало связанные с реальностью. Рассматривая материалы о современных молодежных сообществах, можно обратить внимание, что информация здесь часто не соответствует действительности, причем возникают образы, которые мы бы назвали фольклорными. В данной статье мы постараемся выявить закономерности мифологизации представителей молодежных (и близких к ним) субкультур, которых будем условно называть «неформалами» (слово, закрепившееся в отечественных исследованиях молодежи в конце 1980-х гг.).

Одна из трудностей изучения данной тенденции в том, что бывает крайне трудно различить, насколько то или иное сообщение соответствует реальности. Граница перехода от адекватного описания фактов к мифологизации трудноуловима, и заметить ее можно чаще всего в случаях, когда описание приобретает черты фантазмагоричности. Массив рассматриваемых сообщений можно структурировать по степени их устойчивости. Относительно устойчивые нарративы условно можно назвать легендами, ситуативно возникающие — слухами¹. Хотя слухи и ситуативны, но в их возникновении тоже можно проследить определенные закономерности. Например, при обсуждении конфликтов наблюдается тенденция к завышению численности возможных противников. Также часты случаи, когда страх, ожидание нападения приводили к возникновению рассказов о том, что это несостоявшееся нападение действительно имело место.

Одна из причин появления подобного рода неадекватной информации — трудность реальной оценки ситуации в толпе: о том или ином событии, произошедшем, скажем, во время многолюдной политической акции, достоверно могут знать только те, кто находился в радиусе двух-трех метров, остальные пользуются домыслами. Более глубинная причина в том, что одной из констант бытования молодежных сообществ является открытое или потенциальное противостояние с другими молодежными сообществами. Как нам кажется, именно это ожидание контакта ведет к тенденции возникновения слухов о появлении в поле зрения противоборцев или какой-либо потенциально опасной силы. Так, в летнем лагере движения «Наши» на Селигере ходили следующие слухи о противоборцах (в том числе неформалах) за пределами лагеря: «за периметром находились нацболы, и именно они ночами со стороны косы заряжали на всю музон. У них типа тоже свой некий форум проходил» (смены 2008, 2009 гг., возможно, и раньше); ожидалось нападение скинхедов (2007 год); «еще была тема, что в Селигере плавают подводные лодки, и на закате они высовывают свои перископы и наблюдают за молодежью, кто именно сидит в них, неизвестно»².

Еще один распространенный вариант слухов о неформалах — слух о готовящемся их приезде в город с последующими погромами. Так, в 1987 г. «героями» таких слухов были московские лубера, набега которых ожидали в разных городах европейской части СССР.

На протяжении 1980-х гг. в различных городах Советского Союза возникали слухи об ожидаемом приезде неофа-
ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ, канд. психол. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

шистов, которые должны были устраивать уличные акции и погромы. Как правило, ожидавшиеся события привязывались к 20 апреля — дню рождения Гитлера. Иногда под видом неонацистов в слухах фигурировали представители различных не связанных с фашизмом субкультур — панки, металлисты и др. Недавний случай «моральных паник» такого типа — возникновение в Удмуртии слухов о проведении здесь съезда фашистов 20 апреля 2006 г. Слухи были спровоцированы сообщением на местном сайте «Сусанин» и очень скоро вышли за рамки исходной информации: «Расширились географические рамки ожидаемых на съезд "активистов профашистских организаций", заговорили о "карательных акциях", "разрисованных" фашистской символикой улицах города»³, на непроверенную информацию отреагировали милиция и школы, причем не только в столице Удмуртии Ижевске, но и в населенных пунктах, расположенных вдоль дорог, по которым якобы должны были проезжать фашисты.

Показательны случаи, когда возникают слухи не только об ожидающемся, но и об уже состоявшемся набеге. В качестве примера приведем пересказ слухов, которые циркулировали в Белгороде в связи с якобы состоявшимся приездом скинхедов 20 апреля 2007 г.: «Даже несколько дней спустя, уже после официальных разъяснений, что никакие "скины" в Белгород вообще не приезжали, погромов не устраивали, — народ продолжал пересказывать друг другу невероятные "сведения". Специально сохранил несколько сообщений тех дней из интернет-дневников белгородцев. Вот 24 апреля писала девушка — так, словно рассказывала о реальных событиях: "Да уж, у нас весь город на ушах стоит из-за скинов. Говорят, в общей сложности человек 20 погибли <...>". Верхом фантастики стали рассказы о жертвах, повешенных прямо на statue князя Владимира! Если учесть, что мимо памятника ежеминутно проезжают десятки машин, он весь на виду <...> "Скины" — становятся для мирного обывателя таким же персонажем страшилок, как и маньяки»⁴. В данном сообщении даже встречаются совпадения с «ужасающими» слухами 25-летней давности — если в 1982 г. в Свердловске рассказывали, что «панки-фашисты» повесили девочку на пионерском галстуке на памятнике Ленину, то в Белгороде 2007 года скинхеды якобы вешали людей на памятнике князю Владимиру.

Перейдем к рассмотрению легенд. Их можно разделить по направленности процесса мифологизации: это тексты, созданные посторонними о неформалах (условно назовем такие тексты «внешними»), и тексты, созданные самими неформалами о себе («внутренние»).

Сначала рассмотрим «внешние» тексты — рассказы и мнения посторонних о неформалах.

Неформалом свойственна контркультурность, и поэтому свой имидж они формируют, во многом противопоставляя его общественным нормам. Неудивительно, что при этом они воспринимаются обществом настороженно и зачастую даже негативно.

Отсюда тенденция к *демонизации* неформалов обществом. Как это и свойственно общественному сознанию, построенному на особенностях индивидуального человеческого восприятия, рассказы о неформалах во многом строятся так же, как и традиционные представления о «чужих». Иначе говоря, «чужим» приписываются черты, отличные от черт «своих».

Соответственно, неформалам приписываются различные отрицательные черты. Они: 1) склонны к криминалу; 2) склонны к половой распущенности; 3) грязны, неопрятны; 4) безумны, и т.д.

Иногда подобные мнения действительно «соответствуют реальности», поскольку те или иные из перечисленных черт могут декларироваться разными субкультурами как норма.

Однако мифологизация хорошо заметна, когда сообществам приписываются черты, им не свойственные. Например, когда хиппи обвиняют в агрессивности и склонности к насилию, ролевики считают безумными, а о туристах рассказывают, что они ходят в походы только для того, чтобы заниматься там сексом.

В качестве примера демонизации можно привести устойчивое приписывание неформалам черт *фашистов*. Эта тенденция прослеживается с начала 1970-х гг., достигнув своего пика в первой половине 1980-х; думаю, актуально это и сейчас (хотя по понятным причинам в значительно меньшей степени). Один из наших информантов привел следующий пример демонизации неформалов: «Пришел на память сюжет, чуть ли не из программы "До 16-ти и старше", где-то в конце 90-х, там паренек рассказывал, как, мол, проходят сатанинские (?) концерты: отлавливают маленьких детей, подвешивают их вниз головой к потолку над сценой и залом — в таких условиях и проходит концерт. На вопрос, а не боится ли он, что когда-нибудь так и его поймут, он ответил, что у него, мол, футболка есть, по которой его распознают как своего и не станут вешать кверху ногами» (Евгений Ф., 1984 г.р., г. Химки Московской обл.). Данный образ, сформированный популярной молодежной программой, вызывает в памяти известные сюжеты об инородцах — конкретно о том, как они приносят в жертву детей, убивают их, крадут, едят⁵.

Одними из создателей и потребителей таких мифологизированных образов являются дети и подростки. Имея интерес к миру молодежных сообществ, они часто не имеют достаточной информации о них, создавая собственные версии описания.

Одна из наиболее заметных тенденций мифологизации социальных явлений — *приписывание руководства их деятельности неким скрытым силам*. Так, социальные группы могут иметь могущественного тайного покровителя или руководителя, они могут получать деньги из скрытых и влиятельных источников; их деятельность может строиться по тайному направляемому извне плану⁶.

Часто можно слышать, что те или иные социальные группы (общественные организации, секты) финансируются зарубежными странами, мировым сионизмом и масонством, бандформированиями, гей-сообществом и т.д. Отделить действительность от мифологизации бывает сложно, поскольку «могущественные силы», которым приписывается тайное покровительство, действительно существуют и оказывают влияние на самые разные вещи. Так, например, затруднительно разделить реальную деятельность российских спецслужб и то, что им огульно приписывается.

Приведем примеры.

1. Начиная с 1982 г. часто высказывается мнение, что неонацисты, а сейчас и скинхеды — сплошь дети «шишек», поэтому, если они попадают милиции, родители их всегда «отмазывают». Например, такие слухи ходили в Петербурге во время следствия по делу об убийстве таджикской девочки (9 февраля 2004 г.). В действительности эти скинхеды не являются «детьми милицейских начальников», они вполне «из простых»⁷.

2. Бытовало (и бытует сейчас) мнение, что люберов второй половины 1980-х гг. организовывали ВЛКСМ, КПСС, КГБ, МВД и прочие структуры. В качестве одной из причин этой организации указывалось проведение социального эксперимента: «Думаю, что проводился эксперимент, можно ли организовывать молодежь и направлять ее на нужные цели. Когда этот эксперимент было решено прекратить — движение перестало существовать» (Александр Б., 1967 г.р., г. Люберцы Московской обл.). Нам доводилось сталкиваться с мнением, что люберам «выдавались талоны на питание, и во время

своих выездов в Москву они питались по ним в специальной столовой» (Александр С., 1968 г.р., Москва). Нам приходилось сталкиваться с мнением, что в случаях, когда другие неформалы побеждали люберов в драках, те находили спасение в ближайшем опорном пункте милиции⁸.

3. Рассказывают, что в последние годы своего правления Б.Н. Ельцин очень боялся выступлений оппозиции с целью свержения законной власти. Он встретился с лидером байкерской команды «Ночные волки» Хирургом и договорился, что в случае чего байкеры будут поддерживать его на улицах. Взамен им давались послабления от милиции и ГАИ (например, разрешалось ездить по ночам без ограничений). «Ночные волки» этим очень гордились и называли себя "последней гвардией Ельцина"» (Виталий В., 1969 г.р., Москва).

Перечисленные примеры, в принципе, укладываются в неоднократно исследовавшуюся схему того, как происходит мифологизация в отношении чужих.

Для исследователя молодежных сообществ более интересны их «внутренние» тексты, в которых мифологизирующая информация распространяется самими неформалами.

Большинство молодежных сообществ стремится к тому, чтобы создать о себе в обществе позитивное впечатление или, как минимум, не создать негативного. Но можно привести и примеры сообществ, склонных к эпатажу, а следовательно, способных провоцировать создание неадекватной информации о себе.

В качестве примера приведем рассказы о посвящениях, которые якобы нужно пройти для того, чтобы вступить в ряды панков. Рассказы сводятся к тому, что желающий стать панком должен сделать одно из следующих действий (у каждого из рассказывающих своя версия).

1. В течение некоторого времени (от часа до двух суток) просидеть в мусорном баке. Вариант: при этом здороваясь с теми, кто приходит выкидывать мусор.
2. Неделю питаться только тем, что найдено на помойке.
3. Прилюдно ударить милиционера.
4. Выпить стакан водки, в который каждый из присутствующих панков должен плюнуть, высморкаться, кинуть какую-нибудь гадость и т.д.

Список сценариев «посвящений» можно продолжить. Отметим только, что многие из них крайне неаппетитны, например: «Чтобы стать настоящим панком, надо насрать в трамвае, или автобусе, или троллейбусе, в общем, в общественном транспорте, во время его движения» (Михаил Н., Москва).

Обращает на себя внимание то, что подобные мнения в большинстве случаев высказываются либо неопытными панками-новичками, либо вообще людьми посторонними. Те же, кто компетентен в реалиях панковского сообщества, сходятся в том, что посвящений в панки нет. Откуда же появилась информация о посвящениях? Консультации с рядом экспертов показали следующее.

Можно выделить два плана данных нарративов: текстовый и реальный. В некоторых случаях действительно существовали практики, имеющие некоторое сходство с рассказами (и, возможно, спровоцированные этими рассказами). Но в большинстве случаев рассказы существовали как бы «сами по себе», не будучи поддержаны практиками. И даже при наличии определенных практик (например, питания на помойке, бросания экскрементов) вызывает сомнение использование их как посвящений.

Если не брать в расчет особых случаев (о чем мы скажем дальше), речь идет о своеобразных «приколах», которые бытуют в данной среде. Существует определенный «образец», согласно которому должен вести себя «настоящий панк», в

том числе он должен быть подчеркнута грязен и эпатажен. Внутри сообщества существуют легенды о культовых персонажах, которые наделяются феерической нечистоплотностью и эпатажностью (наиболее часто это рассказывают об Андрее Панове, или Свинье, — одном из родоначальников ленинградской рок-тусовки). Однако в реальности этому «идеалу» следуют крайне редко.

Рассказы о «посвящениях» могут использоваться как своеобразные тесты: «Давно это было... Где-то середина 90-х. Правда, в бытовавшем на тот момент варианте желающему вступить в ряды панков было необходимо проспать одну ночь в баке, это была даже не телега, а стег оловых над новенькими, такая своего рода проверка: если после рассказа чел бледнел от мысли, что ему нужно будет это сделать, или, наоборот, рвался к баку — значит, зеленый, если "поржал" со всеми — значит, уже свой» (Ольга Г., 1977 г.р., Москва).

Нам известен случай, когда подросток согласился пройти посвящение, для того чтобы поехать в интересующую его поездку, куда по условию брали только панков. Согласно церемонии, разработанной более опытными панками, он выпил стакан мочи. Оказалось, что это розыгрыш, и подросток стал объектом насмешек, видимо надолго.

Таким образом, «ужасающая» информация об «идеальном» поведении панков продуцируется в панковской среде нарочито, это часть субкультурной эстетики. Но распознать в ней границу реального и мифологического может только человек, достаточно компетентный в субкультурных делах. Некомпетентными посторонними и неофитами эти рассказы воспринимаются как реальность.

Подводя итоги, отметим следующее.

1. Нарративы, связанные с мифологизацией молодых неформалов, можно разделить на ситуативные слухи и повторяющиеся относительно устойчивые нарративы.

2. По направленности процесса мифологизации можно выделить тексты «внешние» (созданные посторонними о неформалах) и «внутренние» (созданные самими неформалами о себе, но имеющие хождение и внутри сообщества).

3. К «внешним» текстам (рассказам посторонних о неформалах) относятся, в частности, тексты с мотивами демонизации неформалов и приписывания им управляемости некими скрытыми силами.

4. «Внутренние» тексты, мифологизирующие неформалов (рассказы неформалов о самих себе), возникают в сообществах, склонных к эпатажу.

Примечания

¹ О соотношении слухов и легенд см.: Никитин М.В. Реализация концепта «страх» в сценариях городской легенды: Дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 2002. С. 47—48.

² Цит. по материалам обсуждения «легенд Селигера», инициированного И.В. Астраниным в личном блоге («Живом журнале»): <http://astranin.livejournal.com/58112.html>.

³ Этническая ситуация и конфликты в государствах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад, 2006 / Под ред. В. Тишкова, Е. Филипповой. М., 2007. С. 154.

⁴ Битюгин К. Страхи «каменного зоопарка» // Смена (газ., Белгород). 2007, 6 окт.

⁵ См., например: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 161—168.

⁶ См.: Jones A. Larousse dictionary of world folklore. Edinburgh; New York, 1996. P. 439.

⁷ Stogoff И. Skinheads: История одной банды. СПб., 2008. С. 172—173.

⁸ Кушнир А. Золотое Подполье: Полная иллюстрированная энциклопедия рок-самиздата. История. Антология. Библиография. (1967—1994). Нижний Новгород, 1994. С. 269.

О.Ю. БОЙЦОВА

«КОНЬ В ПАЛЬТО»:

СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ШУТОЧНЫХ ОТВЕТОВ

В статье речь пойдет о явлении, которое, как показывают наблюдения, существует и в детском фольклоре, и в репертуаре взрослых, а именно об ответах на вопросы типа «Кто?» — «Конь в пальто».

Это клишированные реплики, которые являются обычно второй частью примыкающей пары. Примыкающая пара (*adjacency pair*) — термин из анализа разговора, обозначающий последовательность высказываний, примыкающих друг к другу и произносимых разными говорящими. Примыкающая пара состоит из двух частей. Примыкающими парами являются приветствия, прощания, вопрос—ответ, предложение — принятие предложения, оценка (*assessment*) — согласие с оценкой и т.д. Обычно, если произнесена распознаваемая первая часть примыкающей пары, произнесший ее должен замолчать, а его собеседник должен произнести вторую часть той пары, первую часть которой он только что услышал¹.

Большинство интересующих нас текстов формально являются второй частью примыкающей пары, а именно пар вопрос—ответ («Какая разница?» — «Одна дает, другая дразнится»), просьба — ответ на просьбу («Дай семечек» — «Посы на веничек»), предложение — ответ на предложение («Пошли» — «Куда тебя послать?»), оценка—согласие, точнее, в данном случае несогласие с оценкой («Интересно» — «Интересно у кошки под хвостом»), благодарность — ответ на благодарность («Спасибо» — «Это что теперь, валюта такая?») и прощание — прощание («Спокойной ночи» — «Спокойной ночи желают только пожарникам и проституткам, а всем остальным надо желать "Доброй ночи"»). Пару приветствие/приветствие нам записать не удалось, но ее можно найти у других собирателей, например, Е.Е. Жигарина приводит 6 ответов на приветствие «Здравствуй», «Здрасьте», «Привет», «С добрым утром»².

По форме интересующие нас тексты отвечают на заданный вопрос или высказанную просьбу или оценку, но по содержанию не являются ответом, которого мог ждать собеседник, и благодаря обманутому ожиданию имеют комический эффект. Причем эти ответы оказываются смешными только вместе с первой серьезной репликой, т.е. в примыкающей паре; они не смешны сами по себе. Ответ должен синтаксически соответствовать первой части примыкающей пары. Произвольный ряд «Куда? — Сам балда! Куда? — Навсегда!, Куда? — Борода!», который приводит Е.Е. Жигарина³, хотя и содержит шуточные ответы, в которых отсутствует смысл (т.е. буквально реплика не является ответом на заданный вопрос), на самом деле не мог быть воспроизведен носителями культуры в соответствующих ситуациях, поскольку этот ряд не удовлетворяет требованию к форме шуточного ответа. Кроме синтаксического соответствия первой части примыкающей пары, в ответах нередко используется и звуковое соответствие первой реплике: ответ рифмуется с вопросом. Записанные нами ответы на вопрос «Куда?» — «На Кудыкину гору овес воровать», «Кошке под муда» и «В попу труда» при всей своей странности (что это за «попа труда»?) формально указывают направление

с помощью предлогов «на», «под» и «в» с винительным падежом. Они не несут информации, которую ожидал услышать спрашивающий, и (два из трех) рифмуются с вопросом. Эти три признака: синтаксическое соответствие ответа первой части примыкающей пары, рифма и обман ожиданий слушателя, который ждет «серьезного» ответа, характеризуют некоторые реплики персонажей в «Телефоне» Чуковского, так что неудивительно, что его стихи «Откуда? — От верблюда» и «Что вам надо? — Шоколада» вошли в фонд шуточных ответов.

Публикация А. Балова⁴ дает некоторое представление об этом фонде, каким он был в конце XIX в. Из множества опубликованных здесь текстов нам в начале XXI в. у городских жителей встретились всего несколько, например вариант пары «Мне кажется... — Кажется, так перекрестись»⁵. Однако лексика современных шуточных ответов, к примеру упоминание неактуальных для горожанина волков («Где? — В п... на верхней полке, где е... волки»), заставляет заподозрить происхождение многих из этих текстов из традиционной культуры. Вообще лексика ответа может дать ключ к тому, когда он появился: современный ответ на вопрос «Зачем?» — «За мясом» («За хлебом») явно имеет в виду очередь и мог возникнуть в один из периодов товарного дефицита.

А. Балов, публикуя эти тексты, назвал их «прибаутками», представляющими из себя ответы в рифму на некоторые вопросы и замечания на некоторые выражения». Г.С. Виноградов назвал их «поддевки», объединив с теми искусственными диалогами, которые инициированы «поддевающим»: «В других поддевках, отливающих в форму *естественного диалога*, человек ловится на слове совершенно неожиданно для себя»⁶. Г.Л. Пермяков именует их «шуточные ответы»⁷, П.А. Клубков — «эхо-реплики»⁸, А.С. Мутина — «ответы в рифму, остроты»⁹, а Е.Е. Жигарина — «отзывки». Только Б.Ю. Норман, который приводит в своей книге семь примеров таких ответов, никак их не называет, не выделяя их среди других «клишированных реплик»¹⁰.

Итак, почти каждый исследователь, который встречается с этой группой текстов, считает необходимым назвать их, видимо, потому, что эти произведения не имеют единого общепринятого названия у носителей культуры. Виноградов отмечает: «Для обозначения такого рода произведений у детей, кажется, нет общеупотребительного названия»¹¹. На сайте <<http://kto-kto.narod.ru/index.html>> они фигурируют наряду с текстами другого рода в разделе «Фразы». Дело в том, что в ситуации исполнения их ни в коем случае нельзя называть, в отличие от некоторых других фольклорных жанров (к примеру, от анекдота: «слышал такой анекдот?», «давайте рассказывать анекдоты»), иначе сама ситуация будет сломана и исполнение не состоится. Мы вслед за Г.Л. Пермяковым будем называть их «шуточные ответы».

В публикации А. Балова не указан возраст его информантов, но по тематике вопросов можно предположить, что это взрослые люди («Мне бы водочки? — Из-под лодочки. Где жена? — Корова сожрала. Ты брюхата? — И муха не без брюха»). Начиная с «Детской сатирической лирики» Г.С. Виноградова (1925) шуточные ответы приводятся и в собраниях детского фольклора. Ответы из нашего собрания записаны

только от взрослых, причем значительная часть записанного наблюдалась в ситуации исполнения, хотя использовался и опросник. Но многие записанные от взрослых ответы, как говорили сами информанты, хранятся в их памяти с детства. Впрочем, они сохраняют актуальность и произносятся в соответствующих ситуациях. В то же время взрослые обычно не рассказывают друг другу, к примеру, потешки или страшные истории, хотя тоже могут их помнить. Близкие к шуточным ответам жанры, а именно заманки/покупки и ответы на дразнилки в детском фольклоре и пословицы во взрослом фольклоре, в отличие от самих шуточных ответов, не пересекают возрастных границ своей группы.

К детскому фольклору отсылает поэтика многих шуточных ответов. Так, в «Ага». — «Баба-Яга» фигурирует сказочный персонаж. Во множестве ответов использован скатологический юмор («И я тоже». — «На говно похоже»), что характерно именно для детского фольклора. Можно предположить, что некоторые ответы предназначены для реплик, которые часто произносятся в диалогах с детьми, например ответы на «стыдно»: «Стыдно, когда видно или когда нечего показать»; «Стыдно, у кого видно, а показать нечего» (как представляется, взрослые реже стыдятся друг друга, чем взрослые детей или дети друг друга).

Причину, по которой шуточные ответы можно отнести к детскому фольклору, можно сформулировать следующим образом. У детей ритуализуются и превращаются в фольклорные многие речевые жанры: речевой жанр просьбы превращается в фольклорный жанр «попрошайки», диалоги, регулирующие взаимоотношения, превращаются в клишированные «мирилки». С помощью соответствующего фольклорного произведения у детей оформляются присвоение находки, распределение мест, прекращение игры и т.д. Таким же образом шуточные ответы ритуализуют любой диалог и позволяют превратить в игру любую пару реплик. Вопрос, на который следует шуточный ответ, тоже представляет собой клише, т.е. устойчивое образование¹², однако клише-вопрос и клише-ответ принадлежат разным словарям: словарю естественного языка и словарю фольклора. Шуточные ответы — средство превращения бытового диалога в игру. По содержанию они не отделяются от других жанров детского фольклора: как и многие другие детские жанры, они используют скатологический юмор. По форме это ямбы и хореи, часто рифмованные, причем иногда рифма приблизительная («Да?» — «Говна»). Отличает их от других жанров именно их функция: превращение бытовой неигровой коммуникации в игру. По этому признаку можно отделить шуточные ответы от смежных жанров детского фольклора, например от ответов на дразнилки. Услышав шуточный ответ, инициатор диалога может включиться в игру, и тогда диалог становится «многосоудовым»: «Кто там?» — «Сто грамм». — «Налей». — «Не булькает»; «Да?» — «Говна в рот на». — «Тебе на лопатке».

Почему «фольклорной атаке» подвергается именно этот момент разговора? По причине его уязвимости. В анализе разговора примыкающие пары рассматриваются как важный механизм для создания взаимопонимания и согласия в рамках общего действия, например общего действия завершения разговора. Здесь участвуют двое, и первый участник имеет ожидания относительно произнесенной им первой части примыкающей пары. Эти-то ожидания, оказывается, второму участнику так легко обмануть. Кроме того, первый собеседник, произнося первую часть примыкающей пары, тем самым определяет, что должен ответить его собеседник, т.е. берет своего рода власть в разговоре, и шуточный ответ

является «тактикой» (в смысле Де Серто¹³) сопротивления этой власти.

Г.Л. Пермяков называет основной функцией шуточных ответов негативно-коммуникативную функцию: «Смысл изречений, обладающих этой функцией, заключается в том, чтобы, сказав что-либо, ничего при этом не сообщить, или же уйти от (нежелательного) ответа, или отвести довод противника (собеседника)¹⁴. Если первой репликой был вопрос, то клишированная реплика представляет собой уход от ответа («Почему?» — «По кочану»; «Как ее зовут?» — «Ее не зовут, она сама приходит»), если приказ или просьба — то отказ («Дай». — «Полай»; «Передай». — «Я тебе не передаст»), если утверждение — то его опровержение или возражение («Жалко». — «Жалко у пчелки в попке»; «Неудобно». — «Неудобно спать на потолке»). Записанные нами ответы на «спасибо»: «В карман не положишь (и в стакан не нальешь)»; «Не булькает»; «Спасибо на хлеб не намажешь»; «Спасибо не шуршит»; «Спасибо в постель не положишь»; «Спасибо в кармане не звенит»; «Это что теперь, валюта такая?» — отклоняют «спасибо» как недостаточное выражение благодарности и сообщают собеседнику, что требуется поблагодарить материально. Можно сказать, что ответ на «Как дела?» — «Как сажа бела», встречающийся еще в подборке А. Балова и записанный нами в Санкт-Петербурге в 1995 г., все-таки дает собеседнику информацию о том, как обстоят дела (а именно «никак» или даже «плохо»), в отличие от ответа на тот же вопрос «Еще не родила», произносимого и мужчинами, и небеременными женщинами. Кроме того, что шуточные ответы несут негативно-коммуникативную функцию, они служат для того, чтобы украсить свою речь, блеснуть лингвистическими познаниями, оскорбить собеседника. Но основной их функцией все же представляется превращение обычной речи в языковую игру.

Как происходит превращение бытового диалога в игру? На уровне формы — либо с помощью звукового повтора («Ну?» — «Баранки гну»), либо с помощью реинтерпретации слова первой реплики, выбора отвечающим другого значения многозначного слова или его паронима («Ладно». — «От ладана черти дохнут»). На уровне содержания превращение в игру происходит с помощью обращения к телесному низу. Помимо уже упомянутого скатологического юмора в ответах может фигурировать матерная лексика; иногда название соответствующей части тела не произносится, но подразумевается («Короче». — «У кого короче, тот дома сидит»; «Что ты имеешь в виду? — «Что имею, то и введу»). Порой обращение к этим темам происходит без подкрепления ответов рифмой или с использованием какой-либо иной мотивировки («Чё?» — «"Чё" по-китайски жопа»). Когда шуточный ответ является метарепликой, он переключает внимание первого собеседника на код, в котором тот произнес свою реплику: так, «Чевочка с молочком» в ответ на «Чего?» акцентирует фонетику и форму вопроса («Чего?», а не «Что?»). Сказбрзность или рифма или и то и другое тоже сигнализируют первому собеседнику, что с ним играют: можно предположить, что, даже если он не знает клише «Где?» — «В Караганде» или его обценный аналог, ответ подскажет ему, что полученную информацию не надо воспринимать серьезно, т.е. что «на самом деле не в Караганде».

Вероятно, активные словари детских и взрослых шуточных ответов несколько различаются: в активном словаре взрослых ответов отсутствуют ответы, связанные со скатологической тематикой, хотя они остаются в пассивном словаре. И наоборот, существуют «взрослые» ответы,

например «канцелярский» ответ на вопрос «Как дела?» — «Подшиваются», который мы записали от секретаря. Но при всем при том сам факт, что одна и та же группа текстов функционирует и в детской, и во взрослой среде, не может не интриговать.

Одна из причин этого — особенность самих исследуемых текстов. Многие фольклорные жанры предполагают особую ситуацию исполнения, отграниченную от бытовой коммуникации: исполнитель выступает с фольклорным произведением перед своей аудиторией, которая ему внимает, это событие специально оформляется. Репертуар таких исполнителей соответствует их возрасту и возрасту их слушателей. В отличие от многих других жанров шуточные ответы не предполагают особой ситуации исполнения и подготовленных слушателей. Создание особой ситуации даже противоречит механизму шуточных ответов. Ситуация произнесения шуточного ответа не должна быть оформлена специальным образом. Ответ будет иметь комический эффект, только если собеседник, который произнес первую реплику, не подозревает, что сейчас он вместо серьезного ответа услышит смешной. Как представляется, именно пространственность ситуаций, в которых можно использовать шуточный ответ, способствует его жизнеспособности и в детской, и во взрослой среде. Ведь здесь требуется лишь участие в бытовом диалоге, т.е. нужно, чтобы кто-то произнес клише, составляющее первую часть примыкающей пары. И детям, и взрослым иногда бывает необходимо отвечать на вопросы «Где?», «Куда?», «Откуда?», т.е. ситуации, в которых можно воспроизвести шуточный ответ, всегда с нами.

Примечания

¹ Schegloff E.A., Sacks H. Opening up Closings // *Semiotica*. 1978. Vol. 8. № 4. P. 295—296.

² Жигарина Е.Е. Сценарные значения паремий в контекстах произнесения // *Вестник РГГУ. Сер. «Литературоведение. Фольклористика»*. 2009. № 9. С. 203.

³ Жигарина Е.Е. «Девушка, а девушка»: о ряде сценарных диалогов // *Кирпичики: Фольклористика и культурная антропология сегодня*. М., 2008. С. 194.

⁴ Балов А. Материалы по народному языку, собранные в Пошехонском уезде, Ярославской губернии // *Живая старина*. 1899. Вып. 2. С. 277—283.

⁵ Приводимое А. Баловым клише «после дождичка в четверг», хотя и входит в словарь современного носителя русского языка, не воспринимается сейчас, после выхода одноименного фильма-сказки М. Юзовского (1985), как шуточный ответ на вопрос «Когда?»; скорее эта фраза воспринимается как «формула невозможного».

⁶ Виноградов Г.С. Детская сатирическая лирика // *Виноградов Г.С. Страна детей*. СПб., 1999. С. 59; выделено автором.

⁷ Пермяков Г.Л. К вопросу о структуре паремиологического фонда // *Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии*. М., 1988. С. 80—106.

⁸ Клубков П.А. «Языковые игры» и малые жанры городского фольклора // *Современный городской фольклор*. М., 2003. С. 645—664.

⁹ Мутина А.С. «Катится изюминка...» Современный русский детский фольклор Удмуртии. Ижевск, 2005.

¹⁰ Норман Б.Ю. Лингвистика каждого дня. М., 2004. С. 127.

¹¹ Виноградов Г.С. Указ: соч. С. 27.

¹² Ср. у Пермякова: «слова, фразеологические обороты и паремии <...> представляют собой клише и используются в качестве знаков» (Пермяков Г.Л. Указ: соч. С. 82).

¹³ Certeau M. de. *The Practice of Everyday Life* / Translated by S. Rendall. London, 1988.

¹⁴ Ibid. P. 89.

А.Д. ЦВЕТКОВА

КАЗАХСКАЯ НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА В РУССКОЯЗЫЧНЫХ ЗАПИСЯХ

В данной статье анализируется жанровый состав казахской нескасочной прозы, бытующей в настоящее время, и особенности ее адаптации в русскоязычной среде. К анализу привлекаются записи из фольклорных архивов Павлодарского госуниверситета и Евразийского национального университета (Астана), производившиеся в последние два десятилетия, а также опубликованные тексты [2]. Устные рассказы на русском языке исполнялись как русскими, так и казахами. В качестве контрольного материала мы используем и нарративы, переведенные с казахского языка.

В составе казахской устной прозы, бытующей в наши дни, единичны записи быличек. Это, на наш взгляд, объясняется тем, что персонажи казахской демонологии (албастаны, жезтырнак, шайтан и т.д.) были тесно связаны с бытовым укладом казаха-кочевника — пастуха, охотника или одинокого путника. Изменившийся уклад приводит к утрате веры в демонов. Вместе с тем былички записываются от казахов, с 1990-х гг. переселяющихся на этническую родину из Монголии, где они сохранили тюркскую кочевую культуру, например:

Один охотник не замечает, как уже стемнело и решает переночевать в лесу. Он зажигает костер и варит мясо. Когда он собирается есть, к нему приходит красивая девушка. Он просит ее разделить трапезу. Она берет мясо, не показывая свои ногти. Почувствовав неладное, охотник вместо себя кладет бревно и надевает на него свою одежду, а сам наблюдает со стороны. В середине ночи эта девушка возвращается и протыкает бревно своими длинными и острыми ногтями. Охотник убивает ее и отрезает ее ногти. Оказывается, она — жезтырнак¹.

Представления о тюркских мифологических персонажах могут также трансформироваться и в результате межэтнических контактов контаминироваться со славянскими верованиями, например:

Мой отец Майбек работал на ферме и еще хозяйство свое держал. А я еще маленький был тогда. Тогда у нас жеребчик-двухлетка был — Байкал. Отец мой ухаживал за ним, кормил, на согым хотел резать. На ночь держал он его отдельно от всего скота и на замок закрывал. У нас тогда 3 коровы, телята, бараны были. И, значит, один раз утром выводит двухлетку — жеребчик весь потный. Такой потный, как будто на нем всю ночь скакали. В сарае холодно, 35 градусов, зима. И худеть начал. К мулле ходили. «Шайтан», — говорит. И мы тумар (молитва, зашитая в кожаный мешочек треугольной формы, которую принято было носить на шее. — А.Ц.) на гриву завязали. И прошло. Слава Аллаху, поправился жеребчик².

В основе сюжета лежит известный общерусской традиции мотив «домовой мучает нелюбимую лошадь». Однако рассказ обрастает подробностями из жизни среды, в которой бытует: *согым* — это лошадь, которую казахская семья резала

АЛЕВТИНА ДМИТРИЕВНА ЦВЕТКОВА, канд. филол. наук; Павлодарский гос. ун-т (Казахстан).

на зиму, соответственно за ней особенно добросовестно ухаживали. Жеребчика мучает не домовый (как в славянских верованиях), а шайтан. Оберегом является *тумар*. Знающим человеком оказывается мулла.

Из всех прозаических жанров казахского фольклора в настоящее время наиболее распространены предания и легенды. Однако существует проблема их разграничения. Как отмечалось исследователями казахского фольклора, в нем, в отличие от русского, не всегда ясно очерчены контуры жанра [7. С. 71]. С.А. Каскабасов объясняет это тем, что фольклор в течение долгого времени играл особую роль в духовной жизни казахского народа, и все жанры, развиваясь сравнительно самостоятельно, находились в тесном взаимодействии и характеризовались взаимопроникновением [4. С. 122—123].

В характеристике жанровой сущности преданий учеными подчеркивается их реальная историческая основа: «Предание, как правило, повествует о важных событиях, имевших место в прошлом, о видных деятелях, живших раньше, и об отдельных местностях и населенных пунктах. Поэтому события и действия, описываемые в предании, считались в народе реальными, имевшими когда-то место» [4. С. 152]; «Предания представляют собой фольклорные тексты с установкой на достоверность и с факультативным (в отличие от легенды) присутствием элемента чудесного, тексты несакрального и несказочного характера» [6].

В составе бытующих в современности казахских преданий выделяются генеалогические, исторические и топонимические.

Как справедливо замечает С.А. Каскабасов, «у казахов много рассказов о горах, ущельях, озерах, реках, скалах и населенных пунктах. Это и понятно. В прошлом казахи жили кочевой и скотоводческой жизнью и почти всегда были под открытым небом, в непосредственном окружении природы. Естественно, казахи не только восторгались природой, они хотели познать ее, понять ее явления, создавали различные мифы, легенды и предания об окружающем мире» [4. С. 179]. Каждый устный рассказ связан с конкретным местом, поводом для его создания явилось стремление утвердить неразрывную связь человеческой деятельности, этнической истории с природным ландшафтом.

Стремление к сохранению истории проявляется прежде всего в генеалогических преданиях, в которых утверждается неразрывная родовая связь с идеальным предком, родоначальником, а также с его землей:

Раньше казахи кочевой образ жизни вели. И наш род кочевал с Тарбагатай. И вот гора Белуха есть — наш род кочевал у ее подножия. А началось с чего, вот этот род как образовался? Летнее пастбище такое было. И один коренастый джигит объезжал коней, вот этим славился. Загонял там рысаков вот этих всех. И вот прославился, что он такой сильный. Его отправили на войну с джунгарами. Он там еще больше прославился. Потом, когда вернулся, хан подарил ему несколько аулов, этих деревень. И вот он всех собрал под свое знамя и вместе кочевали.

И вот, когда уже позже мой род кочевал, моего деда, он больной был, оставили у одной семьи. Думали, что не переживет кочевку. И оставили его в Черновой. И оттуда пошел наш род³.

Казахские исторические предания не только содержат информацию об историческом прошлом, но и демонстрируют связь героя с географическим объектом, поэтому в них, как правило, включается топонимический мотив:

В XVII веке казахи воевали с джунгарскими завоевателями. Одним из батыров, вставших на защиту родной земли, был Жасыбай. На перевале он устроил со своими воинами засаду и неожиданно напал на врагов. Теряя убитых, джунгары бежали и пришли в себя только у берегов Сабандыколя. Тогда они решили прибегнуть к хитрости, чтобы незаметно приблизиться и напасть. Но Жасыбай разгадал хитрость врага и, построив своих воинов, ударил по врагу и наголову разбил его. Однако радость была омрачена гибелью батыра. Джунгарский стрелок спрятался между камней и выстрелом из лука убил батыра. С тех пор озеро Шойндыкол и его перевал носят имя славного батыра Жасыбая⁴.

Хорошая степень сохранности подобных текстов обеспечивается тем, что старшие рассказывают их младшим с целью воспитать любовь к родной земле. Отношение к земле предков может быть выражено в своеобразных зачинах к преданиям:

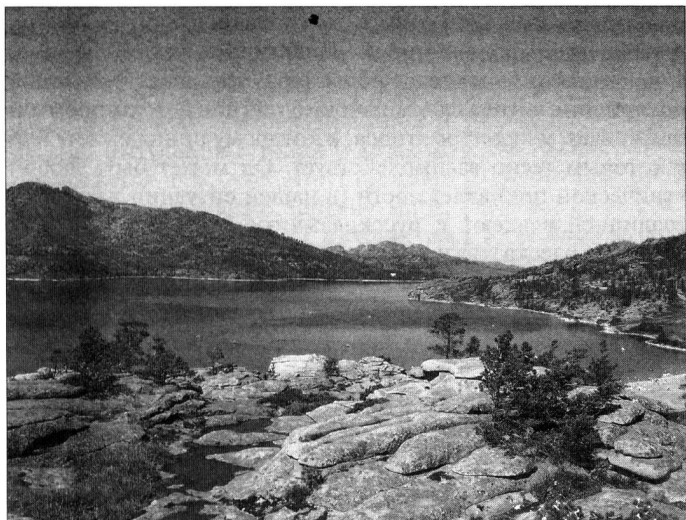
Живу давно, люблю с детства смотреть на горы. Отец рассказывал, что на камнях — вековая печаль ветров и воды. Камни — они как звери, камни как невиданные звери. Есть какая-то неразгаданная тайна, и горы Баянаула хранят эту тайну. В этой неподвижности нет покоя. Каждый камешек есть история степей и жизни аула⁵.

В русскоязычной среде более всего распространены казахские топонимические предания. Как замечает Т.Г. Иванова, в них «четко прослеживаются определенные механизмы заимствования. Приход на новую территорию требовал знакомства с основными географическими точками, по которым можно было ориентироваться в пространстве. Местные географические названия, с которыми столкнулось славянское население в Казахстане, были непонятны и требовали перевода на русский язык. Так казахские сюжеты попадали в культурное пространство русского народа» [3. С. 140]. При этом в предании может интерпретироваться русский топоним, переведенный с казахского языка:

В давние времена жил-был богатый бай на берегу реки Есиль. Берега реки этой были усыяны цветами, словно ковром. И были у бая бесчисленные стада баранов и табуны лошадей. Была у него любимая жена-красавица, которая родила баю прелестную дочь Ерке. Бай ее очень любил, холил и лелеял. Но исполнилось девочке 14 лет, и она умерла. Долго был безутешен бай, потерял он покой, откочевал он с горя с этих мест. Но тоска по дочери привела его опять сюда. К нему стали присоединяться другие люди. Так образовалось поселение с красивым названием Ерке, которое потом перевели на русский и стали называть Неженка⁶.

Наиболее распространенными сюжетообразующими мотивами казахских топонимических преданий в русскоязычных записях являются «происхождение топонимов от особенностей местности», «происхождение топонима, связанное с историческими событиями», «происхождение топонима по случайному признаку» (народная этимология).

Отмечая, что легенда, как и предание, — устный эпический прозаический рассказ, имеющий установку на достоверность, С.Н. Азбелев подчеркивает, что «основным содержанием легенды является нечто необыкновенное <...> фантастика, чудесное лежит в основе повествования, определяет обычно его структуру, систему образов и изобразительных средств» [1. С. 5, 25]. В составе бытующих в

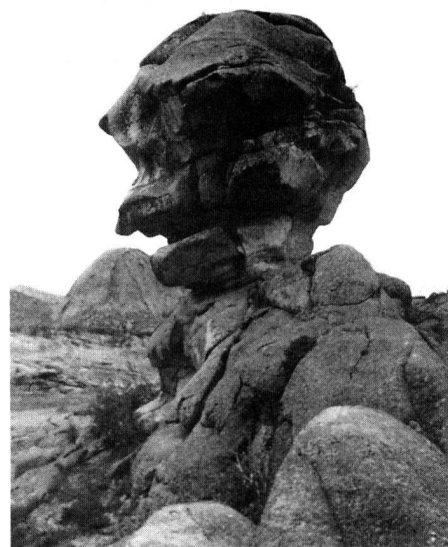


← Озеро Жасыбай

наши дни рассказов с элементами чудесного, вымышленного и с установкой на достоверность выявляются мотивы, связанные не только с монотеистической религией, но и мифологические (анимистические, этиологические, тотемистические). Подобные устные рассказы с мифологическими мотивами мы относим к легендам, поскольку они в отличие от мифа лишены сакрального характера (см. [5]). Легенды приурочены или к историческому времени, или к границе мифологического и исторического времени.

Исследуя казахскую сказочную прозу, С.А. Каскабасов по тематике, сюжетному составу и идейно-художественному содержанию выделяет историко-топонимические, религиозно-книжные и социально-утопические легенды [4. С. 190—191]. Записи религиозно-книжных и социально-утопических легенд в нашей коллекции единичны. Легенды, в сюжетах которых выявляются мифологические мотивы (анимистические, этиологические, тотемистические), разделяются в современных русскоязычных записях на этиологические и топонимические. По мнению С.А. Каскабасова, казахская легенда «как бы находится между преданием и сказкой» [4. С. 188]. Этот элемент «сказочности» при установке на достоверность характеризует этиологические и топонимические легенды. Персонажами этиологических легенд могут быть как архаические демиурги, великаны, старухи-людоедки, так и более поздние по происхождению аксакалы, богатыри (батыры), ханы и баи. В топонимической легенде нередко реальным может быть лишь имя героя, которому приписываются чудесные поступки и способности. Так, героем казахской топонимической легенды о скале Асан-Кайгы является казахский философ и поэт Асан Сабитулы, ставший в свое время (XIV—XV вв.) выразителем народных чаяний, поскольку находился в оппозиции к влиятельным ханам. Идеализируемый народом поэт становится героем бытующих в XIX — начале XX в. социально-утопических легенд, в которых он, не найдя справедливости на родной земле, странствует в поисках счастливой и свободной жизни. В современных записях Асан оказывается персонажем топонимической легенды, бытующей в разных вариантах и объясняющей название необычной скалы, при этом сюжет наполнен сказочными мотивами и формулами. Асан-пастух видит вещий сон, в котором старец отправляет его на поиски возлюбленной, что он и делает наяву. Ею оказывается чудесная перь, прилетевшая на озеро вместе со своими сестрами в облике лебедя. Добыв чудесную жену, Асан привозит ее в родные края.

Скала Кемпиртас
(Старуха-камень),
или Жалмауыз-кем-
пир; русское название
— Баба-Яга →



Скала Когершин (Го-
лубка) ↓



...Жили они долго и счастливо. Но однажды увидел Асан, что его любимая разговаривает с одним джигитом. Закралась в его сердце ревность. Заметила перь, что Асан не доверяет ей, и сказала: «Если нет доверия, значит, не жить нам вместе».

И исчезла. Тогда Асан бросился ее искать. Так как не было у него коня, сел он на двугорбого верблюда и поехал за женой. Долго бродил он по свету, все объездил, так и не нашел свою перь. Вернулся в родные края, и все его стали звать Асан-Кайгы, то есть «тоскующий Асан».

Сел он однажды возле гор и сказал: «Лучше превратиться в скалу, смотреть на озеро, ждать, вдруг прилетит моя любимая. Услышала его перь и исполнила последнее желание Асана, превратила его в скалу. Сейчас вы можете всегда увидеть тоскующего Асана, который печально смотрит в сторону озера [2. С. 35—36].

В приведенном тексте в одном сюжете содержатся как топонимический (объяснение названия объекта), так и этиологический (объяснение происхождения необычной скалы) мотивы.

Казахские этиологические и топонимические легенды передают удивительно поэтичную и гармоничную картину мира, в которой каждый объект (скала, гора, река, озеро, аул) связан с вековой историей народа. В легендах звучат

вечные темы добра и зла, войны и мира, патриотизма, героизма, самопожертвования, социальной справедливости, любви, свободы, благодаря чему они содержат свойственный легенде как жанру элемент назидательности. Так, в легенде о названии скалы «Когершин» (Голубка) героиня приносит себя в жертву, чтобы остановить войну между родами:

Давным-давно, когда люди воевали друг с другом за лучшие пастбища, за лучший кров, за место возле ручья, жили два рода. Были они дружны. Но в один засушливый год они стали воевать из-за лучших пастбищ, где была самая сочная трава. Долго длилась вражда у них, не один год, почти все мужчины погибли и в том, и в другом родах. И вот, когда ушли сражаться последние мужчины, одна женщина захотела помирить всех, прекратить эту войну. Превратилась она в голубку и полетела на поле боя, где дрались два рода. Там, где она пролетала, дерущиеся останавливались, а мертвые превращались в камни. И тут она увидела своих сыновей, которые уже погибли. С горя она присела на окаменевшие их тела и тоже окаменела [2. С. 69].

Влюбленные в легенде предпочитают смерть жизни в разлуке:

Эта гора в переводе с казахского языка называется Белолицая — Акбет. Ее высота 1027 метров над уровнем моря, и с нее видно весь Баянаул. А называется она так потому, что как самая высокая собирает очень много света, а на вершине — голые камни, издаലെка они кажутся очень светлыми, почти белыми.

А еще говорят, что она так называется потому, что на ней погибла очень красивая девушка, которую звали Акбет. Она жила со своей семьей в ауле, который кочевал здесь неподалеку. И она полюбила джигита, красивого, но бедного. А ее отец-скряга решил не выдавать замуж за бедного, а только за богатого, чтобы получить хороший калым. И так ей сказал: «Ты выйдешь за того, кто заплатит калым. Если твой жених сможет заплатить, пожалуйста, а не сможет, то ты выйдешь за того, кто сможет». И заплатил калым старый и некрасивый бай, и очень вредный. Узнав об этом, девушка убежала из дома, убежала на эту гору и сбросилась вниз, не желая жить с нелюбимым [2. С. 73—74].

Легенда напоминает, что мирная жизнь на родной земле — это заслуга тех, кто боролся за ее независимость:

В те далекие времена мужчины часто уходили из дома и принимали участие в сражениях, отстаивая свои права на землю. Богатая и плодородная земля привлекала внимание многих кочевников. Мужчины воевали, а женщины и дети ждали их дома, пекли хлеб. Было много таких, кто погиб и не смог прийти съесть свой хлеб. Их хлеб складывали в одно место, постепенно он черствел, затем окаменел, напоминая нам о том, сколько людей погибло в борьбе за наше счастье и свободу.

И все горы здесь сложены «лепешками». Это лепешки тех воинов, которые не смогли прийти и съесть свой хлеб. Все эти горы вокруг говорят нам о том, что во все времена наш народ боролся за свою независимость и свободу. Много джигитов погибло в этой долгой и изнурительной борьбе. И все-таки удалось не пустить чужеземцев править в родном краю. Очень важно всегда помнить о том, ценой каких усилий и жертв дана нам сегодняшняя жизнь [2. С. 67—68].

Казахские предания и легенды не теряют своей актуальности в наши дни, но меняется состав их носителей. Традицией владеют не только «народные сказители», пред-

ставители казахского этноса, достигшие зрелого возраста, передающие фольклорный репертуар в устной форме. Современный носитель фольклора осваивает традицию по причине интереса к прошлому региона, в котором он проживает, к культуре этноса, к которому принадлежит или с которым тесно взаимодействует. Он может быть любой этнической принадлежности (в нашей ситуации казахской традицией владеют и русскоязычные информанты). Как правило, рассказчики образованны, что отражается на художественных особенностях рассказов. В них убедительно демонстрируется связь времен и поколений:

...Стоит каменное изваяние печального Асана как памятник любви и верности и как напоминание нам о бренности, краткости жизни и хрупкости таких чувств, как Любовь, Дружба, Верность. Берегите их, цените их, и будет жить вечно род людской [2. С. 43].

В результате межэтнических взаимодействий в русский речевой обиход входят тюркизмы, понятные жителю полиэтнического региона и не требующие перевода:

Именно в это время джунгары напали на казахский народ, они хотели заполучить богатые жайлау и кыстау (летние и зимние пастбища. — А.Ц.) [2. С. 23]; И в тревожное время они вместе со взрослыми мужчинами отправляются на защиту своего края, своего шанырака (жилища. — А.Ц.) [2. С. 65].

Русскоязычные сюжеты казахских преданий и легенд — это не механические переводы с одного языка на другой, а результат творческой адаптации. Рассказчик, владеющий русской фольклорной традицией и умело включающий ее элементы в повествование, делает казахские сюжеты доступными и понятными. Например, в казахской легенде «Об ущелье ведьм» «каждую ночь на Ивана Купалу ведьмы устраивали свой шабаш, в ту ночь, когда расцветает папоротник. Они летают на метлах и охраняют кувшин, который спрятан в этом ущелье» [2. С. 88—89]; старик и старуха в легенде «Молодильный ручей» «жили небогато. В хозяйстве у них была одна коза, и была она единственной кормилицей» [2. С. 95], что совершенно не характерно для бытового уклада казахов-кочевников, занимающихся скотоводством. Чудесная мифическая сила старухи Жалмауыз-кемпир становится понятна русскому слушателю вследствие того, что она названа в рассказе Бабой-Ягой [2. С. 45, 55, 59]. Благодаря беззаветной преданности родной земле Жасыбай назван былинным богатырем [2. С. 22].

Элемент «сказочности», свойственный казахским легендам, вызывает и особое их восприятие в русской среде. Информант даже при установке на достоверность может называть их сказками и использовать сказочные зачины: «Скажите, какие сказки так начинаются: "Жили-были дед да баба"? А у меня такая сказка. Жили-были дед да баба. И была у них козочка ряба» [2. С. 91]. Герой легенды, чтобы жениться на возлюбленной, выполняет трудные задачи и проходит испытания, как в русской волшебной сказке, и, как в волшебной сказке, возлюбленная превращается в лебедя и улетает навсегда [2. С. 39]. Однако место, где встретились герои, по утверждению рассказчика, существует в реальной, а не в сказочной действительности:

...Здесь было и озеро, и скалы, очень красиво. И главное, что есть тропа, по которой идет огромное количество девушек каждый год. И вот он здесь застыл и ждал свою любимую в

надежде, что когда-нибудь она пройдет по этой тропе [2. С. 39, «Скала Асан-Кайгы»].

В целом популярность преданий и легенд, бытующих сегодня у казахов, объясняется тем, что они отражают особую национальную картину мира, для которой характерна идущая из древности связь человека с окружающей природой и с историческим прошлым народа, земли. Стремление к освоению края, интерес к его истории, активные межэтнические контакты служат важными факторами заимствования традиции русскоязычными носителями фольклора. В таком исполнении предания и легенды творчески адаптируются, становятся узнаваемыми в новой среде. Именно благодаря этому традиция не угасает, а продолжает функционировать в современности.

Примечания

¹ Амангельды Раушан, 1957 г.р., с. Байет Павлодарской обл. (переселилась из Монголии в 1994 г.); запись и перевод Н. Докторхан, 2009 г.

² Ш.М. Увашов, 1962 г.р., с. Луговое Качирского р-на Павлодарской обл., 2000 г.

³ Э.М. Токтасынов, 1983 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на Восточно-Казахстанской обл.; запись Д. Грязева, О. Покотыло, 2009 г.

⁴ О.Б. Инкербаева, 1936 г.р., с. им. Аймаутова Баянаульского р-на Павлодарской обл.; запись и перевод Л.Р. Ибраевой, 2008 г.

⁵ А.Ш. Шарипов, 1910 г.р., с. Лебяжье Лебяжинского р-на Павлодарской обл.; запись и перевод Д. Нургамитовой, 2004 г.

⁶ Е.К. Якунина, 1940 г.р., с. им. Г. Мусрепова Северо-Казахстанской обл., 2005 г.

Литература

1. Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5—25.

2. Благодатная земля (несказочная проза Баянаула) / Сост., авт. вступит. ст. А.Д. Цветкова, А.А. Садыкова. Павлодар, 2005.

3. Иванова Т.Г. Рецензия на: Благодатная земля (несказочная проза Баянаула) // Традиционная культура. 2007. № 3. С. 140—142.

4. Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза. Алма-Ата, 1990.

5. Левинтон Г.А. Легенды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 45—47.

6. Левинтон Г.А. Предания и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 332—333.

7. Смирнова Н.С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата, 1967.

Г.А. МЕЙРМАНОВА

ТРАДИЦИЯ БЛАГОСЛОВЕНИЯ У КАЗАХОВ

Казахское слово *бата* (*ната*) 'благословение' происходит от арабского *фатиха* (название первой суры Корана). У казахов существуют два основных типа благословения. Первый тип — это благопожелания на казахском языке. Такие бата может произносить любой человек. Второй тип — это собственно первая сура Корана (Фатиха), которая произносится знающим арабский язык человеком.

Определяющая идейная направленность бата — благопожелание, нравовоспитание. Эмоционально-экспрессивный строй и форма благословений сближают их с заговорами и заклинаниями, также основанными на магии слова¹.

Одно из первых упоминаний бата находим у исследователя казахской степи Николая Мамышева, побывавшего у казахов в 1809 г. В очерке «Прием и угощение у киргизов» он описывает благословения, которые произносятся после трапезы². А. Васильев в 1904 г. писал, что в аулах было много стариков, «исключительную специальность которых составляет произношение баты на разные случаи в жизни, а в особенности — после обильных угощений местных богачей»³.

Умение подобрать и высказать уместное в той или иной ситуации благопожелание — одно из неперенных проявлений этикетного поведения. На примере адыгского этикета Б.Х. Багжонов выделяет пять функционально различных благопожеланий: приветствие, прощание, событийные, благодарственные и извинительные⁴. Для казахских бата границы предлагаемых разновидностей условны: один и тот же текст может произноситься по разным поводам.

Вера в возможности благого слова как средства регуляции человеческих отношений отразилась в казахских пословицах: «Бабадан аскан аз болмас, батадан аскан соз болмас» (Не бывает более уважаемых людей, чем наши предки, не бывает лучшего слова, чем благословение); «Жауынменен жер көгерер, батаменен ел көгерер!» (Дождем земля питается, а благословением народ процветает!). Во время экспедиции в западную Монголию к монгольским казахам (сумын Булгын,

2006 г.), когда мы выступали в качестве «божьих гостей», хозяева сказали нам: «У пришедшего в дом гостя не бери золото, а возьми у него благословение».

Традиция благословений хорошо сохранилась по сей день, несмотря на процессы урбанизации и модернизации казахского общества и на то, что в советское время бата как религиозные тексты произносились редко и часто втайне. Раньше их произнесение было прерогативой пожилых людей; в настоящее время их могут произносить и молодые люди. Если у человека в роду был мулла или он закончил религиозную школу, в качестве бата он читает первую суру Корана; остальные произносят благословение своими словами. Раньше бата передавались от отца к сыну; сейчас публикуются сборники благословений, и многие выучивают их по книгам.

Сам ритуал благословения происходит следующим образом. Во время произнесения бата все присутствующие должны сидеть и внимательно слушать, про себя говоря собственные пожелания. Бата обычно заканчивают словами «Аллаху, аумин!». Все раскрывают ладони в виде приоткрытой книги, поднимают их к лицу и проводят от висков вниз. Дающий благословение произносит «Аумин!» (аминь), и все повторяют за ним.

БЛАГОСЛОВЕНИЯ В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Благословения сопровождают обряды, связанные с рождением и воспитанием детей: *курсақ той* (обряд, совершаемый в честь беременной женщины ее родственницами, сопровождаемый пожеланиями скорейшего рождения ребенка), *шилдеhana* (обряд в честь рождения ребенка), *тұсау кесер* («разрезание пупа» при первых шагах ребенка), *тилашар* (или *портфель той*⁵ — «развязывание языка», когда ребенок первый раз идет в школу), *ул тойы* (ребенок первый раз садится в седло).

Приведем два примера таких благословений. При обряде *тұсау кесер* благословение дает пожилой человек (мужчина или женщина), обычно из того же рода, что и ребенок, в окружении родственников и соседей. После

ГУЛЬЖАН АСАНОВНА МЕЙРМАНОВА,
канд. ист. наук; Кызылординский гос. ун-т
им. Коркыт Ата (Казахстан)

разрезания веревочек, которыми были связаны ножки ребенка, родители поддерживают стоящего ребенка, а дающий благословение встает напротив него и говорит:

Поднимем ладони,
Чтобы сердце младенца купалось
в счастье, благословим его.
Пусть младенец будет
привлекательным,
Пускай будет способен к знаниям
и творчеству,
Пусть всегда стремится вверх,
Пусть будет строен и высок,
Пусть изберет верный путь,
Пусть сторонится плохого влияния,
Пусть продолжает и обновляет
дело достойных из народа,
Пусть не будут у него тучи над
головой,
Пусть будет над головой чистое
небо,
Пусть парит, как орел.
Совесть его пусть будет чиста,
а душа светла,
Пускай будет равным среди
сверстников,
Пусть станет достойным и уважаемым
человеком,
Пусть его характер будет
уравновешенным,
Пускай будет талантливым
и разносторонним,
Пусть всё сказанное сбудется и Бог
наделит его счастьем. Аумин!⁶

Как и положено, присутствующие приподнимают руки и раскрывают ладони, а после завершения бата обводят лицо ладонями.

Приводимое ниже благословение сейчас не бытует, так как отмер сам обряд. В казахской традиции мальчику, который подавал надежды на то, что станет *батыром* (богатырем), давали полную свободу, и весь аул терпел его шалости и выходки. Когда ребенок достигал 13–15 лет, проводили обряд, называемый «выковать героя пятью видами оружия» (*ер каруы бес каруды соктырады*); после чего батыр или знатный человек в роду давал ему благословение:

Да будешь разезжать на скакуне
с висячим на тебе луком
И, как только увидишь врага на
горизонте,
Сможешь хватать его ловчею птицею.
Герой мой, защитник народа,
Да будет благополучным место ваших
стоянок.
И пусть с каждым разом

Возвышается ваш авторитет перед
народом.

Пусть взмывает все выше
Птица вашего счастья.
Аллах велик!⁷

После произнесения этого текста, который назывался «благословением оружия» (*кару батасы*), всем присутствующим раздавали подарки⁸.

Благословение на торжествах и свадьбах. Автор настоящей статьи присутствовал на свадьбах в нескольких регионах Казахстана; порядок проведения бата везде практически одинаков, варьируются только тексты.

Приводимое ниже благословение было записано на свадьбе в с. Жанкей Кызылординской обл. Его произносил старший из рода невесты, являвшийся сватом и самым почетным гостем. Благословение произносилось дважды, первый раз после того как гости выпили чай, второй — после завершения основной трапезы. Молодожены слушали благословение стоя, а остальные присутствующие — сидя. Аксакал благословил молодых стоя:

Пусть баранов у тебя будет до тысячи,
А если будет свыше тысячи,
Оставь свою скупость:
Закалывай ежедневно по одному!
Да не прекратится в твоём доме
Веселье и пир!..
Если глаза твои обращены будут
на скот,
А мысли возноситься будут к Богу,
То данное Им богатство
Употребляй по Его указанию —
Для угождения Ему⁹.

Этот текст часто произносится на праздниках и практически полностью совпадает с опубликованным¹⁰.

В восточном Казахстане (г. Аягуз) было записано следующее благословение (произнес Берик Акбаев):

Всё начинаю, говоря: «О, Всевышний,
благослови».
Пусть дружба придет крепкая,
Пусть враги обходят тебя издалека.
Если, говоря «аминь», просишь
напутствия,
Вот тебе мое благословение:
Если в хорошую осеннюю пору
Стариков ты будешь уважать —
не останешься без доли.
Не теряй надежду на помощь
Всевышнего,
Говоря: «Не дал мне всё сразу».
Многодетной пусть будет твоя семья,

Пусть счастливым будет дом
молодоженов,
Пусть до ста лет доживут они. Аминь!¹¹

В с. Шалкар Актюбинской обл. в 2006 г. на *куда шақырыс* (праздник, на котором чествуют сватов, а родственники жениха одаривают родственников невесты) было записано благословение жениха. После обмена подарками пригласили жениха и невесту, и главный сват Копжасар произнес благословение:

Пусть твоя половина будет
с благородным сердцем
И у тебя всегда торжествует правда.
Всегда трудись во благо народа,
И Аллах защитит тебя.
Будь напористым в своих
стремлениях,
И труды твои да будут плодотворны.
Пусть гордость твоя будет, как пика.
Всё это испытание для джигита.
При трудностях не унывай,
При тяжелых испытаниях не гнись,
Будь благодетелем для народа,
Всегда почитай старших.
Пусть твой путь озаряет удача.
«Гайып ерен кырык шилтен»¹²
Пускай всегда сопровождают тебя.
Пускай Кыдыр Баба¹³ будет тебе
помощником.
Пускай справедливость будет твоим
знаком,
А неправда будет твоим врагом.
Будь защитой для друзей
И непроходимой преградой для
врагов.
Будь всегда счастлив. Аумин!¹⁴

Помимо молодоженов уважаемый родственник жениха в самом конце свадьбы благословил и их родителей.

В г. Кызылорда в 2006 г. автор записал следующий текст, обращенный к отцу семейства (произнес Алтынбек Жумагалиев):

Уважаемые хозяева свадьбы
[родители жениха]!
Пусть судьба будет благосклонна
к делу твоей жизни.
Где бы ты ни был, пускай Кыдыр Баба
даст тебе силы.
Живи долго, как Лукпан!¹⁵
Пускай у тебя не будет болезней.
Пускай твои торжества будут причиной
следующих твоих праздников,
и они не кончатся.
Пусть твое сердце наполнится
счастьем!
Пусть счастье всегда переполняет тебя,
пусть то, чем наделил Бог,
он не забирает.

Сотворивший нас Бог всемогущий,
услышь наши молитвы!
Приноси своим друзьям радость.
Найди общий язык и примиришься
с тем, кто обижен на тебя,
Пусть несправедливость обойдет тебя.
Пусть судьба уберекет тебя
от неотзывчивой родни,
Пусть не будет у тебя невестки
с плохим характером.
И пусть судьба уберекет
от несвоевременной кончины.
О Боже, если дашь сына, пусть будет
крепким!
Если дашь дочку, то пусть будет
красивая!
Если дашь невестку, то пусть будет
хорошая!
Если дашь коня, то пусть будет
скакуном!
А дастархан¹⁶ твой будет обилен,
И душа твоя будет такой же
обильной!
Пускай в твоей семье новые поколения
создают семьи,
И каждый день в твоём доме пусть
будет многолюдно.
Будь уважаем среди людей!
Пускай крепнет единство!
И будь далек от несправедливого пути,
Пускай будет достаток, чтобы всегда
встретить гостей!
И пускай для всего этого у тебя будет
голова на плечах. Аумин!¹⁷

Перед свадебным застольем после обряда *беташар* (открывание лица невесты) свекровь благословляет свою будущую невестку. В благопожелании, произносимом свекровью, фигурируют традиционные символы плодородия (перепелка, масло):

Будь плодovitой, детородной,
Как перепелка, плодovitой,
Потуги — схватки на рождение сына
будут пусть,
То, что берешь, пусть масло будет!¹⁸

У казахов, а также у башкир и алтайцев известна следующая формула благословения невесты: «Чтобы передний подол был полон детьми, а задний подол был полон скота»¹⁹. Метафоры переднего и заднего подолов передают идею пространства вокруг невестки, которое должно быть заполнено и детьми, и скотом. Идея плодородия традиционно акцентируется во взаимосвязи «человек — домашнее животное».

В свадебных благопожеланиях содержатся этнографические свидетельства о традициях, этикете и быте казахов. Тексты поэтизируют образ жены, умеющей

вести хозяйство, почитающей старших; воспеваются благочестивая жена, которая в отсутствие мужа на ночь зовет в гости подружку («Ерин жогында кыздар алып кон касына!» — «Когда мужа нет, ночуй с подружкой!»), а также знающая свой статус и место хозяйка, которая в присутствии старших не позволит себе войти в почетную половину дома, и т.д. В бата содержится идеал терпения, покорности, стойкости женщины, которая не должна жаловаться на судьбу, выносить «сор из юрты». В других текстах воссоздается образ смелой, сильной, достойной женщины: «От других ты не отставай, / Свое дело не оставляй!». Примечательна формула «Будь колышком рода!», означающая пожелание быть гордостью рода.

Благословения, произносимые во время асов. Ас — это финальный этап похоронно-поминального цикла. Асы по уважаемым людям представляют собой масштабные общественные мероприятия. Во время них организуют общественную поминальную трапезу с приношением в жертву скота, проводят игры и состязания, конные скачки. А.Н. Бокейханов писал: «Ас у киргизов (т.е. казахов. — Г.М.) есть одна из многочисленных вариаций общего всему человечеству обычая — поминовения покойников. Ас — один из самых ценных обычаев кочевого населения. Более или менее серьезный ас сопровождается конским бегом в 60—100 лошадей. Устроить такой ас физически не по силам одному человеку, так как, кроме расходов, которые ложились на членов домохозяйства покойника, требуется труд многочисленных распорядителей, которых ни за какие вознаграждения не наймете: в степи нет ищущих такой работы; требуются в большом числе киргизские кибитки — помещение гостям»²⁰.

В начале аса взрослые родственники ехали на могилу усопшего, где приглашенный мулла первый раз читал положенные молитвы. После этого приходили в дом умершего, сажались за стол, и после трапезы мулла читал бата. Если мулла к этому моменту уже уходил, то бата читал самый старший аксакал.

В с. Самен Восточно-Казахстанской обл. в 2005 г. после трапезы мулла Нусип Абилязов прочел следующее бата сыну усопшего:

Да будут твоими друзьями шадиары²¹,
Мухаммед да будет оберегать тебя!
Кыдыр — спутником твоим.
Лукпан — сверстником твоим.
Если ты споткнешься где-нибудь,

То семь святых, семь покровителей
Да помогут тебе чудесной помощью,
Устроив защиту над тобой!
Какое бы желание ты ни загадал,
Да исполнит его по своему

могуществу

Единый Творец Господь!
Если ты почитаешь старших,
То пусть исполнится несбыточное
И наполнится бездонное!
На том свете Прак²² пусть будет твоей
лошадью,

Парча — твоей одеждою.
Тогда ты узнаешь,
Какое значение имеет
Твое нынешнее угощение.
Насладись ты своим богатством.
Пусть не уходит счастье от тебя!
Пусть твоему скоту и твоим детям
Покровительствует Аллах! Аумин!²³

БЛАГОСЛОВЕНИЯ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

В кругу семьи бата дает отец семейства после трапезы, а на торжественных угощениях — любой уважаемый человек. Если в доме гости, хозяин дома просит почетного гостя благословить его дастархан и шанырак (верхний обод юрты). Знатоки бата и по сей день пользуются известностью. Образцы их благословений заучивались и передавались в степи из уст в уста.

В 2006 г. во время экспедиции в западную Монголию один из жителей сумы Булгын, в доме которого мы остановились, попросил дать благословение, и глава нашей экспедиции прочел следующее бата:

Желаю тебе, чтобы благополучие
человеческое было.
Пусть на этом и том свете совесть
твоя будет чиста.
Пусть усопшие покоятся с миром,
а живые обретут счастье.
Пусть вера во Всевышнего будет
твердой, а тело всегда будет здоровым.
Пусть жизнь на белом свете будет
и единым будет наш народ. Аумин!²⁴

По обычаю благословляют скот, предназначенный для угощения случайного гостя; последний сам и произносит бата. Бывали случаи, когда гость отказывался дать благословение. По словам наших информантов из пос. Шалкар Актюбинской обл. (2005 г.), если хозяин забывает скот без благословения, гость может отказаться от предлагаемого угощения.

Сам хозяин тоже может благословить гостей, что для них является чes-

тью. Так, хозяин одного из домов в с. Шалкар произнес для нас следующее благословение:

Во имя Аллаха милостивого
и милосердного!
Хвала Аллаху, Господу миров!
Приготовься к благословию,
народ,
От Аллаха милосердие будет тебе
и благоденствие,
Делай всё, для того чтобы Аллах тебя
наделил благами.
Пусть к тебе счастье придет, а напасть
с порога уйдет,
Пусть достоинство твое не запятается,
и будь всегда невредимым.
Пусть богатство придет к тебе вместе
с ангелом-хранителем.
Пусть путь твой будет счастливым
и Кыдыр всегда тебе сопутствует.
Пусть ваша жизнь наполнится
весельем и радостью,
а отношения между вами будут
радостными и счастливыми. Аминь²⁵.

Традиция благословения-бата у казахов по сей день является неотъемлемой частью этикета, как повседневного, так и праздничного. Бата отражают основные представления о счастье, благополучии, а также содержат предписания, регламентирующие поведение человека в обществе. В благословениях также встречаются упоминания о доисламских персонажах; их покровительства просят чаще, чем покровительства Аллаха, что, возможно, свидетельствует о доисламском происхождении благословений.

Примечания

¹ Жанр благопожелания известен разным тюркским народам, он распространен «у киргизов, карачаевцев, татар, уйгуров, алтайцев, азербайджанцев и называется "алгыш"» (Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность XIX–XX вв. Горно-Алтайск, 1995). В казахском языке также есть слово *алгыс*, но оно используется как выражение благодарности, аналогично русскому «спасибо».

² Кереева-Канафиева К. Дореволюционная русская печать о Казахстане. Из истории русско-казахских литературных связей. Алма-Ата, 1963. С. 113.

³ Васильев А. Киргизские молитвенные благопожелания — бата соз // Тургайские ведомости. 1904. № 43.

⁴ Беаженов Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978.

⁵ Название употребляется среди обрусевших казахов Астраханской обл.

⁶ Баталар: Благие пожелания. Алматы, 1992. С. 16. (на рус. яз.).

⁷ Перевод с казахского автора статьи.

⁸ Токтабай А. Культ коня у казахов. Алматы, 2004. С. 16.

⁹ Текст произносился по-русски.

¹⁰ Баталар... С. 19.

¹¹ Перевод с казахского автора статьи.

¹² *Гайып ерен кырык шилтен* — духохранители, покровители путников, происхождение которых связано с зороастрийской мифологией. Согласно легенде, это 40 ангелов в виде птиц, которые помогают путникам в трудных ситуациях, появляясь внезапно. *Гайып* восходит к арабскому слову, обозначающему «пропасть из ниоткуда; исчезнуть», *шилтен* — к персидскому слову «птица».

¹³ *Кыдыр, Кыдыр Ата, Кыдыр Баба* — персонаж из мифологии тюркских народов; почитаемый святой, имя которого часто упоминается в бата. Его образ связан с доисламской мифологией. Кыдыр считается подателем всевозможных благ, изобилия, богатства, счастья; спасает от жадности и указывает путь. Считалось, что святой идет утром впереди стада баранов, а вечером — сзади, и пастух старался попасть на глаза невидимому святому, так как считалось, что один его взгляд может принести счастье (зап. в Актюбинской обл. в 2005 г.). Про преуспевающего человека говорят: «Кыдыр дарыган» (Кыдыр оказал благодеяния); перед дорогой — «Жорытканда жолдарын болсын, жолдасын Кыдыр болсын!» (Да будет ваш путь счастливым, да будет в пути другом тебе Кыдыр!).

¹⁴ Ср.: Баталар... С. 18.

¹⁵ *Лукпан* — святой, в честь которого названа 31-я сура Корана. Имя Лукпана встречается в доисламских арабских источниках. Считается наставником добрых пожеланий.

¹⁶ *Дастархан* — скатерть с поставленным на ней угощением.

¹⁷ Текст произносился по-русски.

¹⁸ Баталар... С. 12.

¹⁹ Ср. у алтайцев: «Пусть на передний подол дети наступают, / Пусть на задний подол скот наступает» (Алтайский фольклор. Горно-Алтайск. 1995, С. 37).

²⁰ А. Бокейханов о киргизских поминках // Киргизская степная газета. 1900. № 8. С. 65.

²¹ *Шадиары* — четыре друга и последователя пророка Мухаммеда: Абу Бакир, Омар, Али, Оспан. В бата их упоминают как образец дружбы.

²² *Прак* — фантастическая крылатая лошадь.

²³ Текст произносился по-русски.

²⁴ Перевод с казахского автора статьи.

²⁵ Перевод с казахского автора статьи.

Н.С. КАПИЦЫНА

КОЛЫБЕЛЬНЫЕ ОБСКИХ ЧАТОВ

Колыбельная традиция обских чатов¹ до настоящего времени не становилась объектом специального этномусикологического исследования, хотя некоторые сведения о ней содержатся в работах, посвященных общей характеристике обско-чатской и сибирско-татарской интонационных культур [4; 10].

В задачи этой статьи входит установление основных закономерностей организации обско-чатских колыбельных, определение типа свойственной им грамматики, а также рассмотрение тюркских кросскультурных параллелей.

Материалом для анализа служит коллекция колыбельных, записанная тремя музыкально-этнографическими экспедициями в местах традиционного проживания обских чатов — селах Юрт-Оры и Юрт-Акбалык Колыванского р-на Новосибирской обл.²

Колыбельные наряду с песенной традицией *ер* и инструментальными наигрышами на гармонии входят в центральную часть интонационной культуры обских чатов. Однако в отличие от песен и наигрышей колыбельные образуют в ней относительно закрытую область, поскольку не предполагают публичного исполнения в присутствии посторонних. Колыбельные поются ребенку во время его усыпления и по этому функциональному признаку выделяются в самостоятельную грамматическую страту [11], включающую (как и колыбельные во многих сибирских тюркских культурах [10; 6; 7; 11]) разные структурные типы укачиваний.

Неоднородность колыбельных отражается в этнической терминологии. Для их обозначения используются следующие термины: *бишек ер* 'колыбельная песня', *баланы йоктату* 'ребенка укачивать', *балам йелы* 'мой ребенок плачет', *баланы утарга* 'ребенка качаю', *бала йокла* 'ребенку спать', *улым йокла 'сын, усни'*.

Рассмотрим устройство колыбельных в связи с этническими названиями.

Под этническим названием *бишек ер* зафиксированы 8 колыбельных песен. Семь из них исполнены на типовые песенные напевы, которые использо-

НАТАЛЬЯ* СЕРГЕЕВНА КАПИЦЫНА, магистр муз. искусства; Новосибирский муз. колледж им. А.Ф. Мухоморова

вались также в жанрах уличных (*урам ер*), деревенских (*аул ер*), долгих (*озын ер*) и коротких (*кыска ер*) песен. Одна колыбельная была пропета на индивидуальном напеве, не встретившийся в жанрах песенной традиции³.

Грамматическое устройство всех этих колыбельных обнаруживает разноразличные соответствия с основными структурными закономерностями песенной традиции *ер*.

Бишек ер имеют строфическую организацию. Строфы включают 4-6 музыкально-поэтических строк. Силлабические поэтические строки представлены 8- и 7-сложниками, которые объединяются попарно. Основными слогоритмическими структурами *бишек ер* являются равномерно организованный 8-дольник, соответствующий 8-сложнику, а также формула, состоящая из шести кратких и одной долгой завершающей длительности, соответствующая 7-сложнику.

Звуковысотная организация базируется на ладах I, IV и V ангемитонной пентатоники (АП)⁴, из которых преобладает лад IV⁵.

Необходимо отметить, что все вышеперечисленные признаки являются маркерами песенной традиции, однако они не исчерпывают ее возможности. Так, например, в песнях используются еще и 7-8-строчные строфы; их поэтические строки могут быть также 9-11-сложными; высотные структуры включают все пять ладов АП и гемитонные образования и др. [2; 3]. Это свидетельствует о существовании в колыбельных ряда ограничений, которые отличают их от песен. Обязательность таких ограничений является одним из признаков комбинационного типа [11].

Таким образом, один из структурных типов колыбельных, коррелирующий с этническим названием *бишек ер*, моделирует песенную страту.

Колыбельные под этническими названиями *баланы йоктату*, *балам йелы*, *баланы утарга*, *бала йокла*, *улым йокла* представлены в коллекции 20 образцами. Эти укачивания неоднородны. Среди них есть колыбельные, исполненные на импровизационные индивидуальные мелодии одностроичной структуры. Их звуковысотность определяется как ангемитонными, так и гемитонными ладовыми образованиями: трихордом и тетрахордом с субквартой *d-G-a-h* (см. пример 1) и *d-G-a-h-d'* (см. пример 2), гексахордом в амбигусе сексты *G-a-h-c-d-e* и др.

Также встречаются образцы, пропеты на типовые песенные напевы строфической формы с ладами I и

Пример 1

♩=70

Бай бай ба - лю бай бай бай- бай бай бай

♩=81

Ба - ла - ка - им бай бай бай бай бай бай бай бай бай

♩=70

Ба - ла - ка - им бай бай бай бай бай бай бай бай бай

Бай бай... Бай, бай...
Балакаим бай, бай... Ребенок любимый мой, бай, бай...

Записано Н.М. Кондратьевой, Н.С. Капицной, Т.М. Афанасьевой в 1999 г. в с. Юрт-Оры. Архив традиционной музыки Новосибирской гос. консерватории, А 142, № 41. Нотировка Е.А. Панариной в редакции Н.М. Кондратьевой

Пример 2

♩=68

Ба - ю бай бай ба - ю ба - ю бай.

Бай бай бай бай бай.

Ба - ю ба - ю бай бай бай бай бай.

Ба - ю ба - ю бай бай бай бай бай.

Ба - ю ба - ю бай бай бай бай бай.

Бай бай бай ба - ю ба - ю бай.

Записано Н.М. Кондратьевой, Н.С. Капицной, Т.М. Афанасьевой в 1999 г. в с. Юрт-Оры. Архив традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории, А 142, № 29. Нотировка Н.С. Капицной в редакции Н.М. Кондратьевой

IV АП. Эти укачивания весьма сходны с *бишек ер*, однако называются по-другому. При этом очевидно, что напевы и их звуковысотные и также архитектурные характеристики не служат различительным признаком таких колыбельных. Таким признаком, по-видимому, является организация вербального текста.

Вербальный текст укачиваний состоит из строк 7 различных типов:

1) строки, состоящие только из звуко-символических слов;

2) строки, начинающиеся знаменательным словосочетанием и заканчивающиеся последовательностью слов-символов;

3) строки, начинающиеся звуко-символическими словами и оканчивающиеся знаменательным словосочетанием;

4) строки с повторенной комбинацией звуко-символического и знаменательного слов;

5) нормативные поэтические 7-8-слоговые строки;

6) 6-слоговые цезурированные (3+3) и нецезурированные строки.

7) 10-слоговые строки (4+3+3) с буквальным повтором второго (трехслогового) сегмента.

Заслуживает особого внимания тот факт, что аналогичные типы строк были выявлены в тюркских и бурятских скотоводческих заговорах, а также в колыбельных, представляющих заговорную традицию [8; 9; 12]. Подчеркнем, что типы 1–6 совпадают полностью, а тип 7 близок казахскому 10-сложнику (3+4+3) с повтором трехслогового сегмента, от которого его отличает только местоположение в строке повторяемого 3-сложника. Кроме того, в этих укачиваниях используется специфический тембровый прием, который по классификации В.В. Мазепуса [13] определяется как билатеральный лабио-лингвальный тремолирующий сонант. Этот тембр отмечен в качестве жанрового маркера тюркских колыбельных [11; 13]. В укачиваниях обских чатов он рассматривается как самостоятельная архитектурная единица.

Следует отметить, что в отдельных образцах обско-чатских колыбельных укачиваний одновременное использование всех существующих типов строк не встречается. Допускаются сочетания строк одного-пяти различных типов.

При этом один из первых трех типов строк обязателен и используется в качестве начального. При их отсутствии в роли заключительной строки выступает тембровый маркер. Одним

из значимых компонентов является пятый тип строк (зафиксирован в 7 из 10 композиций).

Выявленные типы строк имеют в колыбельных разную функциональную нагрузку. Функциональность устанавливается по методике В.В. Мазепуса [15] на основании распределения строк разных типов в текстах колыбельных, т.е. способности строк взаимодействовать друг с другом.

В качестве функционально независимых единиц первого иерархического уровня выступают строки первого, второго и пятого типов. При этом первая и третья часто используются как инициальные. На втором иерархическом уровне располагаются третий, четвертый и два последние типа строк и тембровый маркер.

В текстах колыбельных, сходных с *бишек ер*, среди обязательных строк присутствуют либо одна строка первых двух типов, начинающая или завершающая колыбельную, либо строка с тембровым маркером. Этого оказывается достаточно, чтобы колыбельная получила название *баланы йоктату* или др.

Каждый из вышеописанных типов вербальных строк имеет характерную ритмическую организацию. Ритмика строк трех последних типов характеризуется формульностью. Остальные обнаруживают тенденцию к импровизационности. В их основе, по-видимому, лежит кумуляция отдельных длительностей и ритмических стоп, образованных словоразделами. Из стоп наиболее распространены хорей, ямб, пиррихий, анапест.

В качестве примеров укачиваний, покоящихся на индивидуальных напевах, приводятся *балам йелы* в исполнении Н.С. Кусаирова, 1919 г.р. (пример 1) и *баланы йоктату* в исполнении К.А. Мустафиной, 1916 г.р. (пример 2). Нотировки этих колыбельных сделаны с учетом релевантных для традиционной сибирской музыки типов интонационных контуров [5]. Из всех возможных типов стабилизированных контуров в них встречаются *ровные*, без заметного изменения высоты на протяжении звучания сегмента (обозначены стандартной нотой); *входящие*, с быстрым глиссандированием в начальной фазе звучания (обозначены двойной лигой перед нотой); *вибрированные*, с многократным периодическим незначительным изменением высоты (обозначены волнистой линией после ноты); *мордентные*, с однократным изменением высоты на протяжении звучания сегмента (обозначены знаком ^ после ноты). Из скользящих контуров за-

действованы *восходяще-нисходящие дуги* (обозначены нотой с двойными лигами перед и после нее) — контуры с одним поворотом высотной линии.

Таким образом, из проведенного анализа следует, что с терминами *баланы йоктату*, *балам йелы*, *баланы утарга*, *бала йокла*, *улым йокла* в основном соотносится самостоятельный структурный тип укачиваний, отличающийся от *бишек ер* комплексом стилистических признаков, ведущую роль в котором играет вербально-ритмическая организация. Этот комплекс признаков несвойствен ни одной жанровой традиции, функционирующей в современном синхронном срезе обско-чатской интонационной культуры. При этом он обнаруживает параллели с тюркскими и монгольскими скотоводческими заговорами.

Принимая во внимание моделирующий характер колыбельной страты в культурах теленгитов, тубаларов, чалканцев, телеутов, кумандинцев [6; 7; 11], а также факт моделирования колыбельными *бишек ер* песенной страты в культуре обских чатов, можно высказать следующую гипотезу. Колыбельные, обозначаемые этническими терминами *баланы йоктату*, *балам йелы*, *баланы утарга*, *бала йокла*, *улым йокла*, сохранили в своей структуре следы домусульманской обрядовой скотоводческой традиции, которая к настоящему времени уже прекратила свое существование. Косвенным подтверждением этой гипотезы служат воспоминания информантов о том, что раньше старики исполняли для успокоения самок домашних животных специальные заговоры, вместо которых теперь читаются мусульманские молитвы.

Примечания

¹ Обские чаты — одна из этнических групп сибирских татар, входящая в состав объединения «томские татары» [16].

² Экспедиции проводились в 1999–2000 гг. под руководством Н.М. Кондратьевой с участием О.В. Новиковой, Е.И. Жимулевой, Н.С. Капицыной, Т.М. Афанасьевой, Е.А. Панариной. Коллекция состоит из 28 образцов, записанных от 10 исполнителей 1914–1939 г.р.

³ Колыбельная записана от Р.А. Бегаевой, 1917 г.р., в с. Юрт-Акбалык.

⁴ В работе используются наиболее распространенные обозначения ладов АП: лад I (C-d-e-g-a), лад IV (G-a-c-d-e), лад V (A-c-d-e-g) [1].

⁵ Доминирующая роль лада IV наблюдается во всем обско-чатском песенном массиве.

Литература

1. *Гиришман Я.М.* Пентатоника и ее развитие в татарской музыке. М., 1960.
2. *Капицына Н.С.* Звуковысотная организация обско-чатских песен. // Сибирский музыкальный альманах. 2004. Новосибирск, 2007. С. 37—43.
3. *Капицына Н.С.* Сходство и различия композиционных и ритмических структур в песнях обских и томских чатов // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2009. № 3. С. 101—107.
4. *Капицына Н.С., Кондратьева Н.М.* Песенная традиция ер в контексте интонационной культуры обских чатов: архаизмы и инновации // Новосибирская область в контексте российской истории. Новосибирск, 2001. С. 251—253.
5. *Кондратьева Н.М.* К понятию звуковысотной организации традиционной музыки: Новые теоретические и технологические подходы // Первый Всерос. конгресс фольклористов: Сб. докл. М., 2005. Т. 2. С. 31—41.
6. *Кондратьева Н.М.* Колыбельные теленгитов // Музыкальная этнография северной Азии: Межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 1988. Вып. 10. С. 183—196.
7. *Кондратьева Н.М.* Колыбельные телеутов, тубаларов, кумандинцев, чалканцев // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 20—48.
8. *Кондратьева Н.М.* Ритмико-архитектоническая структура теленгитских заговоров и ее историческая интерпретация // Вопросы музыковедения. Новосибирск, 1999. С. 226—240.
9. *Кондратьева Н.М.* Скотоводческие заговоры в культуре алтайских казахов и их южносибирские параллели // Музыка и ритуал: Структура, семантика, специфика. Новосибирск, 2004. С. 346—355.
10. *Кондратьева Н.М.* Традиционные музыкальные культуры Сибири // Музыкальная культура Сибири: Учебник для учеб. заведений ср. спец. проф. муз. образования. Новосибирск, 2006. Ч. 1. С. 9—131.
11. *Кондратьева Н.М., Мазеус В.В., Сыченко Г.Б.* К теории интонационной культуры: Интонационная культура теленгитов // Вопросы музыковедения. Новосибирск, 1999. С. 212—225.
12. *Кондратьева Н.М., Новикова О.В.* Бурятские скотоводческие заговоры. (В печати).
13. *Мазеус В.В.* Артикуляционная классификация и принципы нотации тембров музыкального фольклора. // Фольклор: Комплексная текстология. М., 1998. С. 24—51.
14. *Мазеус В.В.* Культурный контекст этномызыкальных систем // Музыкальная этнография северной Азии: Межвуз. сб. науч. тр. Новосибирск, 1988. Вып. 10. С. 28—44.
15. *Мазеус В.В.* Универсально-грамматический подход в культурологии. Новосибирск, 1993.
16. *Томилов Н.А.* Этнография тюркоязычного Томского Приобья: Хозяйство и материальная культура. Томск, 1980.

Исследование выполнено при поддержке РГНФ, грант 08-04-00273а.

Н.М. КОНДРАТЬЕВА

ТРАДИЦИОННЫЕ ЗВУКОВЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ: К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ РЕЛЕВАНТНЫХ КЛАССИФИКАЦИОННЫХ ПРИЗНАКОВ

Традиционный инструментарий коренных тюркских народов Сибири, органично связанный со всеми основными сферами их интонационных культур¹ — эпической, лирической, обрядовой и хозяйственной, включает собственно музыкальные инструменты, фоноинструменты и звуковые орудия.

Надо сказать, что все три выше-названные этноорганологические дефиниции нередко используются в качестве синонимов для обозначения любых стабильно функционирующих в рамках какой-либо культуры и отличных от человеческого тела звуковых орудий. При этом понятие «музыкальный инструмент» имеет и более узкое значение, определяемое доминированием у специально созданного для звукоизвлечения орудия эстетических функций [10; 19 и др.]. В этом смысле музыкальные инструменты противопоставляются не имеющим строгого определения фоноинструментам и звуковым орудиям.

Поскольку терминологическая дифференциация всех используемых понятий представляется весьма желательной для научного описания, в этой работе предлагается использовать понятие «фоноинструмент» применительно к инструментам, специально созданным для нужд звукоизвлечения, у которых при этом доминируют обрядовые или прикладные (хозяйственные) функции. Звуковыми же орудиями будут называться предметы, которые не создавались для звукоизвлечения, но регулярно используются с этой целью, а также природные материалы, с помощью которых осуществляется звукоизвлечение.

В тюркских культурах Сибири музыкальные инструменты, фоно-

инструменты и звуковые орудия представлены сравнительно большим количеством разновидностей, репрезентирующих все основные органологические классы систематики Э.М. фон Хорнбостеля и К. Закса: идиофоны, мембранофоны, хордофоны и аэрофоны [17]. Следует подчеркнуть, что инструментарий в каждой конкретной этнической традиции неоднократно описывался и классифицировался [1; 2; 3; 5; 8; 13; 15; 16; 18; 20; 21 и др.] преимущественно по признакам, выделенным в [17].

Обращение к универсальной классификации Э.М. фон Хорнбостеля и К. Закса, систематизирующей инструменты по единому комплексу структурных признаков, а именно источнику звука, способу звукоизвлечения и форме, по-видимому, является необходимым для аналитического представления разноэтнического инструментария, поскольку дает возможность «вписать» его в общую органологическую картину. В свою очередь, это позволяет лучше увидеть типологические, ареальные, генетические сходства инструментов и понять суть протекающих культурных процессов.

Вместе с тем известно, что одни и те же формальные признаки в разных культурах могут иметь принципиально разное системное значение, и отношения, релевантные для одной этнической традиции, могут быть незначимыми или малозначимыми для другой [9]. По-видимому, понимание данного обстоятельства побудило этноорганологов создавать и альтернативные систематики, направленные на глубокое изучение инструментария в одной отдельно взятой культуре [4]. Несомненным достоинством такого подхода является то, что инструменты описываются в порядке, показывающем культурную значимость каждого конструктивного признака. Недоста-

НАТАЛЬЯ МИХАЙЛОВНА КОНДРАТЬЕВА, канд. искусствоведения; Новосибирская гос. консерватория (академия) им. М.И. Глинки

ток же заключается в ориентации на крайне узкое применение, практически исключая сравнительно-историческую перспективу.

Представляется, что оптимальный результат при этноорганологическом описании даст соединение универсального и специфического подходов, которое может быть обеспечено снабжением классификации инструментария по систематике Э.М. фон Хорнбостеля и К. Закса комментариями о релевантности того или иного различительного признака в каждой группе инструментов.

В этой работе на примере нескольких типов инструментов впервые устанавливаются различительные признаки, релевантные не только для каждой коренной этнической инструментальной традиции, но и для всего культурного тюркского пространства Сибири. В качестве аналитического материала используются информация, содержащаяся в научной литературе [1; 2; 3; 8; 13; 16; 18; 20; 21], а также экспедиционные наблюдения автора.

В первую очередь рассмотрим традиционные музыкальные инструменты, среди которых выделяются варганы, лютни, цитры и флейты.

Варганы — идио-глотические (пластинчатые) и/или гетероглотические (дуговые) — зафиксированы во всех тюркских культурах Сибири. Пластинчатыми варганами являются *кулузун хомус* у тувинцев, *кулузын хомус* у теленгитов, *муос хомус* у якутов, *унгуох баргаан* у долган; дуговыми — *темир хомус* у алтайцев и теленгитов, *демир-хомус* у тувинцев, *темир хобус* у тофаларов, *хомус* у сибирских татар, *ковус* у тубаларов, *хомус* у якутов, *баргаан* у долган. Помимо вышеназванных разновидностей варганов у сибирских тюрков была известна еще одна, а именно инструмент из развилки жимолости (*адыр-дая/ыяш-хомус* у тувинцев, *тая хомус* у теленгитов²) или из щепки лиственницы с надрезанным на краю «язычком» (*мас хомус* у якутов). Эта разновидность Э.М. фон Хорнбостелем и К. Заксом не описана, но ее можно ввести в универсальную классификацию с индексом 123 и определить как щипковый идиофон в форме стержня, органически связанного с отходящим от него язычком.

Из приведенных этнических названий видно, что в большинстве культур каждая из трех органологических разновидностей варгана однозначно

связывается с конкретным материалом — тростником/бамбуком (*кулузун/кулузын*) или костью/рогом (*муос, унгуох*), железом (*темир/демир*) и деревом (*ыяш, мас*) или кустарником/жимолостью (*адыр-дая, тая*) соответственно. Следовательно, материал является для сибирско-тюркских варганов тем релевантным признаком, который выделяется и фиксируется в народных названиях самими этническими культурами. Он коррелирует с признаком общей конструкции инструмента и маркирует основные структурные разновидности щипковых идиофонов. В этой связи нельзя не вспомнить древнекитайскую классификацию, различающую инструменты именно по материалу изготовления [11].

Далее, у алтайцев, теленгитов и тувинцев «железный варган» имеет дальнейшую дифференциацию по форме рамки. Вилкообразные варганы (см. 4-ю стр. обложки) в культурах алтайцев и теленгитов устойчиво ассоциируются с конем, а инструменты с круглой петлей — с овцой, что отражено терминами *ат хомус* и *кой хомус* соответственно. Кроме того, вышеуказанные культурные ассоциации поддерживаются и интонационным признаком, а именно высотой основного тона, которая у варгана-коня выше, чем у варгана-овцы³. Признак формы рамки фиксирует и якутский термин *биһилэхтээх хомус* «варган с кольцом», также используемый для обозначения дугового металлического варгана. Таким образом, форма рамки является вторым релевантным признаком, который тоже не фигурирует в [17]. В связи с этим обстоятельством схему универсальной классификации можно достроить, введя признак формы рамки на седьмом иерархическом уровне. Например, 121.221.1 — для одиночных гетероглотических варганов вилкообразной формы и 121.221.2 — для таких же варганов с круглой петлей.

Наибольшим количеством инструментов представлены в Сибири лютни. Их главным различительным признаком служит способ звукоизвлечения. Смычковыми лютнями являются сибирско-татарский *кыцак*, алтайский *икили*, тубаларский *икле*, тувинские *игил* и *бызаанчы*, хакасский *ых*, тофаларский *хобус чуме*, якутская *кырымпа*; щипковыми — алтайский и теленгитский *топшуур*, тубаларский *топшуур*, чалканский *кыл ковыс/комыс*,

кумандинский и шорский *комус*, тувинские *дошпулуур* и *чанзы*, хакасский *хомыс*, тофаларский *чарты хобус*. Следует подчеркнуть, что оппозиция щипковых и смычковых лютней во многих сибирских культурах проявляется и в плане содержания. Об этом свидетельствует общая тенденция использовать щипковую лютню в качестве аккомпанирующего инструмента при исполнении эпоса (*топшуур, кыл ковыс, комус, хомыс*), а смычковую — при исполнении песен (*икили, игил, бызаанчы, ых, хобус чуме*).

В культуре тувинцев, где каждая основная группа представлена двумя разными инструментами, вторым дифференциальным признаком лютней служит количество струн. Так, *игил* и *дошпулуур* имеют по две струны, а *бызаанчы* и *чанзы* — четыре и три соответственно. Таким образом, и смычковые, и щипковые лютни подразделяются на группы двухструнных и трех-четырёхструнных инструментов.

В остальных этнических традициях количество струн у лютней может быть как постоянным (абсолютное большинство составляют двухструнные инструменты, три струны имеет *чарты хобус*), так и варьируемым (от одной до трех струн у *кырымпа*).

Что же касается всех признаков формы, выделенных Э.М. фон Хорнбостелем и К. Заксом в основной классификационный индекс, то с системной точки зрения они для сибирских лютней нерелевантны. Эти признаки выполняют скорее интегрирующую роль и допускают изменения в довольно широких рамках культурных норм каждой этнической традиции. То же можно сказать о признаках размера и материала инструментов.

У алтайцев, теленгитов, чалканцев, шорцев, хакасов в качестве наиболее распространенной выделяется общая для смычковых и щипковых лютней цельная конструкция с резонатором чашечной формы, выструганная из цельного куска кедра или лиственницы (см. 1-ю стр. обложки). Она имеет широкий ареал распространения, выходящий за пределы Сибири, но не отражена в [17]. Попытки «вписать» эту конструкцию в схему универсальной классификации уже предпринимались (например, [14]⁴), однако более последовательным было бы использовать для нее индекс 321.331, в котором цифра 3 на пятом

классификационном уровне означает цельность струноносителя и резонаторного корпуса. В основной индекс без особых проблем можно включить и показатель количества струн, поместив соответствующую цифру (1—4) на седьмом уровне. В этом случае индекс 321.331.2 будет обозначать хордофон, составной, лютню, черенковую, цельную, чашечную, 2-струнную.

Форма деки у таких инструментов сильно варьирует. Она может быть овальной, круглой, неравносторонней шести- или восьмиугольной и др. Материалом для деки служит как кожа, так и дерево. Длина инструментов варьирует от 57 до 110 см.

Такая конструкция в той же мере свойственна тувинским и якутским лютням. Однако для них характерны также пиковый способ крепления рукоятки и коробчатая либо трубчатая форма резонатора. Пиковой трубчатой лютней является *бызаанчы*, пиковой коробчатой — *чанзы*. В то же время *игил*, *дошпулуур* и традиционная *кырымпа* могут быть как цельными долблеными чашечными лютнями, так и пиковыми коробчатыми, а *кырымпа* — еще и пиковой трубчатой. Можно добавить, что у пиковых коробчатых лютней форма деки бывает также трапезовидной и прямоугольной.

В современных модернизированных *кырымпах* рукоятка, как правило, стала прикрепляться к резонаторному корпусу, что нарушает сибирско-тюркскую норму. При этом традиционное варьирование форм резонаторного корпуса и деки, а также количества струн якутской смычковой лютни сохраняется в полной мере.

Простые хордофоны — *ятаган* у сибирских татар, *чадаган* у тувинцев, *чатхан* у хакасов, *чадыган* у тофаларов — представлены единой разновидностью, все основные структурные параметры которой фигурируют в классификации Э.М. фон Хорнбостеля. Это дощечная цитра с резонаторным ящиком прямоугольной формы. В каждой этнической традиции этот инструмент допускает варьирование количества струн, размеров и отчасти используемых материалов.

Из сохранившихся духовых музыкальных инструментов продольными открытыми флейтами без сердечниковой щели и боковых отверстий являются алтайский, теленгитский, тубаларский и тувинский *шоор*. В культуре тувинцев *шоор* допускает



Участницы ансамбля «Дысегей» с кырымпа на празднике ысыах в местности Ус Хатын («Три березы») близ Якутска. 2009 г. Фото А.Д. Татариновой

также наличие боковых отверстий и противопоставляется *лимби* — поперечной полузакупоренной или открытой флейте с внутренней щелью и боковыми отверстиями.

Таким образом, основным различительным признаком флейт служит наличие или отсутствие у инструмента щели. С ним коррелирует расположение колеблющегося воздушного столба (или корпуса инструмента) относительно исполнителя. Остальные признаки универсальной классификации для сибирских флейт нерелевантны. Что касается материала, не учитывающегося в систематике Э.М. фон Хорнбостеля, то при его выборе, конечно, проявляются культурные предпочтения. Так, традиционно считается, что *шоор* нужно делать из зрелого стебля дягиля, а *лимби* — из бамбука. Однако оба инструмента изготавливают также из пластиковых или алюминиевых трубок, а *лимби* — и из дерева.

Из многочисленных фоноинструментов рассмотрим два широко распространенных охотничьих манка — на изюбря и на косюлю.

Манок на изюбря — *абырга* у теленгитов, *амырга* у алтайцев и тувинцев, *авырга* у чалканцев, *агырга* у тубаларов, *пыргы* у шорцев и хакасов, *мургу* у тофаларов — во всех традициях представляет собой натуральную трубчатую продольную прямую трубу без мундштука со звукоизвлечением на вдох. При классификации манка как фоноинструмента без изменений

указываются шесть структурных признаков универсальной классификации и один признак, в ней не фигурирующий, а именно направление воздушной струи. Поскольку этот признак имеет принципиальное значение, указание на него следует добавлять дополнительно к основному классификационному индексу.

Размеры охотничьей трубы и материал изготовления довольно широко варьируются. Ее длина составляет от 50 до 90 см. В качестве основного материала повсеместно используются лиственница или кедр, у тувинцев, хакасов и тофаларов — еще и береста. Для обтяжки деревянной трубы используются пищевод оленя, кишки, изоленга, скотч и др.

Манок на косюлю — *эдиски* у алтайцев, теленгитов, тувинцев и шорцев, *сымысхы* у хакасов, *эйтиски* у тофаларов — представлен единой моделью, допускающей лишь небольшое варьирование размера. Это свободный аэрофон с соударяющимися язычками, вырезающийся из одного куска бересты.

В качестве традиционного звукового орудия у сибирских тюрков функционировал, например, охотничий лук — *ча* у тувинцев и тофаларов, *аланга* у долган, *джирилики муос саа* («громко звенящий костяной лук») у якутов, который использовали и для музицирования. В этом случае он превращался в единую органологическую разновидность простого хордофона

— моногетерохордный музыкальный лук, резонатором которого становился рот исполнителя.

Приведенный анализ показал, что часть традиционных музыкальных инструментов сибирских тюрков, а именно варганы и лютни, не могут быть адекватно охарактеризованы без включения в описание признаков, не задействованных в систематике Э.М. фон Хорнбостеля и К. Закса, но для них системно значимых. Поэтому указание установленных в этой работе релевантных для варганов признаков материала и формы рамки и релевантных для лютней признаков способа звукоизвлечения¹ и количества струн становится при их описании обязательным. Что касается формы описания, то она вполне может сочетать уточненный цифровой индекс и словесный комментарий.

Для полноценной характеристики всех других инструментов — цитр, флейт, труб, а также свободных аэрофонов — вполне достаточно признаков, фигурирующих в универсальной классификации. Требуется лишь уточнить их системную значимость для каждого конкретного инструмента.

Включение же в описание инструментария дополнительных нерелевантных признаков не является необходимым, но весьма желательно для полноты этнографического описания.

Примечания

¹ Под интонационной культурой этноса подразумевается «совокупность всех регулярных, культурно осмысленных звуковых феноменов, порождаемых деятельностью данного человеческого сообщества и являющихся главным ожидаемым результатом этой деятельности» [7. С. 212]. Таким образом, это понятие включает не только все музыкальные явления, но и целый ряд универсалий, которые ни музыкой, ни фольклором, ни порождением естественного языка не считаются. К ним относятся, например, шаманское интонирование, натуралистические и символические (культурно трансформированные) звукоподражания, подзывания домашних животных, сигналы управления стадом и др.

² Информация о существовании данной разновидности варгана у теленгитов была зафиксирована автором этих строк в с. Ортолык Кош-Агачского района Республики Алтай в

1985 г. Знатор фольклорной традиции Л.Б. Барбачакова (1944—1997), сеок (родовой союз) кыпчак, рассказала, что на таком *комусе*, сделанном из развилки *тая*, играл ее прадед — сказитель Д. Кабышев. Она же упоминала и термин *кулузын комус*.

³ Необходимо подчеркнуть особую важность высотно-регистрового признака, проявляющегося также в поющих скотоводческих заговорах [6] и фиксирующего однозначную связь между культурными понятиями плана содержания и конкретными средствами этномusикальной системы, относящейся к плану выражения интонационной культуры [7; 9].

⁴ В этой работе предложено использовать для нее индекс 321.321.1, в котором цифра 1 в седьмой позиции означает органическую цельность резонаторной чаши.

⁵ В данном случае речь идет, конечно, об изменении системной значимости этого признака, появляющегося в универсальной классификации только в заключительных знаках подразделения.

Литература

1. Ахметова Ф.В., Монасыпов Ш.Х. К вопросу о музыкальных инструментах сибирских татар // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987. С. 136—144.
2. Благодатов Г.И. Музыкальные инструменты народов Сибири // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1958. С. 187—207.
3. Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1975.
4. Гордиенко О.В. О классификации русских народных музыкальных инструментов // Методы музыкально-фольклористического исследования. М., 1989. С. 38—64.
5. Жимулева Е.И. Традиционные музыкальные инструменты в культуре обских чатов // Современные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук: Новосибирская межвуз. науч. студенч. конф. Новосибирск, 2000. С. 11—12.
6. Кондратьева Н.М. Скотоводческие заговоры теленгитов: Дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск, 1996.
7. Кондратьева Н.М., Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. К теории интонационных культур: интонационная культура теленгитов // Вопросы музыковедения. Новосибирск, 1999. С. 212—225.
8. Кондратьева Н.М., Сыченко Г.Б. Традиционные фоноинструменты алтайцев // Проблемы культуры в условиях

Сибири и перестройки. Ч. 3. Кемерово, 1990. С. 83—85.

9. Мазепус В.В. Культурный контекст этномusикальных систем // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989. С. 28—44.

10. Мацевский И.В. Народный музыкальный инструмент и методология его исследования (К насущным проблемам этноинструментоведения) // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980. С. 143—170.

11. Мацевский И.В. Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 1. М., 1987. С. 6—38.

12. Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири. Новосибирск, 1997.

13. Назаренко Р.Б. Классификация лютен народов Южной Сибири // Инструментальная музыка народов Поволжья, Урала и Сибири. Йошкар-Ола, 1989. С. 23—25.

14. Омарова Г. Место казахского кылкобыза и древних струнно-смычковых инструментов в систематике Э. Хорнбостеля и К. Закса // Первый междунар. симпозиум «Музыка тюркских народов». Алматы, 1994. С. 112—113.

15. Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас народов Сибири. М.; Л., 1961. С. 405—490.

16. Сузкей В.Ю. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл, 1989.

17. Хорнбостель Э.М. фон, Закс К. Систематика музыкальных инструментов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 1. М., 1987. С. 229—261.

18. Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996.

19. Штокман Э. Исследование народных музыкальных инструментов Европы и их описание в многотомном справочнике // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 1. М., 1987. С. 39—55.

20. Якубовская М.В. Алтайский топшур и топшурная музыка в архивных материалах и литературных источниках // Фольклор и литература Сибири: Памяти Александра Бадмаевича Соктоева. Новосибирск, 2001. С. 141—158.

21. Якубовская М.В. Топшур и топшурная музыка у теленгитов // Народная культура Сибири: Материалы VI науч.-практ. семинара Сибирского регионал. вуз. центра по фольклору. Новосибирск, 1997. С. 98—101.

Г.Р. ХУСАИНОВА

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР СЕВЕРНЫХ БАШКИР

(по материалам экспедиции в Бураевский район)

Фольклорные экспедиции, проводимые Институтом истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук ежегодно со дня его открытия, работали в основном в зауральских районах республики, реже на северо-востоке, а западные и северные районы вообще не охватывались. В связи с этим начиная с 2004 г. фольклорные экспедиции проводились именно в северных районах Республики Башкортостан: в Татышлинском (2004 г.), Янаульском (2005 г.), Бураевском (2006 г.) и Аскинском (2007 г.) районах.

Данная статья имеет целью дать представление о состоянии современного фольклора жителей Бураевского района на основе материалов, собранных автором этих строк.

В памяти населения района продолжают жить повсеместно распространенные образцы фольклора башкирского народа. Это поверья: землю держит бык на рогах, если он беспокоится — шумят воды, происходит землетрясение [1; 4; 12]; белую змею нельзя убивать, она — царица змей; *аждаха* — большой змей, живет в воде; пожар, возникший от молнии, тушат молоком черной коровы; молния сверкает, когда бог дождя своим кнутом гонит тучи в другую сторону [1], и т.д.; обычаи — например, когда идут за водой после захода солнца, принято говорить:

Ер анаһы — Ерән һакал,
Һыу анаһы — Суан һакал,
Суан һакал, һыуға килдем,
Миңә һыу бир.

Мать земли — Рыжая борода,
Мать воды — Суан¹ борода,
Суан борода, я за водой пришла,
Разреши взять воду [1].

Были также записаны колыбельные песни; сказка о мачехе и падчерице; семейно-бытовые обряды: ребенка принимает *кендек эбей* (букв. 'пупочная'), она три дня подряд приходит мыть новорожденного и его мать в бане, где парит ребенка со словами, произносимыми везде:

Һап-һап, мунса ташы,
бүрәнә башы,
Айыу балаһы, бүре балаһы.
Аталы-инәле бул,

Хоп-хоп, камень бани,
голова бревна,
Медвежонок, волчонок,
Пусть всегда родители будут
рядом,

Алтын канатлы бул,
Бәхетле-тәүфиклы бул,
Бай, дәүләтле бул.

Золотые крылья тебе,
Будь счастливым и воспитанным,
Будь богатым, живи в достатке.

После купания ребенка моющий ребенка человек ртом проводит со стороны спины ребенка от пяток до головы и произносит слова: «вода с тебя, расти большой» [2].

Среди свадебных обрядов знакомый нам обычай приходит сватать с палкой на руке, с одной закатанной до колена штаниной [3] и говорить: «Беззә алыусы бар, һеззә тауар бармы?» (У нас есть покупатель, а у вас товар есть?) [4]; угощать молодуху в день приезда в дом мужа медом и маслом со словами: «Балдай татлы, майзай йомшак телле бул» (Пусть язык твой будет сладким, как мед, и мягким, как масло) [7]. Когда едут сватать невесту, обязательно берут с собой два хлеба, которые остаются в доме девушки

[5]. Записан также известный у башкир обычай подавать блины молодым на завтрак после брачной ночи. Если девушка оказывалась «честной», молодой муж просто ел блины, в противном случае он складывал и откусывал блин с середины. Существует также обычай проводов молодухи к источнику и бросания серебряной монеты в воду: девушка, как монета, оставшаяся на дне колодца, должна остаться навсегда в семье, в которую пришла. Ей говорили: «На месте, куда приехала жить, оставайся навсегда, как камень, как песок» [2; 7].

Из похоронных обрядов, записанных нами в указанном районе, можно отметить то, что, как и везде у башкир, к покойнику приходят с *хаиром*, т.е. приносят полотенце, платок (теперь больше деньги) и кладут на грудь, затем обходят его со стороны головы и говорят: «Урыны оймакта булһын; ауыр тупрағы еңел булһын; калһанына түземлек, сабырлык бирһен хозай» (Пусть место ему будет в раю, тяжелая земля будет легкой. Родным дай терпение). О пожилых покойниках говорят: «матур йәшәнеләр» (красивую жизнь прожили) [3].

В регионе продолжают активно бытовать лечебные заговоры типа:

Бер, ике, өс — оһоп китһен,
Өс, дүрт, биш — бизеп китһен,

Раз, два, три — пусть улетит,
Три, четыре, пять — уйдет
безвозвратно,

Биш, алты, ете — елгә оһон,

Пять, шесть, семь — с ветром
улетит,

Ете, һигез, туғыз — тупракка,

Семь, восемь, девять — уйдет
в землю,

Туғыз, һигез, ете — елгә

Девять, восемь, семь — ветром
сдует,

оһоп китһен,

Ете, алты, биш — бизеп китһен,

Семь, шесть, пять — уйдет
безвозвратно,

Биш, дүрт, өс — оһоп китһен,

Пять, четыре, три — улетит
навсегда,

Өс, ике, бер — бәтәп китһен.

Три, два, один — ничего
не останется.

Такой заговор произносят, когда у ребенка болит живот. При этом лечащий человек пяткой шерстяных носков, сложенной вчетверо, аккуратно проводит по больному месту [6]. Записан также известный заговор, произносимый при появлении болячки на кончике языка. Больной четыре раза повторяет: «Тел оһома төһөр сықты» (На кончике языка болячка появилась), а лечащий три раза перечисляет названия животных (собака, кошка, волк) со словами «на заднице», а четвертый раз говорит: «Кем төһөрмәй — шуның теленә» (Кто не плюнет, пусть на его язык) [5]. Встречается также выражение «не моя рука, а рука Гайши, Фатимы» [3], традиционное в народной медицине башкир.

Когда вскакивает ячмень на глазу, выворачивают наизнанку пятку старого шерстяного носка и ей касаются ячменя, приговаривая: «Арпа мәмеш, мә күкеш» (Ячмень, на тебе кукиш) [5]. По другой версии, необходимо семь раз погладить глаз, на котором вскочил ячмень, приговаривая: «Арпа, кайзан килден, шунда кит» (Ячмень, иди туда, откуда пришел) [3], или же заставить маленького ребенка показать

кукиш со словами: «Ячмень, на тебе кукиш» [3]. Бытовал еще один способ избавления от ячменя: больной до восхода солнца приходил к роднику, мыл глаза и говорил: «Кояш нурзары менэн, шишмә һуызары менэн ағып кит» (Уплыви с водой родника, уходи с лучами солнца) [3]. Кроме того, больному могли прочесть молитву, затем яйцом, платком или деньгами трижды обвести вокруг талии и со словами: «Енгә аулык — минә һаулык» (Нечистому платок (яйцо, деньги), а мне — здоровье) эту вещь закапывают под столб или выбрасывают на перепутье семи дорог [1].

Способы избавления от бородавок тоже разные. Первый, как и везде у башкир, заключается в следующем: над бородавкой завязывают узел из нитки и закапывают под полком в бане [9]. Второй способ, видимо известный лишь в данном регионе, состоит в том, что руку или ногу с бородавкой в дождь суют под забор, сделанный из очищенной от коры липы, и смывают дождевой водой [9].

Верят, что, если новорожденный сильно плачет, значит, его сглазили. Способы лечения от сглаза традиционные: умывают ребенка влагой с окна, ополаскивают ручку двери водой и брызгают ее на лицо, голову ребенка [3]; чтобы не сглазили, мажут ему лоб помадой (раньше — сажей). Оригинальный образец лечения от сглаза, который бытует и у башкир Учалинского района, записан в д. Старотазларово: берут несколько горящих угольков, называя над каждым цвет: черный, серый, карий, голубой. Один из угольков должен издать сильный звук, по которому определяют, какого цвета были глаза человека, из-за которого заболел ребенок. Этот уголь ополаскивают водой, которой потом умывают ребенка [1].

Первый срезанный ноготь новорожденного мальчика закапывают под дубом, чтобы он был крепким, как дуб, здоровым и долго жил, а ноги девочки закапывают под березой, чтобы она была стройной, как береза [3].

Хозяйственные обряды и поверья. У северных башкир существуют поверья: нельзя садиться на голый стул — у овец не будет шерсти [10]; вынимая хлеб из печи, нельзя ее оставлять пустой — надо положить дрова, иначе корова будет яловой [6], по другим сведениям, при этом надо говорить: «Пусть корова моя не будет бесплодной, а кобыла моя жеребенка не лишится, хлеб мой всегда вкусным будет» [11]; если стервятник кричит на лету, умрет ходячий, т.е. здоровый, человек, если он кричит сидя — умрет больной человек [9]; если в деревне исчезнут пауки, то деревня вымрет [11]; когда начинают доить корову, первые капли молока направляют в землю — как будто это доля земли; это делают для того, чтобы год был хороший, урожайный, чтобы скотина была цела и невредима. От пищи также выделяют долю для земли [3].

При засухе «в середину болота ставили череп скотины, думая, что он привлечет воду (дождь). В год засухи так делали. Обычно это был череп барана. Хозяину воды как бы приносили жертву» [3].

Интересные сведения записаны также по этноветеринарии, которые в основном направлены на лечение вымени коровы. Это согревание больного места либо теплым березовым веником, либо тряпкой, смоченной теплой водой [1; 3; 7; 9; 10]. Если из вымени шла кровь, считалось, что молоко сосала змея, и доили молоко меж копыт животного [7; 9] (такие способы лечения известны всем башкирам).

Мифологические рассказы записаны в небольшом количестве. У башкир почти повсеместно сохранились рассказы о *йорт эйәһе* — хозяине дома, *азбар эйәһе* — хозяине двора, *һуу эйәһе* — хозяине воды. Функции названных персонажей в целом одинаковы во всех регионах Башкортостана. Так, «хозяин дома» «будит свою хозяйку. Бабушке Сайме говорит:

«Выйди, посмотри корову». Она вышла, а там у коровы нога застряла меж бревен, чуть не подохла» [9]; «хозяин двора» «бьет скотину, не дает ей есть. Корм у нее забирает и дает коню, который ему нравится» [9], «заплетает гриву понравившейся ему лошади в косу» [10]. По другим собранным в экспедиции сведениям, когда корова отелится, надо налить в маленький сосуд молоко и повесить сосуд во дворе для «хозяина двора».

«Хозяин дома», хотя невидим, может ходить и есть. Уроженка Чекмагушевского района утверждает, что «хозяин дома» бывает не один, а целых три. Мои знакомые из общежития переехали в новую квартиру. Начали жить, у них постоянно билась посуда, даже ни с того ни с сего упала и разбилась чешская люстра. Моя знакомая пошла к бабке. Та сказала, что они оставили в бывшей квартире хозяина дома, надо пойти туда и привести. Женщина пришла в комнату общежития, где жила прежде, извинилась перед хозяином комнаты и попросила пойти с ней, открыв замок большой сумки. Подняв сумку, она почувствовала, что сумка стала тяжелее (значит, хозяин комнаты — в сумке), принесла домой. Как научила бабка, придя домой, сварила кашу, положила в три тарелки, то есть накормила хозяев квартиры. Бабка сказала: «Хозяев дома будет три. Один из них живет в прихожей, другой — на кухне, а третий — в спальне». Ее муж видел и сказал, что хозяин дома бывает маленького роста, волосатый» [12]. Вообще же считается, что хозяин дома бывает один. Одни башкиры считают его вредным, а другие, в том числе северные, безвредным. В Бурасевском, как и в Татышлинском районах верят, что «хозяина дома» при переезде обязательно надо позвать с собой; в свою очередь, новые жильцы тоже должны деликатно гнать «хозяина»: «Не сердись, уходи с прежними хозяевами. Мы пригласили к нам своего хозяина дома. Он очень спокойный. Наш охранник» [5]; «[«Хозяина дома» надо при переезде позвать с собой]. Невидимый. Если хозяева дома не любят своих хозяев, то губят их. Дом остается пустой. Если же любят, то помогают им как могут» [1]. Это поверье подтверждает следующий текст: «Мы маленькие были. Играли на улице. В это время услышали стук в окно изнутри дома. А мы знали, что кроме новорожденного ребенка дома никого нет. Игравший с нами мальчик, который жил в этом доме, побежал к маме в поле и привел ее. Оказывалось, хозяин дома, обеспокоенный тем, что новорожденного оставили дома одного, постучал в окно. Потом этот ребенок заболел и умер» [13]. Иными словами, «хозяин дома» хотел напомнить, что дома без присмотра оставлен новорожденный, а, по поверьям башкир, новорожденного до 40 дней от роду нельзя оставлять дома одного.

О «хозяине воды» информация была записана от двух человек: «[«Хозяин воды»] время от времени рычит. В Таньпе (название реки. — Г.Х.) тонет человек. Забирает человека» [11]; «Во время окучивания картошки [«хозяин воды»] забирает человека каждый год. Станный звук слышится, говорят. Из огорода на этот звук бежит человек и тонет в реке. Бык воды рычит, говорили. В деревне Силасау возле Мельничного пруда есть озеро. Три года назад оно забрало друг за другом четырех человек. Бык воды рычит, говорили» [3] (в других районах не зафиксирована информация о времени забирания жертвы, вероятно, это тоже особенность фольклора данного региона). В последнем рассказе интересно название персонажа «бык воды». Во время встреч с информантами приходилось слышать выражения *һуу эйәһе* «хозяин воды», *һуу инаһе* «мать воды», *һуу үкерә* «вода кричит», но выражение *һуу үгезе* «бык воды» зафиксировано впервые. В мифологии башкир бык — довольно известный персонаж. У башкир, в том числе и северных, существует поверье, что «землю держит бык

на рогах. Если бык шевелится, вода волнуется, происходит землетрясение» [10]; «Земля состоит из семи слоев. Вначале вся земля была покрыта водой. Бог создал землю. Земля держится на рогах быка, бык — на усах рыбы, усы рыбы — в темноте. Поэтому жизнь человека пролетает, как ветер» [9]. Возможно об этом быке и идет речь, когда говорят, что «бык воды» кричит и забирает человека.

Бураевцам известен также миф о том, что «на луне стоит девушка с коромыслами» [10].

Сведения о нечистой силе были записаны только от одной информантки, которая сказала, что джинн, шайтан — вредные существа. От них человек болеет, его парализует: «В соседней деревне одна молодая женщина топила баню. Откуда ни возьмись — под ногами оказалась собака. Женщина ударила ее палкой, а это, оказывается, джинн превратился в собаку. Женщину нашли под лежанкой в бане, правда, живую. [И далее:] Джинн может принять любой облик — собаки, кошки и так далее. Если джинн подменит ребенка, то он заболевает и перестает расти, поэтому новорожденного ребенка до 40 дней от роду не оставляют дома одного. Если не с кем его оставлять, рядом положите металлический предмет или Коран» [11].

Изложенный материал дает частичное представление о современном состоянии фольклора на территории Бураевского района Республики Башкортостан, потому что это материалы, записанные только одним собирателем. Об общей картине бытования фольклора в названном регионе можно будет судить после ознакомления с материалами других собирателей, участвовавших в фольклорной экспедиции.

Примечания

¹ Перевод слова не найден; на наш взгляд, это слово должно означать цвет.

² Все цитируемые полевые материалы даны в переводе с башкирского языка, перевод автора статьи.

Список информантов

1. Хамида Хакимьяновна Бадретдинова, 1937 г.р., башкирка, д. Старотазларово.
2. Римма Ситдикжановна Гималитдинова, 1930 г.р., башкирка, образ. 7 кл., д. Большое Бадраково.
3. Наиля Ангамовна Галлямова, 1970 г.р., башкирка, высш. образ., д. Старое Бикметово.
4. Рифкат Хабирович Латыпов, 1926 г.р., татарин, образ. 8 кл., д. Кашкалево.
5. Лилия Рауисовна Мифтахова, 1961 г.р., башкирка, д. Новое Тазларово.
6. Насима Муртазаевна Марданова, 1930 г.р., татарка, д. Новое Тазларово.
7. Муслима Маулитдиновна Галлямова-Шакирова, 1932 г.р., башкирка из племени змеи, д. Старое Бикметово.
8. Сабира Нурмухаметовна Нурмухаметова, 1909 г.р., татарка, д. Кашкалево.
9. Маруза Садрисламовна Гареева, 1919 г.р., башкирка, образ. 4 кл., д. Кашкалево.
10. Лутфикамал Аллаяровна Латыпова, 1921 г.р., татарка, д. Кашкалево.
11. Райса Шафигулловна Мухаярова, 1924 г.р., башкирка, д. Минни.
12. Зульфия Маскуровна Шакирова, 1964 г.р., татарка, урож. Чекамагушевского р-на.
13. Фахретдин Гарфетдинович Назметдинов, 1927 г.р., башкир, д. Старое Бикметово.
14. Таслима Ялалетдиновна Низаметдинова, 1925 г.р., башкирка, д. Старое Бикметово.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-047-84402 а/у

М.А. АНДРЮНИНА

ДЫМОХОД В ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ ПОЛЕСЬЯ

Лэты́ть, лэты́ть, лэты́ть, — прямým сообщэ́нием людýнэ ў кóмин. Та, кáют, змэй лэты́ть, нэчы́ста сы́ла
(с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.)

Нечистая сила, влетающая в дымоход, является распространенным фольклорным мотивом и также заимствуется художественной литературой. В настоящей статье предпринимается попытка показать, что этим мотивом не ограничивается обширный комплекс народных верований и ритуалов, связанных с печной трубой.

Мифологическая семантика этой части жилища анализируется на основе данных Полесского архива, хранящегося в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Печная труба, *кóмин, душник* (полес.) вне зависимости от ее строительной разновидности, также как *дымар, дымник, печное/дымное окно* в избах, топившихся по-черному, является весьма значимой реалией в традиционной культуре и наделяется мифологическим значением. На семантику дымохода влияет его связь с печью — сакральным центром дома, а также с огнем, черным цветом сажи и копоти. В различных обрядах и мифологических представлениях дымоход может выступать в роли как локуса, так и объекта ритуальных действий. Не всегда удается четко разграничить эти значения, но в случае размещения в дымоходе какого-либо оберега мы говорим о его локативной функции, а в обычае, например, обдирать трубу на второй день свадьбы — о дымоходе как об объекте. В ряде случаев актуализируется какая-либо часть печной трубы — например, в с. Вышевичи свадебное деревце вывешивали на дымоходную трубу над крышей; в селах Нобель, Барбаров и Вышевичи верили, что домовый в облике кота спит возле печной трубы на чердаке.

Мифологическая трактовка печной трубы определяется прежде всего представлением о ней как о вертикали, соединяющей верх (крышу, небесный мир) и низ (дом, земной мир), небесный и земной огонь, тот и этот свет, жилые и нежилые (чердак, крыша) части строения, внутреннее и внешнее пространство. На осмысление дымохода как мировой оси (*axis mundi*) неоднократно указывалось исследователями [1. С. 59; 4. С. 41, 43]. Наряду с окном и дверью печная труба относится к границе «своего» и «чужого» пространства, противопоставлена двери как нерегламентированный вход в дом, которым пользуется нечистая сила. Как для окна и двери, так и для трубы важно, открыта она или закрыта: это обеспечивает или предотвращает связь с внешним, «чужим» пространством. Символика дымохода как пути сообщения с потусторонним миром, особой контактной зоны между тем и этим светом и как локуса демонических сил актуальна для похоронно-поминальной обрядности, поверий и мифологических представлений, гаданий, а также для ряда окказиональных ритуалов (например, при попытках вернуть пропавший скот).

Дымоход открывали во время агонии умирающего, чтобы облегчить расставание души с телом: «Кóмин открывають, як доўго хто конáе [умирает], шоб дух ў кóмин шол» (с. Замошье, Лельчицкий р-н, Гомельская обл.); «Ко́лись дымні́кі былі. Трэ́ба ў дыма́р нести [того, кто тяжело умирает]»

МАРИЯ АЛЕКСАНДРОВНА АНДРЮНИНА; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

(с. Дягова, Менский р-н, Черниговская обл.). Считали, что открытый дымоход во время агонии способствует не только беспрепятственному выходу души из тела умирающего, но и ее возвращению домой на поминальный ужин в определенное время. Предпринимались и обратные ритуальные действия, в которых актуализировано значение дымохода как нерегламентированного входа/выхода, которым пользуется нечистая сила: «У нас говорят, што вот ўжэ надо очыняць дзвері, бо што-то душу ёго понесло. И шоб она не влетела в коміен, в естот, шо печка. Так она нэ будэ у чорта, да будэ у Бога. Печку надо закрыць, а дзверь открыць» (с. Нобель, Заречненский р-н, Ровенская обл.). В случае смерти ведьмы или знахаря открывание трубы информанты объясняют следующим образом: «Чэрез коміен скачуть э́тые, ну э́тые, ее друзья [черти]. Ну, шчоб оны выйшлы, открывають там дырку» (там же). Иногда с той же целью отдирали доску рядом с дымоходом или разбирали потолок. Существуют представления о том, что колдун умирает именно в дымоходе: «Есьли колдун, чародей сам вмирае в хаце, то чортэ зацягнуць його в коміен, и там ён кончыцца» (с. Засимы, Кобринский р-н, Брестская обл.).

Чтобы не бояться покойника и быстрее избавиться от тоски по нему, на похоронах кричали и заглядывали в дымоход: «У нас казалы, як выносьць покойныка, трэба тры раза гукнуць у коміэн, то нэ бойтыся покойныка» (с. Речица, Ратновский р-н, Волынская обл.); «З хаты покойник — загляни ў коміэн, нэ будэш вэ́лыми скучаць» (с. Олтуш, Малоритский р-н, Брестская обл.). В других вариантах этого обычая заглядывали в устье печи.

Обязательно открывали дымоход во время празднования календарных поминальных дней — *дэдэв*, чтобы души умерших предков могли войти в дом и участвовать в поминальной трапезе: «А шчэ у коміен отсу́нут бляху [задвигну], бо деды кроз коміен пійдуть» (с. Нобель, Заречненский р-н, Ровенская обл.); «...коміен оччінён, бо мертвые души будут ити» (с. Лисятичи, Пинский р-н, Брестская обл.; [З. С. 82]); «...дэды, шо поумэралы, прыйдуть чэрез коміэн» (с. Ласицк, Пинский р-н, Брестская обл.). Сидящий на печи возле трубы человек мог даже увидеть приходящих на ужин предков (с. Верхние Жары, Брагинский р-н, Гомельская обл.).

Широко распространены представления о том, что демонические персонажи (черт, ведьма, огненный змей, отбирающий молоко дух-спорник, ходячий покойник и др.) проникают в дом и выходят из него через дымоход. На шабаш в дымоход вылетают ведьмы: «Позбiрались в хату ведьмы, чорт з ними, и хозяйки сын був там. Вместе приготовили горшок з зельем, кажна понюхала и пошла через трубу <...> Человик тоже понюхав, схватил ступу и через трубу в воздух унёс» (с. Боровое, Рокитновский р-н, Ровенская обл.); «Йихал гончар. [Попросился переночевать в дом и видит:] нашло бабок богато, засвiтылы моргунчик и шипочут <...> Дзвері нэ очыняюця, а их ўсэ мэньше и мэньше. Когда ни одной не стало, он заглянул в пэчку, и затяну́ло у камэнь, и оказа́ўся у дэгтярни на вэрби, дэ вэдыми злыталісь, воны на бэрэзовой тычки прилыгiлы и вун так» (с. Олбин, Козелецкий р-н, Черниговская обл.). Из дымохода можно было вызвать черта: «[Человек к дому] ўсiх чортiў прызваў. Вин ўзяў хозяйкиного чобота да стаў ў коміна да ў халыву [в голенище сапога] свiснуў тры раза. У коміен свiснуў» (с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.). Через дымоход влетает дух-спорник: «...Женшчына оченiла юшку, уж змеркалось. И гладышки [горшки] носит на запечку ставит нiсчiмныє. <...> Пад полноч ў хате ветер шухае. <...> А сука пузата с коміна бубу́х. И понаблэывала полныє гладышки и зробiлась с кота, тонка. И абратно у коміну пашла. <...> То не баба, то ведьма, раз так робит. С

усiх кароў павыцягiват» (с. Золотуха, Калинковичский р-н, Гомельской обл.). В с. Олбин (Козелецкий р-н, Черниговская обл.) записан рассказ о приходе в дом смерти через печную трубу: «Баба Максiха умирала, поiшлы до ей. Она лежыт, лежыт и пытае: "Чого ты сыдыш?" — "Хто, мамо?" — дочь каже. А она: "Прийшла смэрць ў бiлой юпци, на комiне сидиць". Домового можно увидеть возле печной трубы на чердаке: «Домувiк лэжiць, як котик. <...> Лэзуть на хату, и он там у куточку [в углу] или на лежняку, шо на коміэне». Через дымоход проникает в дом покойник (с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.).

Соответственно, дымоход подлежал магической защите с помощью различных оберегов, чтобы исключить проникновение вредоносных сил в жилище человека: «Есть такие, шо ходят. Мак-ведун светят и таким обсипают пороги, окна, припечка, где комин, шобы в комин не лез» (с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.). Во время грозы из опасения, что нечистая сила влетит в дом, чем спровоцирует удар молнии, трубу повсеместно закрывали или в нее помещали ухваты (там же). Единственное исключение из этого правила касалось периода от Пасхи до Вознесения, который осмыслялся как время, когда умершие отпускаются с того света, ходят по земле, «живут» в домах своих родных: «От Паскы до Знэсэння гробы поотчыняны, то уси няжывы души ходять по зэмлі» (с. Ласицк, Пинский р-н, Брестская обл.; [З. С. 165]). В это время дымоход всегда должен быть открыт, даже во время грозы: «Колыс коміна нэ засавалы, шоб был нэ засаваны од Вэлыкодня да самого Вшэсьця, покы Сус Хрыстос на зэмлі. И [даже] як грывыт — нэ засаваем коміна» (с. Чудель, Сарненский р-н, Ровенская обл.).

В гаданиях, предполагавших связь с потусторонним миром, дымоход открывали, кричали в него, истолковывая доносящиеся в ответ звуки; смотрели, чтобы увидеть будущее: «Як чарують, то аткрывають трубу и загаварвають» (с. Оброво, Ивацевичский р-н, Брестская обл.); «...Диўчата гадають на жэнихоў: у трубу заглядуць, у дымоходну, бэруць зеркало, и жених показуеца [в нем], у [12] часоў ночі» (с. Бельск, Кобринский р-н, Брестская обл.). Через дымоход над крышей перебрасывали ботинок, определяя по его положению на земле, с какой стороны ожидать жениха (с. Забужье, Любомльский р-н, Волынская обл.); чтобы увидеть суженого, печную трубу на чердаке обходили со свежеевыпеченным хлебом (с. Оброво, Ивацевичский р-н, Брестская обл.); в дымоход читали заговоры, чтобы «вызвать» любимого (с. Выступовичи, Овручский р-н, Житомирская обл.; с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.). Дымоход использовали также ведьмы при ворожбе: «Ну вот, однэя воро́жка была <...> Ну, й от кода, значит, она ужэ зачала цэ ужэ ворожыт, то вот прыз коміен ўскочыла корова (на корову обозналас) [превратилась в корову], и, значит, сядиць и е питае, и та всэ ей роска́зуе. [А кто эта корова?] Но о тэ и самая нэчыста та сыла» (с. Журба, Овручский р-н, Житомирская обл.).

Чтобы установить контакт с чужим пространством и вызвать не пришедшего вовремя человека или заблудившуюся скотину, в дымоход кричали: «Як загубилася яка скоўiнка, ци там кошка [надо "гукаць у коміен"] <...> Як иде дым у коміен — з тым дымом голос пуйдзе. Наклонюсь так у пич да гукну у коміен: "Моя раба целка! Прыди да дому!" [так же поступают, чтобы вернуть ушедшего родственника]» (с. Стодоличи, Лельчицкий р-н, Гомельская обл.); «Вот кáжуть, як от сына доўго вести нема, дак ў коміен погукáць трэба. Открой на печке за́слонку да погукáй: "Де ты, сынку, обзовiсьэ и коміну похва́лiсьэ". Да́к ён и прiшлет письмо» (с. Верхние Жары, Брагинский р-н, Гомельская обл.). Фиксируется и противоположное

мнение — запрет кликать в трубу скотину или человека. Здесь подчеркивается негативная семантика дымохода, значение нерегламентированного входа (и его противопоставление в этом смысле двери), которым пользуется нечистая сила: «У ко́мин гукáеш — то не при нишэму духу, чэ́рты то идуть» (с. Чудель, Сарненский р-н, Ровенская обл.).

Дымоход являлся объектом ритуальных бесчинств (на праздники в течение всего года его затыкали, чтобы печь дымила) и очистительных действий: «Памелом мѣтали на коляды камины и спаливали сме́ця, штоб усё агнём перашло» (с. Великий Бор, Хойницкий р-н, Гомельская обл.). С печной трубой связан запрет на прядение в пятницу, воскресенье или в день св. Варвары (4/17.XII). В селах Онисковичи, Бельск (Кобринский р-н, Брестская обл.), Боровое (Рокитновский р-н, Ровенская обл.) верили, что в случае нарушения запрета черт или Пятница набросают веретен в дом через дымоход: «У пятницу не пра́ли и у неде́лю [в воскресенье]. <...> Ко́лись жынка пра́ла у пятницу <...> И з ко́мина целый такий пучок веретон упаў. И она по одной ниточке напра́ла на кажно веретонце и обратно подала. И Пятница их принала» (с. Боровое, Рокитновский р-н, Ровенская обл.).

Связь дымохода с печью (сакральным локусом), а также с иссушающими свойствами огня и дыма широко использовалась в лечебной магии. Для изгнания болезни в дымоход вешали три иголки и серп, на которые до того подоили большую корову (с. Оброво, Ивацевичский р-н, Брестская обл.), пеленки страдающего бессонницей младенца (с. Чудель, Сарненский р-н, Ровенская обл.). В печной трубе подвешивали предметы, через которые недоброжелатель пытался навести порчу, например *поклад* или связанный в поле пучок колосьев — *завитку*. Верили, что по мере высыхания, копчения «зачарованных» предметов будет сохнуть и колдун. Так, знахарь вырывал сделанную в поле *завитку* и вешал ее в дымоходе со словами: «Няхай чараўнік так чарнее, як яго завітка» (Пусть колдун почернеет так же, как его завитка) [2]. «Вэ́ндзя [коптят] и́й [завитку] ци шо роблять; дэ́сь у ко́минови. <...> Если ты захоч, ка́жэ, ко́б йэ́му так бы́ло [тому, кто сделал "завязку"], то бэ́ры за́ввязку и за́вэ́ндэ у ко́миновы» (с. Бельск, Кобринский р-н, Брестская обл.). Чтобы избавиться от *завитки*, необходимо выкопать ее лопатой, которую использовали на похоронах, и привязать к печной трубе на чердаке. Это должно привести к смерти предполагаемого вредителя (с. Нобель, Заречнянский р-н, Ровенская обл.). В печную трубу помещали песок из следа человека — объекта порчи: по мере его высыхания будет «сохнуть» жертва: «[Чтобы] прирб́ить [навести порчу], то ж след беруть. Будеш и́ти да босе́нька, берут след — лечат то песок ў ўыю́шку ў трубу засажываю́т: сохне то песок, и сохнет тот чела́век» (с. Золотуха, Калинковичский р-н, Гомельская обл.).

На печной трубе сушили ритуальный хлеб: «На Паску паски та́кі печём. <...> Седа́ем снёда́ть, да оставля́ли кусочек, на ко́мин положим и дадим коро́ве, ко́гда гоним па́сти [первый раз]» (с. Выступовичи, Овручский р-н, Житомирская обл.); «[На Пасху] прыду́ть з цэ́ркви. Як седа́ем обеда́ть, пе́ршого о́крайчы́ка зрэ́жэм з Паски и кла́дем на ко́мин. Ле́жыць, по́кы нэ́ вы́сохне <...> И як коро́ва о́тэ́льшца, да́ем коро́ве» (с. Рясно, Емильчинский р-н, Житомирская обл.).

Совмещение значений печи как рождающего чрева и дымохода как пути на тот свет наблюдается в поверьях о появлении детей: «Бўсел [анст] дете́й ў ко́мин бросае́» (с. Дяковичи, Житковичский р-н, Гомельская обл.); здесь же проявляется положительная символика трубы, противопоставленной другим локусам (природного, недомашнего пространства). В Полесье об уважаемых членах общины говорили, что их кинул через дымоход Бог, о тех же, кого не любили, выражались

иначе: «Ко́го злу́сцю́ць [не любят] — ко́нь вы́сраў на мосту́» (с. Спорово, Березовский р-н, Брестская обл.).

Плохой приметой считается сидящая на трубе птица и ее крик: «Бўсел прилетел и ў ко́мина кричи́ць — пло́хо звэ́сцье приноси́ць» (с. Дяковичи, Житковичский р-н, Гомельская обл.); «Сава́ на трубу ся́дет, э́та пло́ха што́й-та́» (с. Радутино, Трубчевский р-н, Брянская обл.); «Бўсел — сади́ца на трубу се́годня, и заўтра, и ка́жды дзе́нь. У мяне бы́л маленьки хлапчы́к чэты́ре ме́сяца, и умер. А с тых пор перя́стал [бўсел летать] — як дзи́цёнка пахара́нили, и ўсе́» (с. Грабовка, Гомельский р-н, Гомельская обл.).

Дымоход мог выступать как субститут дома и домашнего очага. Например, веревку, на которой привели на подворье новую корову, закручивали вокруг печной трубы на чердаке, чтобы животное признало новый дом и возвращалось в него (с. Грабовка, Гомельский р-н, Гомельская обл.). Сон о рухнувшем дымоходе (как и о доме или его части) предвещает смерть: «Як снiца: ко́мин адва́ліўся, да́к то недобре́ — па́мре тхось» (с. Ручаевка, Лоевский р-н, Гомельская обл.).

Маркирован дымоход и в свадебной обрядности: приехавший в дом невесты жених первым делом «перяки́дые ла́паты за ко́мин те́щце — та́кі пода́рак. Без ла́пты не пуска́ли ў хату́» (с. Золотуха, Калинковичский р-н, Гомельская обл.). В обычае ритуальных бесчинств второго дня свадьбы дымоход обдирали; закрывали, чтобы дым шел в хату (с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.; с. Великая Весь, Репкинский р-н, Черниговская обл.). На свадьбе печная труба становилась своего рода локусом оповещения: на нее вешали красный фартук (с. Челхов, Климовский р-н, Брянская обл.) или платок (с. Курчица, Новоград-Волынский р-н, Житомирская обл.), если невеста оказывалась «честной». На 3-й или 4-й день свадьбы на трубу на крыше цепляли *ви́льце* — свадебное деревце (с. Вышевичи, Радомышльский р-н, Житомирская обл.).

Итак, трактовка печной трубы определяется представлениями о ней как о вертикали, соединяющей верх (крышу, небесный мир) и низ (дом, земной мир); жилые и нежилые (чердак) части помещения; внутреннее и внешнее. Дымоходом как специфическим входом и выходом из дома пользуются демоны, в результате чего труба становится локусом и объектом магии с целью предотвратить проникновение зла в жилище. Осмысляясь как путь сообщения с иным миром, как особая контактная зона с потусторонним, труба маркирована в обрядовой практике — календарных обрядах и обрядах семейного цикла. Наряду с окном и дверью дымоход относится к границе «своего» и «чужого» пространства, противопоставляется двери как нерегламентированный вход и выход. Иногда дымоход выступает в качестве субститута дома или локуса, исполняющего функцию социального оповещения. Благодаря связи с сакральным огнем печи дымоход (труба) приобретает способность «высушить», изгнать болезнь, обезвредить порчу и, наоборот, — «иссушить» человека, чей след будет подвешен в трубе. Наряду с положительной семантикой, печная труба имеет статус нечистого, опасного места.

Литература

1. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996.
2. Пяткевич Ч. Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004.
3. Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.
4. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект «Пространство и время в славянской народной культуре», 08-06-00107а)

Т.Ф. ПУХОВА

САМАННЫЕ СТРОЕНИЯ В ВЕРХНЕХАВСКОМ РАЙОНЕ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Во время фольклорной практики 2008 г. в селах Верхнехавского р-на студентам и преподавателям Воронежского государственного университета (ВГУ) и Воронежской государственной академии искусства (ВГАИ) удалось побеседовать с очень интересными людьми. Сказанное в полной мере относится к встречам с Марией Яковлевной Быхановой, 1927 г.р., в с. Верхняя Луговатка (беседу вела студентка ВГАИ А. Подольская; материалы хранятся в архиве кафедры теории литературы и фольклора ВГУ).

По словам М.Я. Быхановой, с. Луговатка получило название по особенностям местности:

Там, где оно расположено, вот эта низина, её называют Луговатая. И село, которое поселилось здесь, называли Луговатка. <...> Подселились сюда тридцать пять дворов: выходцы из двух сёл: первое село — Нелжа называлось, оно и сейчас, видимо, есть, Рамонского района, а другое село — Ступино, тоже Рамонского... Ну, вот отсюда они и пришли, эти мужички. Тогда же ведь у всех или почти у всех лошадей была, коровенку привали. Так пришли эти 35 дворов, там они поселились на улице, которую и звали, долго звали Село.

Мария Яковлевна много лет проработала в начальной школе, она прекрасно помнит старинные обряды и обычаи, особенности изготовления народного костюма. Помнит М.Я. Быханова и как строили дома в старое время. Остановимся на той части ее рассказа, в которой она объясняла, как строились саманные дома, как готовили саманы (саманные кирпичи):

Дома в основном были саманные [из глины и соломы (мякины)]. Помнут это всё: воду, глину и солому. Потом строили ящики порошние, без дна и сюда набивали уже глину мятую («крух»), пройдёт некоторое время — попробуют: саманы уже застыли. И их начинают, вот эти ящики, поднимать, это называется саманы поднимать — то они лежат все обычно рядками по 20—30. С неделю сохнут, потому что глина, пусть хоть и жарко, пусть хоть и дождь, потом их поднимают: берёшь этот ящик-то, он уже там нормальный саман прямоугольной формы, и ставишь его на ребро. Вот один, чуть-чуть подалеже другой. Стоят они рядками. Потом каждый интересуется: ведь это надо же свои строительные материалы сделать. Проходит некоторое время, ну, друг у друга ня крали — каждый делал свои.

Таким же способом изготавливались *кизяки* (из навоза, соломы и воды), но использовались они как топливо, а не как строительный материал.

Мария Яковлевна рассказала о старинном обычае крестьян помогать друг другу во время строительства дома:

Обычно один не сделаешь, вот говорят, «к нам на саманы». Человек пять придут, тут уж своя семья, человек пять, и в итоге саманов много наделают, поставят их на ребро, они стоят на свежем воздухе, солнце, потом говорят: «Надо саманы складывать». А складывают саманы интересно: в форме трапеции — 10 в

основании, во втором ряду 9, и в итоге сходят на нет. Два самана вверху как крыша. Посмотрят и запомнят, сколько. Оставшиеся саманы ещё рядом положут.

Затем Мария Яковлевна объясняет, для чего и почему в наших степных, почти безлесных черноземных краях готовили саманы:

Делали ж для чего? Делали для надворных построек, домишки там кое-какие сделали, некоторые саманные, а некоторые там лесок кое-какой есть возили, у каких лошади получше. Ведь из одного самана дом не построишь, из самана построишь стены, а крышу, потолок, матицу — всё ведь деревянное — нужен лесок. А какой побогаче мужик, тот других подговорит: «Привезите, я хоть трёхстенчик сделаю деревянный», — это считался богач. Уж какие деревянные [дома] совсем навозили, сложили, это совсем хорошо. Деревянных совсем мало было, кирпичных [домов] было у нас в селе то ли два, совсем мало на этой улице.

Когда саманы высушатся, когда приготовят лес для потолка и крыши, начинается самый ответственный момент — строительство самого дома или сарая. Сначала готовят своего рода фундамент дома:

Ды какой там фундамент, но всё равно, глину набивали в фундамент, тут чистая глина, навоз сюда не трогали, потому что навоз-то разобьёт водой. Глину набивали, и так набьют! Ямку четырёхугольную выкапывали, а размер, вернее высота, глубина этой ямки, зависит от того, какие рабочие, какие хозяева, какие покормят, какие — нет.

Благополучие семьи зависело от умелых и трудолюбивых рук хозяина. Такие люди пользовались всеобщим уважением:

И тогда каждый хозяин гордился тем, что он сделал. Стройматериалы, сами понимаете, не из чего было делать. А они этих саманов наделают, плетней наплетут, с удовольствием работали. Так вот, саманы уже высохли в этих трапециях, их начинают свозить и складывать в виде небольшой скирды, стожок такой небольшой. Посчитают, сколько саманов, точно знают, сколько на избу надо. Я, правда, не клала, не знаю, сколько саманов надо... Дровишек подкупят, ездили обычно в город Усмань [Липецкой области].

Затем начинали класть саманы:

Вот саманы лежат, стройматериалы готовятся. Через месяц саманы хороши, поспели. Начинают свозить их к дому, к сараю. Лепят из них сараи. Хвастались: «Я хороший сарай слепил и трёхстенник пристрою». Саманы слеплялись глиной и навозом, но навоза здесь уж менее было. Песка почти не было — не нужен. Вот саман один проложут, и мужики (они все сильные были, не то что я) так вот горстями со всех сторон. Второй саман к нему притыкают. Глины-то много, раз, два самана получилось, потом саманов 6-7 сделают на стену, потом следующую стену, на углах тоже глина. Но тут всё зависит от того, как промята,

можно и глину так смять, что саманы развалятся, а можно и путёвую глину сделать, мужики-то, они понимают. И уж этой глиной слепят, и не разлепешь как зря, высохнут они путём, если их никто не тронет, а кто тогда трогал, машин-то не было, и лежит этот саман — ой-ой-ой. Потом слепят этот трёхстенчик, в третьей стене, где хозяева хотели — две двери.

Мария Яковлевна обратила внимание на изготовление плетней, также важных для строительства хозяйственных построек:

Поскольку дрова возили издалека, здесь-то их откуда взять, а тут уже строилось село в этой Луговатой низине. А тут рос после, как татар прогнали, тут хворост рос. Хворост этот рубили деды и старички, и все умели плести.

Прежде чем сплести что-то, надо основание иметь. Вырubaют тут же крупные колья высотой примерно 2 метра. В сарайчик боле не нужно. Вот сколько кольев: стена должна быть метр на два, колья эти в землю воткнут, земля-то была, простор был, сейчас простор-то бурьяном — позорный простор, а то простор природный, настоящий. И вот воткнут, скажем, 20 кольев тут, 20 — подальше, эту стену, и начинают плести, это нетрудно, быстро научатся, а поскольку он высокий, дальше-то он загибает, последний какой кол кончается. Заплетают не нитками, а хворостом. И в итоге получится такая хворосенная стена, что она не хуже саменного [т.е. саманного].

Из плетней делали не только стены, но и двери, строили сараи для скота и для хранения зерна, для чего их особым образом укрепляли:

А плетни поставят — пусть они высохнут. Большой — на стену, а если маленький, они дверь делают. Из лыка делают такие верёвочки, не разорвёшь, совьют в два-три стебля. И стоят эти плетни, строительный материал готов. А дверь-то к саману не прибьёшь, к саману только приткнёшь, делают тогда притолки, подкопают, укрепляют. Земля-матушка, она всюду нужна. В притолке с одной стороны дверь, а с другой — тут ходим, а тут прикрепляем. Из плетня — плетнёвые двери делали, а тут притолки обязательно деревянные. К плетню плетень привяжешь, когда строят сарайчик, привязывали лыками, привязывали крепко, хорошо, а потом опять глиной, всё глиной.

А плетни эти в основном на сарайчики, и не только сарай для скотины, ведь они зимой туда зерно убирали, на улице не будешь бросать. А сарайчик, если просто из плетней делать, — это не сарай, и мыши пролезут и всё. Сарай из плетней и опять глиной, опять матушка-глина. Глиной так его залепят хорошо, что и не проползёт ни мышь, никто.

Следующий этап — строительство потолка и крыши. Потолок делался следующим образом. Посредине в длину дома клали толстое бревно — матица — и по одному бревну параллельно матице поверх сложенных саманных стен. Затем на стены и на матицу через каждые полметра клались поперек бревна. Поверх этих бревен клали еще бревна накрест по длине дома. Затем на эту решетку из бревен накладывался хворост. Чтобы хворост был неподвижным, его привязывали лыком к бревнам, а затем на хворост намазывали глину толщиной в 2-3 пальца:

Я вот говорю, это называлось обрешетить, решётку делали. А решётка опять же из хвороста, не в виде целого плетня, а хворост, набивают.

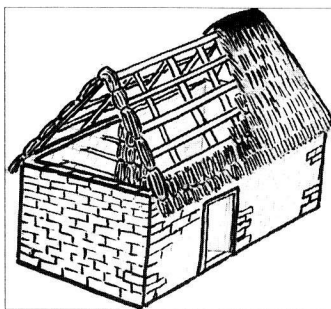


Рис. 1. Саманный сарай с соломенной крышей

Форма для саманного кирпича



Саманы сушатся



Саманный сарай с крышей из шифера

Двускатная крыша требовала тоже много дерева, надо было делать лаги (балки), которые упирались в бревна на стенах — с каждой стороны по 4 лаги. Сверху лаги крепили к коньковому бревну. Затем делали обрешетку лаг хворостом и начинали покрывать крышу соломой. Перед покрытием крыши соломой вдоль дома по краю бревен потолка привязывали рейки из хвороста, на которые нанизывали пучки соломы (для защиты верха стен дома). По боковому краю обрешетки крыши привязывали толстый валик из соломы, чтобы при укладке соломы на крышу она не сваливалась вниз.

Затем на край потолка клали несколько слоев соломы и на нее — солому для крыши (тщательно выровненные небольшие снопы). Верхнюю часть снопа утаптывал ногами кровельщик. Тут же граблями тщательно расчесывали положенную солому. Лишние стебли сбрасывали

вниз. И так делали до самого верха, до конька, оставляя лишь место для трубы. Когда оба ската были готовы, сверху соломенную крышу заливали жидким раствором глины, затем конек посыпали сухой глиной. Это делалось для того, чтобы ветер не потревожил крышу. Боковины крыши закрывали вертикальными снопами соломы, прижимали поперечными рейками, прибитыми к лагам (рис. 1).

Мария Яковлевна рассказала, как крыли соломенные крыши для саманного сарая, — об искусстве кровельщика:

Соломы было много — соломенные крыши, и были специалисты, не каждый крышу построят. Крыши в основном были двускатные. Крышу обычно крыли просто — одни подают, другой на крыше сидит, он начинает класть. Это называется нижний венец, это самый первый. <...> Сразу не подашь скирд — солому. Надо ведь в определённом порядке, вот два человека подают солому большими вилами, а третий стоит на крыше — это кровельщик называется. Вот этот кровельщик, он, солому ему подают, он вот ногой... Такой кровельщик, как я, — это ерунда, а путёвый мужик, твёрдые тогда мужики были. Так, он кладёт, вот подают ему вилы, он — раз — и начинает вот, с северного угла спустит. И что ему подадут, сколько соломы, он её туда положит на край и сам притопчет, хорошенько притопчет, потом следующее ему, он рядышком, не так безобразно побросал, да и всё, а это путём. Даже во всяком деле говорили: «Иван Петров хорошо крыши кроет!» Крыши-то не каждый умеет путём покрыть.

В новом доме в первую очередь ставили печь.

[А вот дом четырёхугольный, в каком углу печка?] Печка это в каком хочешь. Может, первый угол под иконы. Он первый с востока, как по Писанию. С востока ведь пришли волхвы. Чтобы иконы лицом к востоку были. Можно и в этом углу, только не в северном. А печь обычно к северной стороне пристроили. Печника чтобы нанять, надо кирпич.

Лошадки были, но кирпичей, даже у нас, в Луговатке, не делали, а ездили за кирпичами в Усмани, в Рамонь, далеко, но там-то народ уже побогаче был. Навозят они сколько кирпичей, думают, нам надо вот тыщу штук, купят этого кирпичика. А потом-то печку не сложишь на одном кирпиче, надо песок.

В Усмани съездили за песком, в Байгору, у нас даже здесь в Байгоре вначале мужики раскопали, сделали карьер, сюда ездили. Но всё это не бесплатно. Вот они поедут в Байгору, скажем, этот попросил два-три привезти ему, а потом он тебе привезёт. Привязут песок, опять глину. И лепят печку.

Стёкла покупали в Усмани. Рамы делали мастера. Ходили по селам эти мастера.

Описанная здесь технология строительства саманных домов просуществовала в степных районах до 1920-х гг. и была вытеснена строительством деревянных домов, которые обмазывали глиной, белили и крыли соломой или камышом. В 1950—1960-е гг. деревянные дома стали крыть железом или шифером.

Изготовление сараев и других хозяйственных построек из плетней с обмазкой глиной существовало дольше. Такие постройки возводили и в 1950—1960-е гг., только крыть их стали толем или шифером. Их и сейчас ещё можно встретить возле старых сельских домов в безлесных районах Воронежской области.

Ю.Г. ТЕРЕХОВА

«АЛЁШКИН ДОМ»: ИСЧЕЗАЮЩЕЕ НАСЛЕДИЕ

«Алёшкин дом», родовой дом крестьянской семьи живописцев Петровских, находящийся в д. Чурковская Вельского р-на Архангельской обл., — один из самых известных памятников крестьянского монументального искусства [4]. Сравнительно недавно он сохранял почти в первозданном виде экстерьерные и интерьерные росписи. Крестьянских домов с росписью, подобных этому, на территории Русского Севера, Урала, Алтая, Сибири еще в первой половине прошлого века существовало множество [3. С. 3]. К сожалению, сейчас мы можем найти только следы былого величия и лишь по отдельным сохранившимся памятникам или фрагментам их декора, хранящимся в музеях, представить его.

Традиция росписи жилых построек имеет давнюю историю. Известно, что в XVII в. были расписаны Коломенский дворец и царский дворец в Кремле [3. С. 5]. Росписи использовали традиции церковной живописи. Являясь признаком богатства, они указывали на избранность украшенных жилых построек и, соответственно, на значимость людей, проживающих в них.

Первые крестьянские дома с росписью, о которых мы имеем сведения, датируются серединой XIX в. Принадлежали они зажиточным крестьянам, имевшим деловые контакты с большими городами и поэтому располагавшим средствами не только на возведение больших «белых изб», но и на их украшение, соответствующее статусу семьи и возникшей моде. Появление именно белых, светлых построек, не топившихся, как прежде, по-черному, и предопределило возникновение росписей вообще, так как вряд ли расписывались существовавшие раньше курные избы (подробнее см.: [5]).

«Алёшкин дом» получил свое название по имени Алексея Ивановича Петровского (1821—1893), главы семейства. Мастерами этой семьи были расписаны 16 домов в округе (см. [1])¹, но именно собственный их дом представлял собой эталон живописного убранства. «Представлял» — потому что в настоящее время «Алёшкин дом» находится в аварийном состоянии. Предметы его интерьерной росписи хранятся в фондах и экспозициях двух музеев: Архангельского государственного музея деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы» и Архангельского областного музея изобразительных искусств. Остатки экстерьерной росписи доживают последние годы. Сегодня получить представление о таланте и целостности художественного замысла Петровских мы можем только по фото, сделанным в 1960—1970-е гг. М.И. Мильчиком, изучившим этот дом и открывшим его миру.

Пятистенок на высоком подклете с пятью окнами по фасаду и вошедшим в моду балконом-«выходом» первоначально был построен не позднее 1792 г. В 1860-е гг. перенесен на нынешнее место и в 1860—1870-е гг. расписан. Дом стоял на «зимнике», шедшем от Московского тракта к с. Благовещенскому, известному своей зимней ярмаркой, и, когда в деревне существовали другие дома (их насчитывалось до 30), он был ее композиционным центром [3. С. 9].

ЮЛИЯ ГЕННАДЬЕВНА ТЕРЕХОВА, магистр реставрации, слушатель Европейского ун-та в Санкт-Петербурге



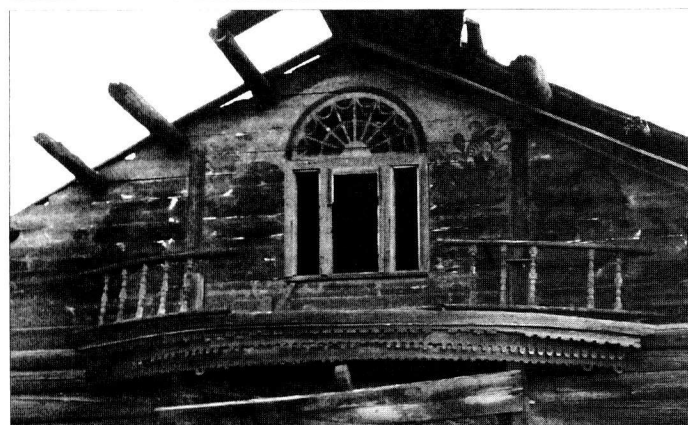
«Алёшкин дом». Фото М.И. Мильчика. 1969 г.



«Алёшкин дом». Фото Ю.Г. Тереховой. 2007 г.



Фронтон дома. Фото М.И. Мильчика. 1988 г.



Фронтон дома. Фото Ю.Г. Тереховой. 2007 г.



Роспись опечья в избе. Фото М.И. Мильчика. 1969 г.

Замечательна своей монументальностью и репрезентативностью экстерьерная роспись дома. Балкон декорирован ложным полуциркульным окном, которое вместе с изображением сухариков и розеток на подшивке свесов кровли отсылает нас к традициям классицизма, сохранявшимся в провинции довольно долго. Кроме того, на фронтоне, отделенные от балкона цветочным орнаментом на белом фоне и полуколоннами, выписаны «предстоящие» лев и единорог. Фигуры этих животных были очень популярны в домовой росписи. Единорог — один из символов Христа, часто встречающийся в геральдике фигура. Лев многозначен и широко распространен в росписи. Осмыслявшийся как сторож дома, символ мощи, силы и в то же время великодушия хозяев, лев часто рисовался на фронтонах и на входных дверях дома, нередко прикованный цепью [2. С. 240—242]. Возможно, именно такое «личностное» отношение к этой фигуре позволило мастерам написать льва анфас, а не в профиль, как того



Остатки печи в избе. Фото М.И. Мильчика. 1996 г.

требуют геральдические правила. На фасаде «Алешкиного дома» три льва. Второй находится в углу фронтона, и парой ему является полуфигура быка. Бык — символ плодородия и силы земли, поэтому появление его на фасаде «Алешкиного дома» вполне оправданно. Третий лев в паре с единорогом, изображенный на подшивке² балкона, поддерживает поясное изображение мужчины в овале, которое, к сожалению, сегодня уже почти не видно.

Зайдем внутрь дома. Сени под двускатной крышей еще сохраняют приметы былого богатства, хотя и находятся в плохом состоянии. Раньше же входом в жилую часть дома служила однополотная³ дверь с изображением хозяина дома в рост. Скорее всего, она была перенесена из прежнего дома — из старого дома всегда старались перенести в новый различные предметы, чтобы связать два жилища воедино. Это дает основания полагать, что дверь была расписана в первой половине XIX в. Хозяин дома представлен в образе охотника, что подтверждает надпись, а тонкость и тщательность прорисовки указывают на реальный прототип [3. С. 10]. В этом образе мифологические представления о предках как о защитниках семьи смешались с пришедшей в деревню модой на парадные портретные галереи городских домов и дворцов.

Портреты двух сыновей Алексея Ивановича — Василия (1848—1905) и Алексея (1859 — после 1912) — были изображены на двух дверцах посудного шкафа. Известно, что оба брата занимались малярным промыслом, Алексей жил в Петербурге. Надо думать, этим и обусловлен его городской костюм, контрастирующий с простым одеянием Василия, жившего в деревне [3. С. 11].

Парадную галерею продолжает портрет на опечье, подобный тому, что выполнен на подшивке балкона: некий человек изображен в овале, поддерживаемом львом и единорогом. На соседней филенке⁴ изображен «самоед» — ненец на саних, в которые впряжены два оленя. По колористическому и композиционному решению, по редкой иконографии, по удивительно переданной красоте окружающего мира это изображение можно отнести к одним из наиболее совершенных в домовых росписях.

Кульминацией галереи, несомненно, являются парные портреты на филенках опечья. М.И. Мильчик предполагает, что это изображения членов царской семьи: Марии Федоровны, великого князя Николая Александровича (вверху), великой княгини Александры Иосифовны и великого князя Александра Александровича, будущего императора Александра III. Появление их в «Алешкином доме» неудивительно — литографии и лубки с изображением царской семьи были крайне популярны в городах и постепенно распространялись в деревнях. Соседство изображений самих Петровских и членов императорской фамилии указывает на высокую самооценку владельцев дома (см. [4]). Случай не единственный. Автору статьи довелось видеть изображение императора с детьми на боковой стене шкафа, происходящего из центральной части вологодских земель⁵.

Почерку Петровских также присущ монохромный травный орнамент, напоминающий морозные разводы на оконных стеклах. Им украшены печной угол, матица, а также написанные на бумаге филенки в горнице и подшивка свесов кровли. По этому признаку можно отнести к кисти Петровских росписи еще несколько домов в округе (подробнее см. [1]).

«Архитектурную тему», начатую на фасаде, продолжают сухарики, розетки и сегменты кругов, изображенные на потолках, в частности очень часто встречающаяся во всех видах

декоративно-прикладного искусства и несущая большую символическую нагрузку шестилепестковая розетка. Они отсылают нас к декору городских зал, плафоны которых украшены лепниной с непременной розеткой в центре.

С сожалением приходится констатировать, что описанное многообразие и богатство «Алешкиного дома» довольно скоро исчезнет, равно как погибнут и другие дома с росписями, находящиеся в труднодоступных местах. Дома, в которых перестают жить, быстро ветшают, и скоро мы сможем увидеть их только на фотографиях.

За спасение «Алешкиного дома» в свое время в коллективном письме, опубликованном газетой «Советская культура» (24 июля 1986 г.), выступал и академик Д.С. Лихачев.

«Алешкин дом» на бумаге числится памятником регионального значения, но ни районные, ни областные власти не озабочены его сохранением. У Вельского краеведческого музея есть идея перемещения дома в д. Шунемский Березник, где предполагается создать первый в Архангельской области районный музей под открытым небом. Однако без государственного финансирования этот замысел неосуществим. Здесь как нельзя лучше могло бы быть использовано государственно-частное партнерство. Действовать нужно быстро и решительно. Петербургский НИИ «Спецпроект-реставрация» готов взять на себя разработку всей проектной документации.

Пока же изучение домов, подобных «Алешкиному», держится на энтузиазме: у великой страны не хватает воли и сравнительно небольших средств, чтобы спасти ставшие совсем редкими памятники культуры собственного народа.

Примечания

¹ Опубликована лишь часть каталога, состоящая из описаний 17 домов, расписанных мастерами Петровскими.

² Подшивка — гладкие доски, которыми обивали, «обшивали» свесы крыши или балкон. Создавала хорошее пространство для росписи.

³ Однополотная дверь — дверь, состоящая из одного полотно. Могла быть как филанчатой, так и щитовой, без филанок.

⁴ Филенки — деревянные, обычно профилированные щиты, вставляемые в рамы деревянных панелей, перегородок, дверей и т.п.

⁵ Фото указанного шкафа находится в коллекции Г.А. Петровой, Муниципальное образовательное учреждение «Центр внешкольной работы», г. Харовск, Вологодская область.

Литература

1. Мильчик М.И. Дома с росписью мастеров Петровских в Поважье // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1991. С. 90—103.

2. Мильчик М.И. Львы на домах // Памятники Архангельского Севера. Архангельск, 1991.

3. Мильчик М.И. Расписные дома Русского Севера: Поважье // Талцы. Иркутск, 2004. № 3 (22).

4. Мильчик М.И. Росписи крестьянских домов на Ваге // Народное искусство: Исслед. и материалы: Сб. ст. / Гос. Рус. музей. СПб., 1995. С. 25—41.

5. Подробнее см.: Мильчик М.И. Эволюция крестьянского жилища в конце XVII—XIX вв. как предпосылка возникновения домовых росписей на Ваге // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1988. С. 95—102.

М.В. АХМЕТОВА

ПРАЗДНИК ТРИДЦАТИЛЕТИЯ ДОМА В МОГИЛЁВЕ-ПОДОЛЬСКОМ

В данной заметке представлен материал, записанный от жителей г. Могилёва-Подольского (Винницкая обл., Украина) в 2008 г. автором этих строк и А.М. Жердевой во время экспедиции, организованной Центром «Петербургская иудаика» (Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) и Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». В микрорайоне, который неформально называется *Сто девятнадцатый* (название объясняется тем, что его застройка началась с типовых 119-квартирных домов), мы обнаружили дом, двор которого отличался от соседних дворов ухоженностью и даже нарядным видом. Во дворе стояла беседка, над которой развевался украинский флаг, а над входом висела табличка с надписью «30 років» (30 лет). Около месяца назад, 27 июня жильцы дома праздновали его 30-летье. Две жительницы дома — Нина Арсентьевна, около 65 лет, и 58-летняя Светлана рассказали о празднике и его организации:

[А когда 30 лет праздновали, тут собирались из этого дома?] [Н.А.:] Да. Все жители этого дома собирались. [С.:] А вы не бачили? Было накрытые столы, и всё было тут. Все готовались, тут люд был... [Н.А.:] Да, столы были — на улице, в беседке... [С.:] Танцы были до часу ночи, музыка, ведущий. <...> Праздновали це событие. [А ведущий кто был?] Из нашего дома женщина. [Н.А.:] Женщины из нашего дома, они музыканты, они и на свадьбах гуляют, везде вот, и она вела у нас это.

[С.:] Да, очень было, очень интересно. Многие, конечно, шокированы были в нашем микрорайоне, потому что где це не робил... <...> Я казала: «В книгу рекордов Гиннеса». Может, где-то в городе такое было, но в Могилёве-Подольском такого не было. [Н.А.:] Это впервые в Могилёве-Подольском — это у нас только. Нигде не было.

[С.:] Вот так столы стояли, даже вот так [в два ряда]. Сидели, с каждой квартиры были люди все. И даже були [люди, которые жили в доме раньше]. [Н.А.:] Они продавали многие. [С.:] Поменялись, а их пригласили, чтоб они были. Они ж тут жили.

[А организация?] [С.:] А сами, сами — она, я, другая, вот так мы собираемся, говорим: «Так, деўки. Мы тут уже 30 рокиў прожили, давайте что-то сделаем». — «Ну давай». [А скидывались?] Ну а як же? По 15 гривень, чепуха. [Н.А.:] По 17. <...> Сначала по 15, а потом ещё по 2 рубля. У нас очень было, очень красиво, да шо там говорить. <...> [С.:] Тут ленты були, цветы було. <...>

[А управдом как-то в этом принимал участие?] [С.:] Ну... ну конечно, як сказать, да мы тут все на равных, да, Нина, наверно, да? [Н.А.:] Да. [С.:] Не имать значения. У нас таки люди в нашем доме, шо все такие. [А кому вообще такая прекрасная идея в голову пришла?] Сидят женщины в беседке, говорят: «Мы тут живем 30 рокив, давайте сделаем». [А вот откуда знали, что 30 лет?] [Н.А.:] Ну как же, дом только сдали, и сдали эти квартиры всем. Вот. [С.:] Ну мы же помним, сколько рокив нашему дому. Вы что, не знаете, сколько вашему дому рокив? Ну неважно, бабушки ваши знают, сколько вашему дому. <...>

[А это вообще от какого предприятия дом?] Это не от предприятия, это горсовет, это разные все люди. Это горсовет. Да, тут разные совершенно люди, разные категории, разные профессии, тут нет, чтобы здание какого-то производства и люди все с этого производства, прямо сброд получился. Но люди добрые все собрались, порядочные, хорошие. Ну порядочные люди, чего там? [Н.А.:] Вот у нас не скажешь ни на кого — плохой. [С.:] У нас ни на кого не скажешь.

МАРИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА АХМЕТОВА, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)



Юные жительницы дома в беседке. Фото А.М. Жердевой

[А чем угощали?] [Н.А.:] Угощали, всякие блюда, какие хотели. Всякие, всякие, всякие. [С.:] Как на свадьбе было. <...> Горячее, холодные закуски. [Н.А.:] Всякие закуски, и холодные, и голубцы... [С.:] Холодец обязательно. Куры, куры, какие эти, эти, Нина? <...> Гриль, слово забыла. Голубцы. Голубцы у вас делают? <...> Кнышики были, ну такие бабки с мясом. Ну с тестом, бабки с мясом. То, что я запомнила, что я ела. <...> [А алкоголь был?] А як... как же?! [Н.А.:] Тоже! Як же? Кто вино, кто что пил, кто поллитру принёс, кто две поллитры. [С.:] Значит, с собой приносили. Вот на 7... на сколько у нас было, Нина, на 7? На 6 часов вечера начался? [Н.А.:] На 6 вечера. [С.:] Столы были накрытые, и каждый, кто приходит, приносит свою тарелочку, свою вилочку и свою рюмочку, ну чтоб не надо было всем... И выпивку брал. [Н.А.:] И выпивку, кто что хочет. [Выпивку приносили с собой?] [С.:] С собой. Воду и вино. Сладкую воду. <...> А готовили вместе. <...> Вот, допустим, Нине сказано приготовить голубцы. Мне там жаркое там. Тому кнышики, тому холодец, а то мы будем делать двое-трое вместе. И каждой хозяйке всё это делали. Ну были более такие хозяйки, не знаю, может быть, молодые не все задействованы в этом [смеется]. [Но скидывались все?] А як же, все. [А скидывались с квартиры или с человека?] С человека. Сколько человек, столько все. [Н.А.:] По 17 рублей мы скидывались, и всё хватило, и два дня гуляли от и до. Два дня ещё, первый день у нас оставалось много еды. Мы всё это кто забрал в холодильники, на второй день ещё там капусту поготовили, ещё что-то. Вот и всё. Во второй день опять мы гуляли. Пили, гуляли, танцевали. <...> [Значит, сели в 6 часов?] Нет, мы позже немножко сели. На 6 часов мы зазывали всех. А после 6 мы, наверно, часиков в 7 сели. И до 3 часов ночи мы гуляли. А потом передохнули, на второй день это опять мы на

6 вечера собрались. Ну уже так много людей не было, рабочий день был, так это... Вот. А так было очень чудово, очень. Все приходили: «Что такое, что за 30-летие?» Мы говорим: «30-летие нашего дома». [А посторонние вообще из соседних дворов приходили?] Нет, нет, никто не приходил. Никто, ничего, чужих у нас кто был — из горсовета чужие там было два человека... [С.:] Ну случайно они, Нина, они случайно, наверно. <...> Они не приглашённые. Ребята просто шли с горсовета, увидели — что-то такое делается, а ну а что там, их позвали покушать. [Н.А.:] Их уже взяли посадили. И они и пили, и закусывали. А так посторонних — нет, у нас не было. Тут все приглашённые, все свои. <...> Магнитофон, там и пели, и плясали — о, это кто пел, кто танцевал. А пели... танцевали почти все. И старые, и молодые, и все. Очень у нас было красиво, мы это запомним, наверно, на всю жизнь запомним. <...> [Н.А.:] Это впервые наши организаторы сделали. С нашего дома.

[А почему решили именно в июне?] [С.:] Мы получали ордера все. [То есть знали число?] А как же? Ордер, ордер. Ну одни получили 27-го, другие 28-го, не один день, 2—3 дня выдавали ордера на этот дом, и люди заселились в этом доме. <...> Да, люди все знали, а как же забыть это всё. Столько лет уже прожили в этом доме. <...> Заселялись в основном все молодые, Нина, да. Вы немножко были постарше с мужем. А так в основном, 30-летние заходили в дом. Скажем так, средний возраст — 30 лет. [Это давал город кому?] Ну с разных предприятий, я же говорю, там кто работал, каждый... <...> А, например, Нина на почте работала. Вот почта ей дала квартиру. Вот разные там. У каждого своя судьба. Стоял на очереди в горсовете. <...>

[А столы тут стояли как, кругом или рядами?] [С.:] Рядами, наверно, як сказать? Вот так беседка идёт, параллельно им ещё так вот столы. И так перпендикулярно, буквой П, наверно. Ну все поместились. [А в беседке кто сидел?] Ну, наверно, более старшие. Как-то так получилось, старшие, наверно. Да, более старожилы. А молодёжь как-то в сторонке. Ну молодые. Ну подружки, вы же не сядете там к старикам, больше с молодыми. Но это разницы не имело — то есть тосты все говорили: старые, молодые в микрофон, как положено. [А был еще микрофон?] Ну а как же ж тосты говорить? Чтоб все слышали, чтоб в тех домах слышали. [А как на это реагировали соседи?] Ну как сказать? Ну, с приятной так завистью, скажем так. Не с злой завистью, а как на это можно реагировать? Люди собрались, отдыхают. Можно зло реагировать, наверно. А просто вот с таким чувством, что так — молодцы. <...> Я, например, до 12 там [сидела]. Кто там... Молодёжь, наверно, дольше ещё там? [Н.А.:] Ну до трёх, где-то до четырёх. [С.:] Ну, молодые там уже, кто досидел. А постарше уже ушли. [А убирали потом тоже все?] А каждый взял свою тарелочку, это всё. А те — кастрюли, всё остальное. [Н.А.:] А потом кто что готовил, тот к себе забирал. [С.:] В холодильник. А потом на другой день опять. <...>

[А на холодное, значит, салатики делали?] [С.:] И салатики, а как? И нарезное — это холодные закуски. <...> Куры, наверно, были отдельно, наверно, стояли на блюдах. А вот жаркое, которое было, это с такими пончиками, как по-вашему, наверно, говорят, пончики — у нас кнышики или как... С чесноком там они такие вот... С подливкой, а сверху мясо. Ну что было, что мы хотели, то мы сделали. [А потом? Сладкое?] [Н.А.:] Сладкое в конце давали, да. А давали конфеты, печенье разное... [С.:] Потом везде такая выпечка. Типа пирожки такие всякие там с всякими разными начинками. Сладкая вода, соки. Ну всё, что ещё надо. <...> Я ж говорю — каждому заказ: ты делаешь то, я делаю то, ты — то, все сносят потом. Ну как-то... Ну сидели в беседке все женщины, собрали деньги, приготовили меню, что на эти деньги можно купить. Что там кто-то своё добавил, может быть, дома там если какая-то морковка, то уже не считаешь, или луковица — ради Бога, сюда. Ну вот так и получился стол.

Обращает на себя внимание организация общественного праздника (все жители дома участвуют в приготовлении угощения, каждый вносит свою долю, напитки сверх этого

участники застолья приносят с собой) и нетипичность повода празднования (юбилей дома). В отличие от многочисленных «праздников микрорайона / улицы / двора», инспирированных сверху (городскими властями или учреждениями культуры)¹, в данном случае инициатива проведения праздника принадлежит самим жильцам при поддержке управдома (по словам жителя соседнего дома, сын которого живет в доме, где проходил праздник, «у них Андрей такой хозяин хороший <...> он так заинтересован. Все к нему обращаются, ну он так и решил. Жильцы решили»). Праздник был предназначен не только для тех, кто живет в доме сейчас, но и для тех, кто вселился в него 30 лет назад, но потом переехал. Все жильцы являются работниками разных предприятий; всё, что их объединяет, — это дом, в котором они живут.

Наши информантки постоянно отмечали сплоченность соседей, которые живут «очень дружно», «как семья»; традицию взаимопомощи: «Не дай Бог — в доме ж и хорошее и плохое есть. Кто умер — всё, с каждой квартиры деньги собираем обязательно. <...> Сколько можешь, столько даёшь, поможешь человеку в беде. Провожаем всем домом обязательно». Отмечают с соседями и некоторые семейные праздники (именины), и календарные «большие праздники», например день Ивана Купалы, — «но это не весь дом, это по желанию».

Беседка является своеобразным центром общественной жизни (по словам Светланы, она «как маленькая квартира наша дополнительная»). В рассказе об организации праздника беседка предстает своеобразным штабом («сидели в беседке все женщины, собрали деньги, приготовили меню...»). Здесь устраиваются застолья, собирается молодежь: «...молоденькие девчонки, мальчишки, вот видите, так сюда и сходятся. Посидеть-то негде, вот как, чтоб уютно, не капало тебе на голову, — вот они тут. Вечером освещается беседка, там всё видно, вот фонарь стоит. Всё, можете приходите. Иногда музыку включают и всё, тоже слушают». Внутри беседка также обустроена жильцами: кто-то повесил ковер на стену, кто-то — занавески, кто-то принес из дома картины, кто-то образки: «как наш ангел-хранитель», — заметила Светлана (на обоих образках, впрочем, изображена Богородица); да и саму беседку «сами жильцы зробили». Занимаются жильцы и благоустройством двора: посадили мальву и цветы, называемые «кручены паничи», покрасили заборчики и украсили их лентами, одна женщина сделала у своего гаража забор, имитирующий деревенскую изгородь, повесила на колья горшки.

У жильцов присутствует ощущение особенности собственного дома и двора. И Нина Арсентьевна, и Светлана неоднократно обращали наше внимание, что традиция дворовых застолий существует только в их доме (неважно, соответствует это действительности или нет); по словам игравшей в беседке девочки, «двор наш занял перше мисто во всём Могилёве <...> потому шо чистота»; впрочем, старшие информантки этого не подтвердили: «Мы просто так себе живём, без всяких там названий и присвоений», — сказала Светлана.

Для «локального текста» полиэтнического Могилёва-Подольского, судя по материалам экспедиции, вообще характерен мотив «дружбы народов»; этот мотив возникает и в рассказе Светланы: «У нас еврейка, как вы сказали, у нас одна только. У нас вот ещё ингушка, Нина, как сё? Марьянка, она вот из Ингушетии. Она тоже здесь живёт как украинка, мы даже говорим на неё — Марьяна, хоть она Мариам, наверно, правильно, да? <...> Русских много. Украинцы. Вот это наше правительство между нами делает преграды, а на самом-то деле людям простым — шо Россия, шо Украина,

шо Белоруссия. Один корень. Олигархи не поделят власть, миллиарды не поделять, а нам шо делить?»

К сожалению, нам удалось полноценно поговорить лишь с двумя жительницами, однако даже беседа с ними позволяет говорить о существовании особой территориальной идентичности, специфической для города, но более узкой, чем городская или даже микрорайонная, — это идентичность своего дома, своего двора². Показательно, что, когда мы спрашивали Светлану о шествиях на 9 мая, она не могла их вспомнить, и лишь когда мы пояснили, что имеем в виду общегородские шествия, она сказала: «А, так это в городе. Да-да, в городе это было, да. <...> Я как-то не участвовала, не знаю». А на вопрос собирателя: «А у вас, я насколько понимаю, какая-то своя жизнь, у 119-го микрорайона?» она ответила: «Мы так себе сами, да. Я не знаю так. Живём домом».

Что касается празднования годовщин сдачи в эксплуатацию жилых домов, случай Могилева-Подольского не уникален и даже не относится исключительно к постсоветской эпохе. Так, в пгт Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл. автором статьи были записаны похожие воспоминания о празднествах, проводившихся жильцами многоквартирного дома еще в советское время: «...У нас с 75-го года был дом, и когда первые годы особенно, когда все были помоложе, то собирались вот там вот, у нас годовщина дома, там пять лет, 10 лет, собирались все, там все [принесли], кто что может, и гуляли. [Вот именно жители дома?] Жители дома. <...> Да, выносили там столы-стулья, у кого гитара-баян, у кого что там, естественно, водка и прочее. [А скидывались?] Да. [Это какие годы?] Это вот 70-е. Пожалуй, последний раз это было где-то в 80-х годах, а потом уже все так стали как-то... У нас тут ещё были, конечно, праздники улиц, но они инициированными были. Вот там отдел культуры, возможно. Проводили специально. А вот такая вот инициатива снизу была вот именно тогда...»³.

В последние годы эта традиция становится всё более распространенной (обычно в городах). Так, в 1992 г. отмечался юбилей дома в Элисте⁴; в 2000 г. — в Томске⁵; в 2001 — в Орле (40 лет)⁶, в Кемерове (25 лет)⁷, в Дубне (20 лет)⁸; в 2003 г. — в Новосибирске (30 лет)⁹; в 2004 г. — в Краснодаре¹⁰, в Барнауле (20 лет)¹¹, в Новосибирске (100 лет)¹²; в 2005 г. — в Бердянске (40 лет)¹³, в Лысьве¹⁴; в 2007 г. — в Барнауле (30 лет)¹⁵, в Саранске (45 лет)¹⁶; в 2008 г. — в Омске (50 лет)¹⁷, в Новосибирске (40 лет)¹⁸, в д. Исаковцы Кировской обл. (100 лет)¹⁹, в Чебоксарах (35 лет)²⁰; в 2009 г. — в Сарове (5 лет)²¹, в Кемерове (30 лет)²², в Чебоксарах (50 лет)²³ и т.д. Организаторами таких празднеств могут выступать как территориальные общественные органы самоуправления, так и домовые комитеты, а также инициативные группы жильцов. Обычными элементами юбилеев дома являются *застолье* («Тридцатилетие дома, — рассказывают они (жильцы. — М.А.), — мы всем домом и отмечали, в каждом подъезде накрывали стол, праздник продолжался с утра до позднего вечера»²⁴; «...Жители подъезда, накрыв во дворе огромный стол, праздновали сорокалетие дома и своей соседской дружбы»²⁵; «Это был праздник, посвященный 20-летию дома № 15 по улице Понтекорво. Здесь были и поздравления, и торжественные речи, стихи, песни и, конечно, праздничное застолье за чашкой чая с вкусными пирогами и ароматными яблоками»²⁶); *самодельные концерты* («В прошлом году осенью мы дружно отметили сорокалетие дома. Приезжали даже те жильцы, которые уже не живут в доме, но когда-то, работая на одном заводе, вместе заселялись в эти стены. Дети читали стихи, пели песни, танцевали — получился целый концерт. Мы отметили и старейшего жителя, и самого мо-

лодого, и молодую семью»²⁷, и всех наших активистов. Весело погуляли — с выдумкой, с конкурсами. Например, конкурс на лучшую икебану "Солёный огурец". Потом решили: каждый год будем осенью делать праздник урожая»²⁸). Иногда в юбилеях принимает участие (в том числе материальное) городская или районная администрация, например к 40-летию д. 65/104 по ул. Почтовой (Рязань), организованному представительством (аналог префектуры), были выпущены «праздничные медальки для жителей» и буклетики²⁹.

Как представляется, изучение празднований юбилеев дома перспективно для изучения как новейшей праздничной обрядности, так и территориальной (в данном случае домово-дворовой) идентичности.

Примечания

¹ Эти праздничные формы не только характерны для современной традиции массовых мероприятий, но и были одной из примет 1980-х гг. (см. доклад К.В. Черенцовой «Традиционные праздники в современной городской среде: практика использования культурных традиций в контексте общественной жизни города» на XII междунар. науч. конф. «Славянская традиционная культура и современный мир», 22–24 мая 2007 г.).

² Об отдельных аспектах культуры двора см.: Пиур А. Для чего нужен двор? (Возрастные сообщества ленинградских дворов) // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 345–378; Добровольская В.Е. «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев // Праздник—обряд—ритуал в славянской и еврейской традиции: Сб. ст. М., 2004. С. 137–153; Она же. Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции // Пир—трапеза—застолье в славянской и еврейской традиции: Сб. ст. М., 2005. С. 144–157).

³ Людмила Александровна Артемьева, 1947 г.р., местная, зап. в 2009 г.

⁴ Газ. «Элистинская панорама», 29 сент. 2004 г.

⁵ Газ. «Томский вестник», 22 янв. 2000 г.

⁶ Газ. «Орловская правда», 1 окт. 2003 г.

⁷ Газ. «Кемерово», 13 июля 2001 г.

⁸ Газ. «Встреча» (Дубна), 4 сент. 2002 г.

⁹ Газ. «Вечерний Новосибирск», 17 июня 2003 г.

¹⁰ Газ. «Вольная Кубань» (Краснодар), 23 окт. 2004 г.

¹¹ Газ. «Вечерний Барнаул», 26 авг. 2004 г.

¹² Газ. «Комсомольская правда в Новосибирске», 10 июня 2004 г.

¹³ Сайт «Info.berdyansk.net: Всё о Бердянске» [http://info.berdyansk.net/news/show.php?id=3630].

¹⁴ Газ. «Искра» (Лысьва), 12 нояб. 2005 г.

¹⁵ Газ. «Алтайская правда» (Барнаул), 19 сент. 2007 г.

¹⁶ Газ. «Известия Мордовии» (Саранск), 10 авг. 2007 г.

¹⁷ Офф. сайт Администрации г. Омска [http://www.omsk.ru/www/omsk.nsf/0/56D1CFABC56F1848C625748700282DE4?OpenDocument].

¹⁸ Инф. портал Заельцовского района г. Новосибирска [http://www.derzay.com/articles.php?news_id=134].

¹⁹ Газ. «Вятский край» (Киров), 25 июня 2008 г.

²⁰ Газ. «Чебоксарские новости», 14 авг. 2008 г.

²¹ Газ. «Городской курьер» (Саров), 13 сент. 2009 г.

²² Газ. «Кемерово», 21 авг. 2009 г.

²³ Газ. «Чебоксарские новости», 5 сент. 2009 г.

²⁴ Газ. «Кубань сегодня» (Краснодар), 21 марта 2006 г.

²⁵ Газ. «Орловская правда», 1 окт. 2003 г.

²⁶ Газ. «Встреча» (Дубна), 4 сент. 2002 г.

²⁷ По моим наблюдениям, чествование ветеранов, молодых супружеских пар и новорожденных является частотным элементом празднований дней города.

²⁸ Инф. портал Заельцовского района г. Новосибирска...

²⁹ Газ. «Рязанские ведомости», 14 авг. 2003 г.

Т.В. КИРЮШИНА

КОСТРОМСКИЕ ПИВНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Данный очерк опирается на материалы экспедиций в Поветлужье автора статьи, сотрудников Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур РАМ им. Гнесиных А.И. Шилина и Н.В. Ковалёва, а также студентов РАМ им. Гнесиных, частично с сотрудниками Костромского ОДНТ Т. Чумаченко, М.Н. Гарбузовой, А.А. Рябиковым (1980—2005 гг.); экспедиций преподавателей и студентов филфака МГУ под руководством А.В. Кулагинной и В.А. Ковпика, в которых принимал участие автор статьи; экспедиции 1996 г. в Павинский и Пыщугский районы совместно с И.А. Морозовым и др.

Еще совсем недавно варение пива было неотъемлемой частью цикла обрядов, годовых и престольных праздников на обширной территории Костромской земли¹. Для варки пива требовалась отборная рожь, сухой хмель и специальная посуда. Осенью, когда заканчивались полевые работы, заготавливали ржаной солод.

Мочат сначала мешки ржи в речке дня три-четыре. Мешки-то к колышку привязывали на берегу... Притащишь эти мешки в дом и развалишь на подстилке на полу. Зерно-то согревается и начинает расти. Такие будут росточки, как у пчелы лапки. Потом в кучу собираешь и укрываешь хорошенько, а сверху навалишь ещё чего. И вот так оно гнетётся дня три-четыре. Такоё сладкоё делается! Потом солод этот сушить надо. Опять разгребают ёво и подсушивают, или в овине сушишь. Потом на жерновах надо ёво молотить. У всех корчаги были — такие большие глиняные горшки (ведра полтора-два). Вот накладали солод в корчаги и заваривали кипятком. Вот постоит, и в печку потом ставят на ночь или больше — «солодят». У корчаги на низу — гвоздик такой, заткнута дырка. Ёво выткнут — и солод вытекает. Потом туда ешшо добавят кипятка, мёд и опять цидят. Туда хмелю щепоть... и начинает ходить. Бродит летом два или три дня, а зимой — неделю. Как пена поднимётся — готово пиво. Если надо быстрее — дрожжи добавим. Выпьём, опять сусло добавим в остаток, и оно опять ходит. А если больше постоит, делается пьяное, брага уж получится (д. Марково, Поветлужский с/с, Вохомский р-н).

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

По словам многих костромских старожилов, раньше в их краях не знали ни водки, ни вина. Но во многих поселениях была своя пивоварня, где варили в теплое время года пиво для всей деревни на «миришину» (коллективное застолье всего поселения) в большие годовые и престольные праздники во вместительных чанах («тшанах», «тчанах»)², которые вмещали от 50 до 100 ведер пива. Для этого собирали дрова и солод со всех дворов (количество определяли по едокам и работникам³). Воду кипятили при помощи раскаленных камней. Руководили этим процессом опытные пожилые люди. Существовала целая церемония дегустации сваренного пива. Только после нее пиво считалось готовым. «Гуляли на пивах» только взрослые, семейные люди. У молодежи были свои «гуляния» на улице или «игришша», «сезьдки», «сбитни» в помещении.

На масленицу варили братчину. Колхоз давал зерно, кому-нибудь дают наряд, чтобы сделал солод. Варили пиво в тшане. Все собирались в одном большом доме. Несли на праздник кто что мог. Стряпали ячневые пироги, пили пиво из чаруш. Пили без тостов. Потом плясали «Крестика», «Ветлугая», «Кадриль», «Барыню». Гуляли целую неделю. Делали городок (д. Первая Грязучая, Петропавловский с/с, Павинский р-н).

Пива летом варили в Юрьевки, это так летние престольные праздники назывались. Да. И распределено было, в какое воскресенье после Паски где гуляли. Считалось там: первое, второе, третье... Вознесеньев день, Троица, заговинье. Вот и ходили. Все. Ведь уж столь народу улицей идут — дак не пройдешь. И всю ночь гуляют. На свету все разойдутся, ничего — ни шуму, ни гаму, все на работу уходили (д. Карпово, Петропавловский с/с, Павинский р-н).

Каждый варил пиво на престольный праздник. У нас было — «шестое воскресенье» называлось после Паски. Это почти Вознесеньев день. И придут не только что родственники. Мы водили: парни водили парней, девки — девок, в застолье приведут, пообедают, соберут до поры... (Ишь, раньше не на что было покупать вино-то. А потом самогонку научились гнать из картошки и стали напиваться.) А пиво варили на корчагах. (У меня есть корчага, покажу тебе.) Пиво поставишь в печку да выльешь на корыто (такие корыта были деревянные), сусло спустишь, кладёшь хмелю, вскипятишь и на холод. Походит, и сливаешь, и пиво пьёшь. И пиво было

хорошоё. Раньше рожь-то отсортируют... И вот собирались за стол. Ну, свои придут, и чужих приглашали. Ну, пообедают и уходят. А к вечеру опять садятся за стол с родственниками, которые недалёко живут. А потом и спать. Раньше ведь коёк не было, спали на полу, матрасы были соломенные, не ватные. Один день так гуляли, ведь работы много было, некогда разгуливаться-то. Вот на масленицу, Рождество, там уже несколько дней гуляли. И тогда только одни собираются родственники. А летом назывались у нас Юрьевки. Собираются со всех сторон (д. Низкая Грива, Леденгский с/с, Павинский р-н).

Юрьевки — это летние престольные деревенские праздники. Каждая деревня имела свой праздник. В одной — Троица, в другой — Никола или Петров день и т.д. В какой деревне праздник, так там все готовится — пиво варили, брагу; гостей звали, а потом сами к ним издили в гости, когда у тех праздник. Сначала, как гости придут, по избам сидят, пьют, едят, а потом на улицу выходят, на улице пляшут — круги были, с гармонью плясали (с. Верхнеспасское, Верхнеспаский с/с, Пыщугский р-н).

Мне мама рассказывала, что раньше круги на Юрьевки водили под песни. А теперь такого нет — только под гармонь пляшем и частушки кричим (д. Крутая, Верхнеспаский с/с, Пыщугский р-н).

После Троицы — неделю яшное заговинье. На пива ходили. И вот собирались на улице (мне век не забыть) вот со своими мужьями. Мы сидим на лавочке, а наши мужички яички катали. Вот лоточек такой сделают. Такие три дощечки скотят, вот и катают. Метра три длиной лоток. Кто выкатает. По несколько десятков яиц выигрывали (д. Малая Каменка, Носковский с/с, Пыщугский р-н).

В поветлужских костромских районах пиво пили из больших деревянных «чаруш», напоминающих по форме водоплавающих птиц. Они были украшены резьбой (в том числе и орнаментом с солярной символикой) или раскрашены масляной краской цветами и растительным узором⁴. В Павинском районе нам встретилась чаруша в виде утки, которая очень напоминала долбленый ковш. На праздничных застольях хозяева несли кувшин или чайник с напитком и наполняли им чарушу, а их родственник, которому поручали *пива вести* (обносить гостей)⁵, поочередно предлагал ее гостям с приговорами, шутками, прибаутками. На свадьбах эту роль выполнял дружка. По рассказам

старожилов, раньше были и двойные чаруши, вырезанные из одного куска дерева или скрепленные между собой. Они предназначались для соревнования: кто быстрее или больше выпьет на спор. Хотя чаруши были довольно емкими, никто не был сильно пьяным, так как гостей соби- рали много, и надо было дожидаться своей очереди. Пьянство осуждалось, и редко кто отваживался на глазах всего рода выпить целую чашу (0,5—1 л). Только сильно опоз- давших могли заставить выпить «штраф- ную» дозу. Кроме того, после одного-двух обносов гостей пивом начиналось пение песен, пляска с частушками, вождение хороводов, разыгрывание сценок, испол- нение парных танцев и кадрили, которые могли продолжаться довольно долго. Затем хозяева снова начинали обносить гостей пивом. *Пива́* по времени могли длиться очень долго (до утра), особенно зимой, когда крестьянам не надо было рано вста- вать для полевых работ.

В холодное время года (с Покрова и до Пасхи) устраивали «братчины», на которые собирались только родней и попеременно ходили друг к другу в гости (например, в Рождество и на мас- леничной неделе). В это время в каждом доме варили пиво в корчагах, забивали скот, варили студень.

На Рождество три дня, а то и нед- лю гуляли, пока пиво не кончится... (с. Верхнеспасское, Верхнеспаский с/с, Пыщугский р-н).

На маслену сварят братчину и со вторника начинают пить. Блины пекли, шаньги пекли, рыбу жарили, грибы с яи- цам носили (д. Филенки, Поветлужский с/с, Вохомский р-н).

Первая большая праздничная беседа собиралась в Покров в тех деревнях, где этот праздник был престольным. До этого могли быть только небольшие засидки в одной деревне (д. Берёзовка, Петропав- ловский с/с, Павинский р-н).

Девушки заранее собирались вместе, обходили дворы и приговаривали: «Со- лодку, медку на братчину!» Так собирали солод на пиво, потом отдавали его какой- нибудь старушке, и та варила пиво. А в Михайлов день на братчине угощали всех пивом. Братчину делали и на день Козьмы и Демьяна (д. Старово, Николо-Ширский с/с, Парфеньевский р-н).

Никола зимний праздновался с 19 по 25 декабря в 7 деревнях по очереди. Праздновали по дворам. Каждой хозяйин сзывал всех родственников и гостей из других деревень. Обязательно готовили пиво и пироги. Варили кисели, холодец, подавали ещё драчёну, пареную брюкву в сусле. Детей угощали за отдельным

столом. Этот праздник считался началом зимнего сватовства. Девушки старались одеться понаряднее — ведь могут уже сосватать (д. Хомутово, Хомутовский с/с, Антроповский р-н).

У нас в деревне праздновали Казанскую (4 ноября). С утра священник служил молебен в часовне, потом выносил иконы и вместе с нами делал круг по загумнам. Это чтобы всё уродилось у всех и все дружно жили. Потом освящали дома и дворы, где всё заранее чист- то убрали и устилали соломой. Освящали скотину — пели молебен. Праздновали 2 дня. Общего гуляния не было. Каждый хозяин приглашал гостей и родственников. В этот день обязательно готовили пиво. Стол ещё не накрыт, а на столе уже стоит ендова (посуда для пива) и тот, кто желает, кушает пиво. На стол подавали пироги, студень, варёное мясо, кисели (д. Бакланово, Ефремовский с/с, Парфеньевский р-н).

Пивные праздники имели в неко- торых районах Костромской области свои названия.

«Бараний рог» устраивали осенью, ког- да картошку выкопают и всё обделают. Вот тогда зятевей звали в гости. Как застанут скотину на двор, зарежут барана, и зять или там два ли, тесть идёт приглашать на «бараний рог». И пива своо делают изо ржи, брагу. Гуляли, рядили и ходили по домам, песни пели, плясали кто во что горазд (д. Шолохово, Шолоховский с/с, Красносельский р-н).

На братчины делали шутейные сваль- бы. Ездили в другие деревни свататься. Сидели как-то на братчине, вздумали, запрягли лошадь, гармониста посадили в сани. С войны-то мало пришло мужиков. Вот мужика (женатого) какого-нибудь выберем и посадим. Вот мы приедем тамо, подъедем: «Ой, приехали! Сватовья приехали, свататься!» Приедут с чашкой, чашку большущую вынесут пива. Встритят нас, повели в избу, за стол садят. Свои выходят все из-за стола, а мы человек пять приедем. Раньше и дружка был, дру- жили опять это... А дружка, такой бойкой мужик, дак говорит: «Я дружка, весёлая подружка»... Невесту привели за стол, попили, поплясали, говорят: «Можно теперь уезжать домой с невестой-то!» По- садили её в сани к себе и говорим: «Завтра приезжайте к нам, мы вам полные сани невест дадим. Вы нам дали одну, а мы вам — пять дадим!» Они на другой день к нам и идут, тожо свататься. Раньше делать-то было нечего и не напивались, а больше шутили. Нынче вино-то пьют стопками да стаканами, тут напьются да и упадут. Какая тут шутка! (д. Притыкино, Воздви- женский с/с, Пыщугский р-н).

Если у кого-либо оставалось пиво, а праздники заканчивались, то в этом случае приглашали соседей допить ос-



Новый праздник День деревни в д. Воркуновка Судиславского р-на Костромской обл. Раньше здесь в складчину варили пиво, теперь этого обычая нет, но традиция совместного засто- лья осталась. 1997 г. Фото А.И. Шилина



Сценка «Пантелей и Пантелеиха». День де- ревни в д. Воркуновка Судиславского р-на Кос- тромской обл. 1997 г. Фото А.И. Шилина

татки. Оставшееся на «дрожжах» пиво допивали не только в Чистый поне- дельник, но и в другие праздники.

В Чистый понедельник после мас- ленки тожо собирались вот и женщины, пирушку устраивали. Днём собирались, вечером уж не ходили. Напьются пива, пляшут (с. Пыщуг, Пыщугский р-н).

После Покрова вот бабы собирались у нас и веселились. Роботы уже было меньше, надо и отдохнуть, погулять...⁶ (с. Боговарово, Боговаровский р-н).

Тысяцкой, тысяцкой!

Ты любишь ли по три поля пахать,
по три поля пахать?

— Я люблю, я люблю по цётуре
пахать, по цётуре пахать.

— Тысяцкой, тысяцкой!

Ты любишь ли по три пива варить,
по три пива варить?

— Я люблю, я люблю по цётуре варить,
по цётуре варить...¹²

(д. Марково, Поветлужкий с/с, Во-
хомский р-н).

Ай, друженька, ты хорошенькой,
Полудружницо, ты молоденькой.

Как на дружке тулуп — деваносто
один рупь...

Как у нас для тебя — две бутылки
вина,

Два графина пива, на закуску пирога!

(д. Притыкино, Воздвиженский с/с, Пы-
шутский р-н).

В похоронно-поминальной обряд-
ности пиво было также ритуальным
напитком и входило в обязательный
перечень поминальных блюд.

Раньше умрёт человек — соберут его,
кладут на лавку дольную, и двое суток, а
на третьи хоронят. Раньше только своя
родня провожала. Домой приедут — обя-
зательно баню истопят кто-то, приедут
— и сразу в баню, кто в этом доме живёт.
Никакой водки, ничего не было. После
бани обедают... Из овса варили овсяный
кисель, из ржи солод делали на пиво.
Если пост — без молока кисель. Овсяной
кисель — последнее блюдо. Никакой
браги не делали, никакой водки не было.
Простое пиво с хмелинком (д. Пищёвка,
Пищёвский с/с, Шарынский р-н).

А на поминки на девять дней, соро-
ковину, годину пиво варили из солода и
кисель варили овсяный. Были на моги-
лах. Потом придут с кладбища и за стол
сидятся. Из большой чашки попьют чере-
дом пива-то и закусьвать начинают. Так
раньше было. А теперь всё водки наливают
(с. Боговарово, Боговаровский р-н).

Особенно часто варение и питье
пива упоминаются в хороводных пес-
нях семейной тематики, приуроченных
к пивам. Это всем известные «обще-
русские» сюжеты («Как по реченьке
яр-хмель», «Хожу ль я гуляю вдоль по
хороводу», «А мы просо сеяли, сеяли»,
«Эх, я по садику ходила, гуляла», «Я
вечор молода во пиру была», «Во поле
берёзонька стояла», «Вдоль по морю»,
«Из-за лесу», «Пошли девки на рабо-
ту»), а также узколокальные варианты
(«По лугу-лужечку», «Озеро-озёрко»,
«В хороводе людей мало», «Нападала
на младёшеньку тоска», «Как у наше-
го торгоша» («Курка»), «Я белу, белу
капустку поливала»). Весьма популяр-

Нотный пример 1

«Попей-кё, умноё...»

$\text{♩} = 120 - 132$

По - пей - кё, у - мно - ё, по - пей, ра - зу - мно - ё!

У нас ча - ры зо - ло - ты - е, пи - во - ва - ры мо - ло - ды - ё.

Пи - во смё - дом ва - ре - но да со па - то - ко - ю,

с вин - ной я - го - до - ю. По - пей, по - вы - ку - шай, кра -

я не вы - ку - сай, де - ре - вья - ку на - зад от - дай!

Записано от А.Н. Гончаровой, 1928 г.р., д. Карново, Петропавловский с/с, Павинский р-н

ными на пивных праздниках были и
поздние кадрилиные песни «Чижик,
чирик, чижичок», «Катя, Катя, Кате-
рина», «Летели две птички», под которые
танцевали в домах. Из плясовых чаще
всего пели всевозможные варианты
«камаринской»: «Синтетюриха», «Рас-
татуриха», «Махоня», «Мой-от милой
веселёшенёк» и пр.

Из традиционных инструментальных
наигрышей под пляску с частушками
чаще всего играли на гармониях и ба-
лалайках «Трепака», «Камаринского»,
«Цыганочку», «Елецкого», «Барыню»
и «Семёновну». Под проходку во всем
Поветлужье исполняли наигрыши
«Ветлужского» (или «Ветлугая»), «Сор-
мовского» («Сормака походнова»),
«Южака». Здесь раньше бытовали очень
интересные формы кадрилиных циклов.
Это круговые кадрили: «Восьмёра»,
«Козлик», «Метелица» с большим ко-
личеством участников и фигур, которые
могли продолжаться несколько часов;
разнообразные «мини-формы» («дво-
ечка», «троечка», «четвёрка», «шестёра»
и прочие, названные по количеству
танцующих; «крестик» — по преобла-
дающей форме переходов и т.д.).

Из лирических песен чаще всего
на пивах звучали: «Калина со малиной
рано расцвела», «Разгадай, моя милая»,
«Пей, мой милый, да не спивайся»,
«Ванька-клюшник», «Ково-то нет,
ково-то стало жаль», «Во субботу, день
ненастный», «В лес девицы за грибами»,
«Кругом, кругом осиротела», «Тоска
моя несносная».

Но нигде, кроме Вохомского, Па-
винского и Пышутского районов, нам

не встречалось специальных песен или
припевок, исполняемых при подноше-
нии чаруши. Приведём лишь некото-
рые из них.

Когда чару подавали о пивах, пели:

Попей-кё, умноё,
Попей, разумноё!
У нас чары золотые,
Пивовары молодё,
Пиво с мёдом варено
Да со патокою,
С винной ягодою.
Попей, повыкушай,
Краю не выкусай,
Деревяшку назад отдай! (см. нотный
пример 1).

Испей, моё милоё,
Испей, разумноё!
Испей, повыкушай,
Краю не выкусай!
У нас чары золотые,
Пивовары молодё,
Пиво с мёдом варёно
Да со патокою,
С винной ягодою.
Испей, повыкушай,
Краю не выкусай!
Деревяшку назад отдай! (см. нотный
пример 2)¹³.

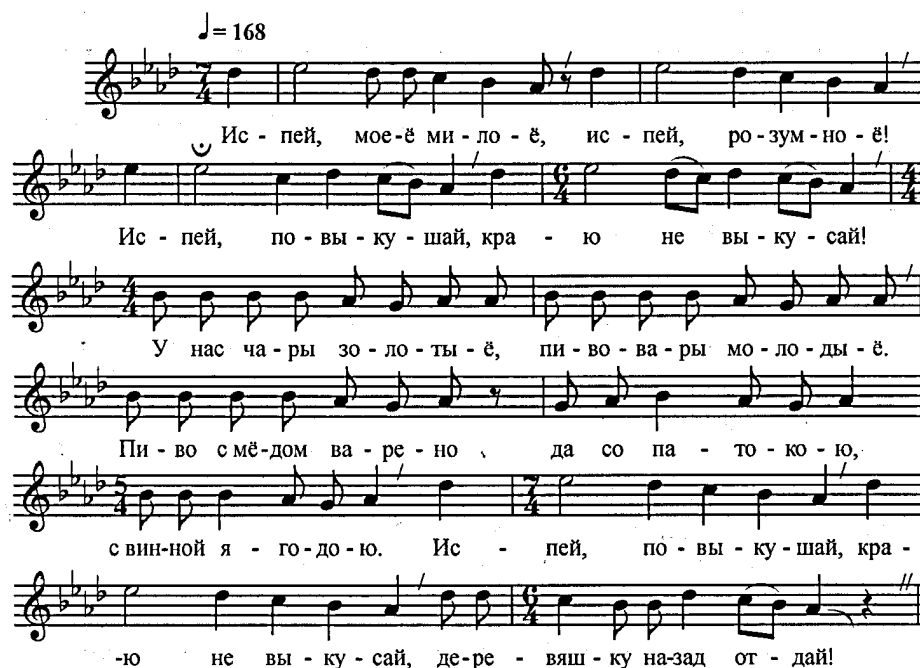
Это коротенькая. Это вот, например,
за столом сидят, подают чашки красивые,
писанные. Если он не пьёт, ломается, то
ему и поют. А хозяевам пели:

А хозяин — ничего,
Хозяйка скуповатая.
Вся беседа хороша,
Подача редковатая (д. Карново, Пет-
ропавловский с/с, Павинский р-н).

Нотный пример 2

«Испей, моё милое...»

$\text{♩} = 168$



Ис - пей, мое-ё ми - ло - ё, ис - пей, ро - зум - но - ё!
Ис - пей, по - вы - ку - шай, кра - ю не вы - ку - сай!
У нас ча - ры зо - ло - ты - ё, пи - во - ва - ры мо - ло - ды - ё.
Пи - во смё - дом ва - ре - но, да со па - то - ко - ю,
с вин - ной я - го - до - ю. Ис - пей, по - вы - ку - шай, кра -
ю не вы - ку - сай, де - ре - вья - ку на - зад от - дай!

Записано от М.Н. Поповой, 1916 г.р., д. Вторая Грязучая, Петропавловский с/с, Павинский р-н

Нотный пример 3

«Пей-тё, милой, да не спивайся...»

$\text{♩} = 132$



Пей - тё, ми - лой, да не спи - вай - ся, да,
на ме - ня, на крас - ну дев - ку, не сда - вай - ся, да.
ме - ня, у крас - ной дев - ки, мно - го го - ря, да,
мно - го го - рюш - ка да ве - ли - ко - ва, да.
Мно - го го - рюш - ка да ве - ли - ко - ва,
за - про - сва - тал ме - ня ба - тюш - ка за - муж.

Записано от М.П. Гончаровой, 1915 г.р., и А.Д. Турляндиной, 1914 г.р., д. Первая Грязучая, Петропавловский с/с, Павинский р-н

Когда чарушу подносили, часто пели:

Пей-тё, милой, да не спивайся да,
На меня на красну девку не сдавайся да.
У меня у красной девки много горя да,
Много горюшка да великова да.
Много горюшка да великова¹⁴,
Запросватал меня батюшка замуж.
За такого негодяя не годится да.
Не с моей ли дивьей красотой

водиться да.

Что водиться, не водиться бы иному.
Моему дружку да любезному.

Я которова во девицах любила да.

Золотым, ево колечиком дарила.

Нелюбимая подружка находила да.

Моему дружку подарила.

Моему дружку да Иванушку (см. нотный пример 3).

В бывшем костромском — Варнавском районе Нижегородской обл. участниками экспедиции МГУ был записан самый обширный текст «пивной» песни:

Хмелюшко по выходам гуляет,
Ишшо сам себе хмель восхваляет.
Ишшо сам себе хмель восхваляет:
«Ишшо нет меня, хмелюшки, лучше.
Ишшо нет меня, хмелюшки, лучше,
Хмелевыя головы повеселея!»¹⁵
Ещё жил стариченче-садовник,
Он глубокия борозды копает,
Глубоко меня, хмеля, зарывает,
Оржаницею-соломой закрывает,
Во резво сердце тычинушку втыкает.
Уж как тут ли я, хмель, догадался —
По тычинушке колечушком

взвивался,

Выпускал хмель белояровую шишку.
Уж как стал тут хмель поспевати,
Стали хмелюшку тут собирать,
Во немецкия кульки паковать,
По торгам, по базарам хмеля возят,
Богатыя мужики роскупают,
Без меня, без хмеля, свадьбу

не сыграют.

Уж как тут ли я, хмель, догадался —
У старова в голове розыгрался
И столкнул старика прямо с мосту
Во навоз тычком головою,
Во коровье говно бороною!» (д. Антониха, Антонихинская с/а, Варнавский р-н)¹⁶.

Как видно из сказанного выше, пиво являлось напитком ритуальным. Пили его только в обществе родственников и односельчан во время календарных и семейных обрядов или праздников на застольях, которые чередовались с уличными гуляниями или пением и пляской в домах. Строгая регламентированность употребления пива и насыщенность пивом разнообразными интересными традиционными формами проведения досуга не давала людям злоупотреблять спиртным и не

превращала их в пьянку. Молодежь и дети не принимали участия во взрослых застольях. Для них были предусмотрены другие жанры и формы, соответствующие полу и возрасту.

Примечания

¹ Это касается также и бывших уездов Костромской губернии, в настоящее время располагающихся на территории соседних областей: Ивановской, Нижегородской и Ярославской. По сведениям из этнографической литературы и полевым материалам других собирателей, технология изготовления пива из ржаного солода была очень похожей во всех северных областях России: Архангельской, Вологодской, Новгородской, Нижегородской, Псковской, Тверской, Владимирской.

² Чан представлял собой огромную деревянную бочку со штырем в центре дна (для слива готового пива).

³ Молодежи, не достигшей брачного возраста, подросткам и детям разрешалось пить только солод.

⁴ Павинских жителей соседи-пышужане называли «вочаги большебрюхие» за то, что те пили пиво из чаруш (много). «Вочь» — старое название Павинского края.

⁵ В последнее время пиво стали пить большими чайными бокалами, чашками или гранеными стаканами.

⁶ Послепраздничные женские застолья были характерны для всего северного региона России.

⁷ Суслон — несколько снопов, сложенных в одну кучу.

⁸ Сулеи — чашки, где держали сусло для пива.

⁹ Ветлужская сторона. Вып. 6: Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области / Сост. А.В. Кулагина, В.А. Ковпик; Нотировка песен Т.В. Кирюшиной. М.: Варнавино, 2005. С. 83.

¹⁰ Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтьеге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985, С. 45.

¹¹ Крестный отец жениха.

¹² От исполнительницы песни М.Ф. Поповой, 1908 г.р., в разные годы было записано немало песен, приуроченных к пивным праздникам: «Уж ты пей, мой милый, да не спивайся», «Уж я пьяна ли, не пьяна ли была», «Ой, пивчо да пьяное».

¹³ Публикацию похожей песни с другим зачином и окончанием, исполнявшуюся в соседнем Вохомском районе, см. в: Вохомские узоры. Народные песни Вохомского района / Сост. Л.А. Иванова. Кострома, 2003. С. 24, № 24; нотация А.М. Шукина.

¹⁴ Далее повторы сняты.

¹⁵ Далее повторы сняты.

¹⁶ Опубликовано в: Ветлужская сторона... С. 244.

В августе 2009 г. в Павинском районе Костромской области работала Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета (УрГУ). Полевые исследования проводились сотрудниками и студентами филологического факультета УрГУ: начальник экспедиции — доктор филол. наук, проф. кафедры русского языка и общего языкознания Е.Л. Березович; участники экспедиции — кандидаты филол. наук Ю.А. Кривошапова, К.В. Пьянкова, Л.А. Феоктистова; аспиранты О.А. Атрошенко, М.Н. Гафурова, А.А. Макарова, Е.С. Попова; лаборант Е.С. Коган; магистранты Е.Д. Казакова, А.В. Тихомирова; студенты 2—4 курсов Л.А. Безрукова, Я.В. Борисова, О.С. Гареева, К.А. Гейн, Л.М. Дмитриева, Д.А. Реутт, Я.С. Саввова, Н.А. Синица. Экспедиция проводила фронтальный сбор ономастики (в первую очередь топонимии, прозвищной антропонимии, хрононимии), диалектной лексики, а также этнографического материала. Некоторые находки этого полевого сезона комментируются в представленных ниже заметках.

Н.А. СИНИЦА

ЛЕКСИКА НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ ПАВИНСКОГО РАЙОНА

Кулешменцы

Среди названий нечистой силы, распространенных на территории Павинского района Костромской области, наиболее интересным представляется слово *кулешменцы*, которое, насколько нам известно, ранее не фиксировалось в лексикографических источниках.

Можно выделить ряд признаков, характеризующих этих мифологических существ. Практически всегда в контекстах отмечается связь *кулешменцев* с водной стихией, которая считается их основным местом обитания. Исключения составляют единичные случаи, в которых местом жительства *кулешменцев* называются лес и овин: «Кулешменцами пугали ребят: кулешменцы поймают, в овин, мол, уташат» (Шумково); «Раньше такие кулешменцы были лесные» (Шумково). Чаще всего *кулешменцы* выходят из воды, причем их появление на земле относится к определенному времени: от Рождества до Крещения. Это время традиционно связывают с активизацией нечистой силы. По окончании же святочного периода *кулешменцы* должны вернуться обратно в воду: «Во святки они в проруби утонули, в Крещение все кулешменцы уехали» (Новое Раменье); «Кулешменцы, из реки они вылазят, когда святки. Боялись мы,

что они поедут и с собой увезут. Они на конец святок, как петухи запоют, в прорубь лезут. Ничё они не делают, проказят только» (Медведица). Необходимость вернуться в воду до Крещения связана с обычаем водосвятия в этот день, после которого, по словам информанта, *кулешменцы* не могут туда попасть. Поэтому осуществляется своего рода «перераспределение» нечистой и крестной силы: появление у воды священников (в диалектной лексике указанной территории для обозначения священника используется слово *плехан*) влечет за собой исчезновение *кулешменцев*: «Кулешменцы бегают в Страшные вечера. У них шкуры мохнатые, шапки треугольные, из рота дым и огонь. Плеханы-те на ричку придут — кулешменцы в воду» (Доброумово); «Чертиха с кулешменцами выходила из воды в святки. Чертиха должна была родить в доме, у печи. А перед Крещением кулешменцы приходили за чертихой: "Плеханы на воду, плеханы на воду". Чертихе с ребенком, с чертенком-то, надо было на шкуру сесть. Кулешменцы их на шкуре везли. Им надо было прыгнуть в воду до Крещения, пока плеханы, попы-те, идут воду святить» (Первая Грязучая). Этот момент ухода под воду, как правило, сопровождается вербальными формулами «Плеханы на воду!» или «Крест на воду!», которые

НАТАЛЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА СИНИЦА, студентка Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)

употребляют и сами *кулешменцы* в качестве своеобразного сигнала: «Одна баба с ребенком в дом зашла, в уголке села, вроде ребенка покормить. А тут кричат: "Крест на воду! Крест на воду!" Она вскочила — и бежать. До креста чтоб успеть. Это кулешменка была» (Медведица); «Перед Крещением чертиха в дому родила, а ей сказали: "Плеханы на воду! Быстрее собирайся". Кулешменцы ее позвали, она и побежала в воду нырять» (Первая Грязучая). Люди также могут произносить эти фразы, чтобы в конце святок загнать *кулешменцев* в воду: «В Крещенье топили их, кричали: "Плеханы на воду, кулешменцы в воду!"» (Березовка).

Кулешменцам, как правило, приписывается необычный способ передвижения, они могут ездить «на колесах» («А зимой, говорят, кулешменцы ездят на колесах» (Большой Завраг)), на саях с одним полозом, на белой лошади: «Кулешменцы ездят на большой белой лошади и на одном полозу» (Петропавловское). Но наиболее распространенным способом передвижения *кулешменцев* считается езда на шкурах: «Кулешменцы в святки издают на бычьих шкурах. Которы быки не забиты, а сами сдохли, тех шкуры сьмают и издают» (Доровица); «Кулешменцы, кто знает, черти ли, какие-то выродки, на бычьей, говорят, шкуре ездят в святки» (Шубот); «На кожах во святки ездят по дороге кулешменцы. От скота кожа-то. Ночью пойдешь, дак кулешменцы посадят на кожу и уташат куда-нибудь» (Первая Грязучая). Интересна следующая деталь: как следует из первого текста, *кулешменцы* сдирают шкуры с павшего скота. Такие шкуры не использовались людьми, считались нечистыми — что как раз пригодно нечистой силе.

Шкуры воспринимаются и как одежда *кулешменцев*. Утверждается, что эти персонажи могут носить белую одежду: «Кулешменцы в святки ходили. Девки переоденутся в белые халаты. Шубы парни вывернут и пугают. Кулешменцы могут посадить на шкуры» (Шайменский). Внешний облик *кулешменцев* примечателен и тем, что у них островерхие треугольные шапки и огонь из рта. Об этом говорилось в одном из текстов, приведенных выше; ср. также: «У кулешменцев одежды лохматые, в шкуры они одеты. Шапки у них с околышем длинные» (Петропавловское); «Кулешменцы едут на шкурах, шапки остроконечны, огонь из рота» (Березовка).

В блоке представлений о *кулешменцах* часто возникает образ ребенка, которого они увозят с собой на шкуре; считается, что это украденный человеческий ребенок, ср. формулы, которыми пугали непослушных детей: «Детей пугали кулешменчи, говорят, издают на шкурах, увезут вас» (Березовка); «Не шали, а то кулешменцы тебя уташат, ездят на шкуре, так увезут тебя» (Новое Раменье); «Детей пугали кулешменцами: "Не шали, кулешменцы приедут — на кошуле увезут"» (Большой Завраг); «Страшались ребят небольших: "Куда пошел? Кулешменцы тебя поймают!"» (Шубот). Вместе с тем распространен сюжет о том, как чертиха или *кулешменка* рождает в святки ребенка; для этого ей необходимо было выйти на землю, а по окончании святок вернуться обратно в воду (см. приведенные выше контексты, записанные в деревнях Первая Грязучая и Медведица).

Помимо значения 'персонажи низшей демонологии', слово *кулешменцы* фиксируется также в значении 'ряженые'. Такой смысловой переход является типичным и регулярным для наименований нечистой силы.

На основании выделенных особенностей представлений о *кулешменцах* можно включить их в систему других представителей нечистой силы и соотнести с последними. *Кулешменцы* вписываются в ряд наименований святочных мифологических персонажей — таких как *кудеса* [5. Вып. 16. С. 9], *святки* [5. Вып. 36. С. 343], *святчи*, *святые* [5. Вып. 37. С. 8—9]. Но наиболее близки *кулешменцам* слова *куляши* и *шуликуны*.

Слово *шуликуны* (*шуликуны*, *шалыханы*, *чиликуны* и др.) и представления о соответствующих мифологических персонажах распространены на широкой территории севера Европейской части России, Урала, Сибири, Дальнего Востока. *Кулешменцев* и *шуликунов* объединяет практически идентичный набор характеристик: приуроченность появления ко времени святок, связь с водной стихией, способы передвижения — на саях с одним полозом или на шкурах, сходный внешний вид — остроконечные шапки, белый цвет, огонь из рта, а также то, что эти персонажи фигурируют в сюжете о похищении ребенка [см. 2; 7].

Кулешменцев с *куляшами*, помимо сходства облика слов, объединяет представление о том, что эти демонические существа появляются на земле в святочный период в высоких колпаках: вологод. «Девки собирались на играща:

"Хоть бы куляши к нам пришли!" Они пришли, страшные в колпаках, нечистые-то духи» (КСГРС).

Кроме того, выделяются общие признаки, функционирующие в текстах о *куляшах* и *шуликунах*: эти персонажи накануне Рождества приносят детям подарки (вологод. «Куляши пришли и подарки навешали на елке» (КСГРС)); избавиться от них можно при помощи святой воды (вологод. «На праздник заходят кулешы, святой водой брызгали»; «Кулешами бегали, облокоётся какая и бегаёт, пугает, потом принесут святой воды, побрызгают — и нет куляшей» (КСГРС)).

Эти связи, существующие на уровне представлений об изучаемых персонажах, позволяют задуматься об этимологии соответствующих слов.

Слово *кулешменцы* явно следует рассматривать как суффиксальное образование от *кулешы* (*куляши*). Существует славянская версия происхождения слова *куляши*. Эта версия высказана О.Н. Трубачевым в статье ЭССЯ на праслав. **kulikъ* [8. Вып. 13. С. 96—97]. К этому гнезду прежде всего принадлежит рус. *кулик* 'болотная птица с длинным клювом' (и аналогичные обозначения птиц в других славянских языках), для которого предполагается мотивация «изогнутость клюва», позволяющая возвести это слово к праслав. **kul-*, передающему идею сгибания. К этому же корню, по мнению исследователя, можно отнести перм. *кулики*, новг. *куляжски* 'ряженые' [Там же]. Если принять эту версию, то первичным для *куляшей* следует считать значение 'ряженые'. В этом случае надо признать производность значения 'нечистая сила' от 'ряженые' — но тогда довольно неожиданным выглядит наличие многих ярких признаков именно нечистой силы в представлениях о *куляшах* (*кулешменцах*), которые выявлены в наших костромских записях 2009 г.

Более вероятной представляется коми версия происхождения слова *куляши*, основанная на признании родства *куляшей* (*кулешменцев*) с *шуликунами*. Рассматривая последнее слово (являющееся этимологически темным и спорным), А.Е. Аникин склоняется к предположению о производности его от коми-перм. *кулюшун* 'водяной дух' (через перестановку звуков), которое, в свою очередь, восходит к коми-зыр. *куль* 'бес, черт' [1. С. 700—701]. Коми *кулюшун* и *куль* являются, очевидно, источниками и для рус. диал. *куляши*, *кулешменцы*. Эта версия имеет более

прочное семантическое обоснование, чем славянская: коми источник изучаемых слов обозначает именно водяного духа, а связь с водной стихией, как мы видели, — важнейший компонент представлений о *кулешменцах*. Не совсем ясным остается только словообразовательный аспект, а именно происхождение компонента *-мен-* в слове *кулешменцы*. Возможно, это видоизмененная форма *кулешенец*, производной с помощью суф. *-ец* от *кулюшун*.

Таким образом, можно признать родство всех трех слов (*куляши*, *кулешенцы*, *шуликуны*) при сходстве народных представлений об этих демонологических существах, сведения о которых существенно пополнились данными из Павинского района Костромской области.

Маура и Макура

В Павинском районе были записаны имена *Маура*, *Макура*, *Какура* и *Лаура*, которыми, по сообщениям информантов, называли нечистую силу, живущую в бане: «У нас в Доровице в банях жили Макура и Маура. Раз пошла баба поздно в баню, а голос кричит: "Скажи Мауре — Макура умерла". Маура ревела по ей ночью» (Доровица); «Две бабы ходили в баню ночью. Им воды не хватило. Они пошли на речку зачерпнуть. Только черпак запустили, а им и говорит: "Какура, скажи Макуре, что матка померла". Одна подумала, что ее мать померла. Они побежали в баню, не вернулись, говорили — то лесной» (Кукшинга); «Две дочери были, чертихи Маура и Лаура, — и появлялись перед двенадцатью часами» (Первая Грязучая).

Интересны принципы, на основе которых нечистой силе даются подобные имена: «Кикиморы были, одну Маура звали, другую — Макура, им имена давали тех баб, которых нет в деревне. Ну, следили, чтоб такого имени не было у живой бабы. Имена больше у них на *ма-*. В баню ночью пойдешь, из-под полы Макура вылезит, у кого Маура» (Доровица). Во-первых, подчеркивается, что для имен кикимор типичен начальный компонент *ма-*. Здесь возможна связь с такими славянскими демоническими образами, как *Мара*, *Мора*, *Мокошь* [4. Т. 3. С. 178]. Во-вторых, отмечается, что имя, которое дают кикиморе, не должны носить проживающие в деревне женщины. Вероятно, это ограничение связано с представлением о том, что носители одного и того



Участники экспедиции. Фото А.А. Макаровой

же имени имеют одинаковую судьбу: например, в Полесье детей старались не называть именами умерших (особенно утопленников), опасаясь смерти ребенка [6. С. 363]. Кроме того, вероятно, если имя женщины совпадало с именем кикиморы, то, по народным представлениям, она сама могла превратиться в кикимору. (Так, украинцы восточной Польши считают, что *Мора* происходит из обычного ребенка, которого крестная, забыв его настоящее имя, случайно называет *Морой* [4. Т. 3. С. 178]). Таким образом, посредством имени происходит четкое разграничение живого и неживого мира. Необходимостью называния нечистой силы именами, отличными от человеческих, мотивирован подбор для кикимор необычных и даже «экзотических» обозначений.

Стоит отметить, что с представлениями о Мауре и Макуре связан сюжет о рождении ребенка представительницей нечистой силы, которое происходит во время святок: «Маура — это только в святки. Две девки ворожили бегали. Прибежали в избу после полуночи. Видят, около печки стоит чертиха в виде женщины и маленькое одеяло с чертенком держит. Одна девка и крикнет: "Маура!" Чертиха исчезла, а одеяло оставила. Потом на печке был след от этого одеяла» (Первая Грязучая). Подобный сюжет наблюдался нами ранее при описании *кулешменцев*. В данном контексте Маура занимает место, ко-

торое в других случаях принадлежало *кулешменке* или *чертихе*. На основе этого представляется возможным говорить об определенной близости данных мифологических персонажей. Это подтверждается и вологодскими представлениями о том, что кикиморы рождают во время святок, а их дети называются *шуликунами* [3. С. 217].

Вершний

В Павинском районе было зафиксировано слово *вершний*, являющееся одним из эвфемистических названий лешего, ср.: «Упала осина, лежит, и сидит вершний и курит. Трубка большая и ресницы длинные» (Павино). Как правило, слово *вершний* используют для замены слова *леший*, произносить которое считается опасным: «Мама не ругалась *лешим*, она ругалась *вершным*. Лешего боялись упоминать. Скажет: "Да уйди, вершний, от меня!" Это тоже проклятое слово» (Петропавловское); «Вершний унесёт. Да, вершний. Боюсь говорить, он [леший] и есть, страшный, старый» (Панково). Возможен и другой вариант, когда «страшным» осознавалось именно слово *вершний*, а *леший* считался его более «безопасным» заменителем. С образом *вершного* связаны представления о том, что он может завести человека, заставить блуждать по лесу: «Никто не видел вершного. Кто попадает на его тропу, он накружает, наблуждает. Я на тропу вершного попала, пронёсся ветер.

Долго блуждала» (Большой Завраг). Считается также, что *вершинный* может являться людям перед их смертью: «Знался один старик. Заумирал он. Заходит в избу мужик: "Ну-ка, Дарь-ка, налей пива". Кто-то до дозаумился выйти за им — а он выше охлупня (бревно на гребне крыши. — Н.С.). Вот вершинный. А к старику приходил, что он знался» (Доровица). В последнем примере отмечается высокий рост этого персонажа, который отражается во внутренней форме лексемы *вершинный*. Следовательно, это слово вписывается в ряд наименований, указывающих на внешние характеристики лешего, таких как *красноплеший* [5. Вып. 15. С. 184], *волосатик* [5. Вып. 5. С. 53] и т.д. Среди обозначений лешего активна группа слов, характеризующих его высокий рост: *большак* [5. Вып. 3. С. 86], *дядя большой* [5. Вып. 3. С. 93], *долгий* [5. Вып. 8. С. 106], *долгий дядюшка* [3. С. 138—139], к этой же группе относятся *вершинный*. При описании лешего часто говорится о его огромном росте, подчеркивается, что он «ростом с лес» или с высокое дерево.

Литература

1. Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000.
2. Березович Е.Л., Виноградова Л.Н. Шуликуны: Рукопись статьи, подготовленной для 5 тома словаря «Славянские древности».
3. Власова М. Энциклопедия русских суеверий. СПб., 2008.
4. Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. М., 1995—.
5. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
6. Толстая С.М., Толстой Н.И. Имя // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 353—380.
7. Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии: Шуликуны // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
8. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Отв. ред. акад. О.Н. Трубачев. М., 1974—. Вып. 1—.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского гос. ун-та, Екатеринбург).

Е.В. ШАБАЛИНА

«ДВОЕЗУБЫЕ, ДВОЕГЛАЗЫЕ, ДВУЖИЛЬНЫЕ...»

В Павинском районе Костромской области участниками экспедиции были записаны слова *двоезуб*, *двоезубый* 'о человеке, у которого один ряд зубов находит на другой', *двоеволосый* 'о человеке с разноцветными волосами', *двоеглаз*, *двоеглазый* 'о человеке, у которого бегают глаза'. Приведенные диалектные факты объединяются общей идеей превышения нормы, которое воспринимается народным сознанием как нечто необычное и, как следствие, подозрительное: «Двоезубы люди тяжёлые, урочливые» (Шайменский); «Двоезубые есь. Один тут был. Дак свиноматка рождается, дак он не пойдёт, а то она всех поросят съест» (Первая Грязучая); «Родилася скотинка. Пришла двоезубая-урочливая. Скажет если чего — обязательно пропадёт [скотина]» (Шумково); «Двоеволосый — белые волосы и рыжие, черные ли. Изурочит такой» (Шайменский); «Двоеглаз на лес поглянет — лес вянет. Двоеглаз изурочит. Он *сдваивает*, глаз на месте не стоит» (Шайменский). Как видим, за людьми, обладающими такими внешними особенностями, информанты закрепляют представление о негативном магическом влиянии на окружающих, прежде всего — способности к сглазу.

Внутренняя форма слов *двоезуб* (два + зуб), *двоеволосый* (два + волос) и *двоеглазый* (два + глаз) не проясняет, о какой именно телесной аномалии идет речь, а в последнем случае совпадает с телесной нормой (два глаза). Числовой показатель *два* маркирует не только количественное увеличение, но и нетипичный внешний вид и необычное функционирование органа.

В случае с *двоезубом* числительное *два* указывает на аномальное количество зубов и их неправильный рост. Это слово фиксируется в словаре В.И. Даля со следующим пояснением: «Человек *двоезуб*, или с волчьим зубом, почитается злым, опасным и нередко знахарем» [2. Т. 1. С. 420]. Ср. в экспедиционных записях этого года: «Двухрядные зубы у кого — говорят, человек не больно

хороший» (Доброумово); «У нее два ряда зубов — есть такие люди двоезубые. Как она посмотрит — ребенок и ревет» (Шумково). Символика числа *два* (негативное удвоение) в данном случае поддерживается этнокультурной символикой зубов. В славянской традиции зубы связываются с жизненной силой, со сверхъестественными способностями. Обнажение зубов воспринимается как универсальный знак агрессии. Особая крепость зубов или их аномалии мыслятся как признак демонической природы человека. Так, согласно верованиям русских и хорватов, ребенок, родившийся с двумя зубами, мог стать колдуном [5. Т. 2. С. 361]. Ср. также архангельские представления о людях с неправильно растущими зубами: «Зуб, бывает, у кого мимо растет, так о том скажут: нельзя с ним слова сказать — обурочит!» (КСГРС; Виноградовский р-н Архангельской обл.). В осмыслении числовых аномалий, связанных с зубами (и некоторыми другими частями тела), действует своего рода «двойной стандарт»: как физиологическая данность крепкие зубы воспринимаются сугубо положительно. Но в контексте народной культуры зубы, подвергаясь символическому переосмыслению, ассоциируются с агрессией и негативным речевым поведением: ср. два значения рус. диал. идиомы *зубы в три ряда* — (1) 'об имеющем хорошие зубы' («У меня зубки тогда были — три ряда, все целые») и (2) 'о чрезмерно дерзком человеке' («У Надьки зубы-те в три ряда, ты ей слово, она тебе десять»; «У её зубы-те в три ряда, ей тоже охота стало это платье») [4. С. 140—141].

Та же двойственность просматривается и в слове *двужильный*. Основное значение его в литературном языке — 'крепкий, сильный, выносливый'. В народной анатомии слово *жила* имеет не только привычное для нас значение 'кровеносный сосуд, сухожилие', но обозначает также орган, поддерживающий жизнь во всем организме. В русской народной традиции наличие у человека двойной жилы (а значит, удвоенной жизненной силы) воспринимается как

ЕКАТЕРИНА ВЛАДИМИРОВНА ШАБАЛИНА, аспирантка Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)

имеющее сверхъестественную природу и потому вредоносное, ср. арх. *двужильный* 'о человеке или животном, имеющем, по поверью, не одну, а две «жилы» и обладающем особыми свойствами': «Двужильный, он живучий, сильный, от других берёт силу»; *двужильная лошадь* — «по народному поверью, служащая на домового и потому негодная в работу; дознавшись, что лошадь двужильная, хозяин сбывает ее нипочем; если же она падет во дворе, то все лошади передохнут и нельзя боле держать лошадей; примета ее: переход от шеи к холке, в мышцах, раздваивается» [2. Т. 1. С. 420]

Костромские лексемы — находки 2009 г. — можно дополнить фактами, записанными Топонимической экспедицией УрГУ в 2008 г. на территории Ленского района Архангельской области: это слова *трёхжилый*, *двоелённый/дву(х)лённый* и *трёхлённый*. Основное значение рус. диал. *лён* — 'шейное сухожилие' [6. Т. 16. С. 351], поэтому представления о *двоелённых* и *двужильных* сходны: «Двулённый — это значит сильный шибко, двужильный» (Лена), «Двулённые люди, они энергичные, крепкие, шея широкая» (Сойга); «Двулённый бывает человек или скотина. Человек двулённый очень крепкий, два века живёт. Двулённый есть в родне — другие будут умирать» (Яренск); «Двоелённый человек долго живёт» (Сойга); «Рождаются такие двоелённые — вот они и урочливыми являются; они и сами не захотят, а сглазят. Если двоелённый умрёт, он за собой ещё [покойников] уведёт» (Белопашино). По рассказам информантов, такие люди и животные, умирая, «уводят» за собой других живых существ: «Из-за двуужилых коровы другие пропадут. Потом поймут, что первая, которая пропала, была двужилая» (Селивановская); «Трёхжилого-то, трёхлённого не сразу определишь. Чего-нибудь не ладится у мужика. Одну жену возьмёт — умрёт, другую — умрёт, третью — умрёт. Все и поймут, что он трёхжилый. У них шея толстая. Телёнок тоже бывает трёхжилый, бык ли, корова трёхжилая, овечка. Она пропадет [умрет], за ней другие. Она их с собой уводит. Тридцать овечек, коровок ли может пропасть» (Чакула)¹.

В слове *двоеволосый* закреплено представление о разноцветных волосах как признаке демонической природы человека. В традиционном мировос-

приятии многих народов мира волосы (наряду с зубами) предстают как средоточие жизненных сил человека. В магических практиках отрезанные волосы могут выступать как заместитель человека [5. Т. 1. С. 420]. *Двоеволосый* как бы несет в себе двойное жизненное начало, живет за двоих. Ср. подобное представление о *двоедушниках* (людях, рожденных с двумя душами — человеческой и демонической). «Внутренняя» раздвоенность *двоедушника* проецируется также на внешний вид: у него два вихра на голове и два завитка волос на макушке, одна половина тела — румяная, другая — синяя, он обладает способностью менять пол. Также *двоедушником* может стать человек, рожденный с зубами (данный признак роднит его с *двоезубом*) [5. Т. 2. С. 29—31].

По мысли А.Ф. Журавлева, в названиях живых существ с телесными «излишками» (в случаях, когда речь идет о жизненно важной или символически «нагруженной» части тела) воплощается идея **компенсаторности**: если у кого-то две души, двойная жила или же двойной ряд зубов, то он удлиняет свой век за счет сокращения века других существ [3. С. 78—81]. Отсюда — негативное отношение к носителям таких аномалий и приписывание им различных сверхъестественных способностей.

В составе слова *двоеглазый* числительное *два* теряет свою числовую нагрузку и указывает не на количественную, а на **функциональную** аномалию: так называют человека, у которого «бегает» глаза. Будучи выразителем внутреннего мира человека (наряду с лицом, языком и душой), глаза позволяют делать вывод о его душевном состоянии и моральных качествах. Ср. рус. простореч. выражение типа *глазки бегут*, которое употребляется при определении неискреннего, лицемерного человека, а также лексемы типа *двуязычный* 'лицемерный, двойственный в словах и высказываниях', *двуличный* 'неискренний, лицемерный', *двоедушные* 'неискренность в словах и поступках; лицемерие, двуличие' [7. Т. 3. Стб. 623, 606, 586]. В пространстве народной культуры моральная нечистоплотность коррелирует со способностью к вредоносному влиянию на окружающих (ср. выше о *двоедушниках*).

Помимо слов *двоезубый* и *двоеглазый* на территории Павинского района встречались также варианты *троезубый* и *троеглазый*: «Двоезуб,



Участница экспедиции А.В. Тихомирова в традиционной костромской крестьянской одежде. Фото Ю.А. Кривошаповой

троезуб — здесь один зуб надо, а у его один сюды, один вглубь, а третий в промежутке»; «Двоезубы, троезубы — урочливые» (д. Березовка). Такое варьирование числовых показателей ослабляет закрепленную в традиционной культуре символику двойки и удвоения и обращает наше внимание на аномальное количество как таковое, безотносительно символики отдельного числа.

Негативное восприятие «удвоения/утроения» частей тела, отвечающих за жизненную силу человека, поддерживается также заговорными текстами, записанными участниками экспедиции на той же территории (Павинский р-н Костромской обл.): «Отговариваю от *двоезубого*, от *троезубого*, от *двоеглазого*, от *троеглазого*, от всех разных голосов — чтоб не изурочили» (Шайменский). Ср. фрагменты заговорных текстов из сборника Л.Н. Майкова: «Отговариваюсь я, раб Божий (имя рек), от колдуна, от ведуна, от колдуньи, от ведуньи, от черного, от черемнаго, от двоеженаго, от троеженаго, от *двоезубаго*, от *троезубаго*, от трубиного, от окошечнаго, от сennaго, от девки пустоволоски, от бабы от самокрутки, от всякаго злаго находа человека!» (Саратов.) [1. С. 89]; «...от *однозуба*, *двоезуба* и *троезуба* человека, со стороны скота видяшаго и в след идущаго, от встречнаго и мимоидущаго худого глаза человека закрой и защиты» (новг., арх., олон., Юж. Сибирь) [1. С. 115]².

Представленный в заметке костромской материал расширяет круг диалектных слов, образованных по модели «число + название части тела». Как правило, в рамках русской народной традиции такие названия телесных особенностей получают активное осмысление, основанное на оппозиции «норма — аномалия»: все, что выходит за пределы нормы, воспринимается как необычное, а вследствие этого — опасное и наделенное магической силой.

Примечания

¹ Существуют и магические способы предотвращения многочисленных смертей, вызванных *двухлёнными* и *трёхлёнными*: «Сорок картинок сделают, нарисуют, овечек, лошадок ли. На бумаге вырежут, из дерева ли. Эти картинки в землю закопают под порог. Вот пропадать-то перестанут» (Чакула).

² География заговорных фрагментов из сборника Л.Н. Майкова выходит далеко за пределы Костромской и Архангельской областей. Однако вопрос об ареале интересующих нас слов требует более подробных разысканий в области диалектной лексики, ономастики (ср., например, фамилию *Двоеглазов*) и фольклорных (прежде всего заговорных) текстов.

Литература

1. Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1992.
2. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880—1882 (1989). Т. 1—4.
3. *Журавлев А.Ф.* О реконструкциях древнеславянского мировоззрения (о категориях доли и меры и их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. М., 1998.
4. *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров, Пермь, 2002.
5. Славянские древности. Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995—. Т. 1—.
6. Словарь русских народных говоров. М., Л., 1965—. Т. 1—.
7. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948—1965.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского гос. ун-та, Екатеринбург).

О.В. АТРОШЕНКО

«МЕРЗЛОГЛАЗОВ-МЕРЗЛОГУЗОВ СХОРОНИТЬ»

В Павинском районе Костромской области участниками Топонимической экспедиции УрГУ записан существенный пласт календарной лексики, в том числе слова, не нашедшие отражения в русских диалектных словарях. Среди них особый интерес представляют лексемы *мерзлоглузы*/*мерзлоглузые*, *мерзлоглазы*/*мерзлоглазые*, для которых характерны сходные наборы значений:

- наименование похолодания в первой половине июня — *мерзлоглузы*: «Мерзлоглузы — это похолодание. Они пройдут, и холодов не будет» (Первая Грязучая); *мерзлоглазые*: «Говорили: мерзлоглазые будут — не вспашешь» (Кукшинга);

- обозначение временного отрезка в июне, на который приходится заморозки, — *мерзлоглазые* 'первая неделя июня, в которую бывают заморозки': «Мерзлоглазые в июне, холодно в эти дни» (Кукшинга); *мерзлоглазые* 'время с 1 по 14 июня' (Первая Грязучая); *мерзлоглузы* 'холодные дни в первой половине июня' (Первая Грязучая);

- характеристика человека, который постоянно мерзнет, — *мерзлоглуз*: «Если мерзнет, он называет себя мерзлоглузом. Я как мерзлоглуз» (Первая Грязучая), «Мерзлоглуз весь околел, дрожит» (Доровица); *мерзлоглузой*: «Который замерз — его и зовут мерзлоглузой. Ну ты мерзлоглузой!» (Шумково).

Прежде чем рассматривать логику развития значений этих слов, необходимо выяснить их мотивацию. Мотивационным ключом для *мерзлоглузов* и *мерзлоглазых* могут стать фразеологизмы, несущие идею «похорон»/«поминок» холода, записанные в том же районе: *мерзлоглазых* (*мерзлоглазов*, *мерзлоглузов*, *мерзлоглазов-мерзлоглузов*) *хоронить* (*схоронить*) 'символически (по)прощаться с холодом в первые дни июня': «В эти дни, говорили, надо мерзлоглазых хоронить» (Березовка); *мерзлоглазый(-ые)* *умрет(-ут)* 'об окончании холодов и последующем наступлении теплой погоды': «Мерзлоглазый умрёт — и будет хорошая погода» (Коточижное), «Когда мерзлоглазые умрут — тепло будет» (Коточижное). Символические проводы, «похороны» холодной погоды оказываются приуроченными к

первой половине июня. Нередко они соотносятся с поминальными днями перед Троицей — Троицкой пятницей и субботой, ср.: «До Троицкой пятницы все холод, не пашут. В Троицкую пятницу мерзлоглазов-мерзлоглузов схоронят, в Троицкую субботу помянут — тепло будет» (Доровица), «Долго тепло не бывает, говорили: вот бы мерзлоглазов схоронить» (Доровица), «На Троицу мерзлоглузов хоронили. Схоронят мерзлоглузов, и будет тепло» (Доровица).

Закрепление интересующей нас лексики за троичным циклом может говорить о ее связи с троичкой обрядностью, а именно с культом так называемых «заложных» покойников. Чтобы обосновать данную версию, напомним о некоторых специфических чертах этого культа, подробно проанализированного в классической работе Д.К. Зеленина [7].

В отличие от *родителей* — добрых предков, доживших до старости, умершие раньше времени считаются «нечистыми», опасными. «Заложные» покойники как бы находятся между двумя мирами: загробным, в котором они найдут приют лишь после изживания своего века, и земным, на который они способны воздействовать. Если «добрые» покойники навешают землю только в дни поминовения, то умершие не своей смертью «прогуливаются» по земле, вредя людям: пугают их, уничтожают посевы. Представление о «нечистоте» и греховности «заложных» покойников связано с поверьем о том, что после смерти их душами завладевает нечистая сила. Не принятые землей, они обретают способность ходить, наделяются некоторыми земными потребностями (в пище, общении с живыми и др.). «Заложные» покойники отделены от «добрых» предков не только местом и способом захоронения (в оврагах, болотах и т.д.), но и временем поминовения. Если «родителей» поминали в течение всего года, то для «заложных» покойников в годовом цикле был выделен всего один временной промежуток — дни Семицкой и Троицкой недели (до и после Троицы соответственно; см. [7]).

По мнению Д.К. Зеленина, троичное поминовение может восходить к реальному погребению «заложных» по-

ОЛЬГА ВАЛЕРЬЕВНА АТРОШЕНКО, аспирантка Уральского гос. ун-та (Екатеринбург)

койников в это время [7. С. 129—134]. Как известно, умершие не своей смертью лишались погребения, поскольку могли вызвать гнев земли — весеннее похолодание. С наступлением же тепла опасность для урожая уже представляет не оскверненная земля, а непогребенные умершие: они способны наслать град, холод, вытоптать поля и др. Чтобы этого избежать, их могли хоронить в землю перед цветением хлебов. Вероятно, вследствие наложения христианского календаря на земледельческий «прощание» с «заложными» покойниками закрепилось за троицким циклом. При этом реальные похороны вытеснились поминовением-задабриванием, а затем символическими проводами холодов как атрибута «заложных» покойников.

Таким образом, выражения *мерзлогузов/мерзлоглазов схоронить/помянуть* могут отражать забытый обычай троицкого захоронения «нечистых» покойников, а фразеологизм *мерзлоглазые умрут* — символизировать сезонное прощание как с самими умершими, так и с их воздействием на мир живых (холодом, засухой, градом).

Связь *мерзлогузов* и *мерзлоглазых* с культом умерших не своей смертью подтверждается тем, что холодная погода в начале июня, согласно нашим полевым записям из Павинского района, может получить наименование *мертвяки, мертвецы*: «Иной раз не бывает этих мертвяков, а иной раз так подует — "о, мертвецы!" Они в июне, в начале июня. По-разному их называют: мерзлогузые, мерзлоглазые» (Шумково). Как отмечает Д.К. Зеленин, *мертвяки* — уничижительное название «заложных» покойников [7. С. 39—40]. Сами информанты ассоциируют первые холодные дни июня с «заложными» покойниками. Так, при ответе на вопрос, касающийся легенды о сорока мучениках, один из информантов соотнес троицкое похолодание с сюжетом о замерзших весной мужиках¹: «[В каком месяце сорок мужиков замерзли?] С весны, в мае месяце, семь мужиков замерзло, дни холодные, с первое по 14-е июня. Не надо высаживать, мерзлоглазые будут, замерзнет всё в июне, это испокон век» (Шумково).

Слова *мерзлогузы, мерзлоглазы, мерзлоглазые* в значении 'похолодание в начале июня', по всей вероятности, образованы от соответствующих названий «заложных» покойников. Во внутренней форме этих названий ощутим мотив физиологического, внешнего изменения умерших по



Надежда Ефимовна Томилова и Глафира Сергеевна Аверкиева из д. Доровица Павинского р-на. Фото Е.Л. Березович



Ирина Павловна Мудрова из д. Березовка Павинского р-на. Фото Е.Л. Березович

сравнению с живыми: остывание-замерзание, смыкание глаз. Подчеркивание «физиологии смерти» типично для наименований покойников (особенно умерших не своей смертью), ср. такие обозначения, как *жмур, жмурик* [9. Вып. 9. С. 206], *белоха* [9. Вып. 2. С. 225], *скалезубый*: арх. «Удавленники, утопленники — скалезубые. Их поминуют в другой день, не в Родительскую

субботу. Оскалываются, наверное, оне, зубы показывают. Им кол втыкают в могилу, крест не ставят» (КСГРС); арх. «В Родительскую субботу, говорят, надо скалезубых покойников помянуть, после Пасхи через сорок дней... скалят зубы, говорят, покойники, помянуть их надо; скалезубые, потому что у них только челюсть-то и остается» (КСГРС). Подчеркнутая



Из экспозиции школьного музея в с. Леденск Павинского р-на. Фото А.А. Макаровой

физиологичность «заложных» покойников может быть показателем их «обиженности», враждебности к миру живых, а также связи с нечистой силой. Именно поэтому их нужно задабривать поминовением (какой-либо жертвой, ритуальным согреванием) или избегать с ними встречи (захоронить вовремя, перед цветением хлебов).

Помимо погребения и поминовения-жертвоприношения, за словами *мерзлогузы*, *мерзлоглазы* и выражением *мерзлогуз/мерзлоглаз* помянуть может стоять ритуал троичного «согревания» «заложных» покойников, т.е. разведения поминальных костров. Такой обычай приходился на холодное время года (Рождество, Крещение) либо на Страстную, Фомину неделю, когда, по поверьям, просыпались покойники от зимнего сна² [6. С. 164—178]. Поскольку заложных покойников запрещалось помянуть вместе с *родителями*, они оставались несогретыми до начала лета (соответственно, внутреннюю форму слов *мерзлогузы*, *мерзлоглазы* можно прочесть как «мерзнущие, несогретые»). «Отогревание» умерших не своей смертью в поминальный для них период позволяло защитить посевы от неблагоприятных погодных явлений.

Отметим, что в славянской культуре наблюдается устойчивая связь «заложных» покойников с метеорологией. Так, утопленники и висельники могут «управлять» градовыми тучами [11. С. 4]. По русскому поверью, если весной похоронить в земле «опойцу»,

то наступит засуха [7. С. 101—102]. Белорусы верили, что «як вишэлника похороныш на кладбишчы, то будэ засуха, а як потоплэнника, то будэ мокро» [2. С. 196]. Скорее всего, распределение погодных явлений между разными типами «заложных» покойников обусловлено причиной их смерти (утопленники «отвечают» за дожди, «опойцы», «выпивающие» влагу из земли, — за засуху и т.д.). Несмотря на это, похолодание соотносится со всеми «грешными» покойниками, поскольку символизирует холод загробного мира, преисподней [10. С. 333]. Следствием этого, вероятно, и является обычай «согревания» покойников [10. С. 333—334; 12. С. 24].

Перенос наименований «несогретых» покойников на заморозки в начале июня (*мерзлогузы*, *мерзлоглазы* «*«заложные» покойники» > «холода в начале лета») кажется нам возможным при учете народных представлений, рассмотренных выше.

На данный момент не удастся восстановить подлинное развитие значений слов *мерзлогузы/мерзлоглазы*, поэтому предложим несколько «сценариев»:

1) значения «первая половина июня» и «холодная погода» могли появиться из предполагаемого нами значения «заложные» покойники: на базе метонимии могло возникнуть название поминального времени, на основе метафоры под влиянием мифологических представлений — название холодной погоды.

Обозначение человека, который часто мерзнет (ср. просторечное *мерзляк*), скорее всего, появилось при «бытовом» переосмыслении внутренней формы этих слов (нельзя исключить также возможности независимого появления этого значения);

2) наименования погоды, мотивированные обозначениями покойников, могли быть перенесены на смежный временной отрезок, при этом название мерзнувшего человека произошло от наименования покойника (ср. русское общенародное как *покойник*, как *мертвец* «о посиневшем, озябшем человеке», а также *мертвенный взгляд* и др.);

3) слова *мерзлогузы/мерзлоглазы* в значении «временной отрезок (начало июня/день в начале июня)», образованные от названий «заложных» покойников³, могли мотивировать наименование холодной погоды (смежное явление с временным отрезком) и название человека (по сходству восприятия: «дни, в которые мерзнут» > «человек, который мерзнет»)⁴.

Помимо троичной пятницы и субботы, символическое прощание с холодами в Павинском районе приурочено к 14 июня — дню *мерзлогуза* (Первая Грязучая), к 18 июня, называемому *мерзлоглазы*: «Мерзлоглазы-те бывают 18 июня, огурцы да помидоры надо обязательно закрывать» (Павино), либо к одному из дней с 1 по 7 июня: *Фали Мерзлые (Мерзлоглазы)*: «Как Фали Мерзлые пройдут — жди тепла» (Березовка), «Фали Мерзлые в начале июня, где-то с первого по седьмое. Звали ешшо Фали Мерзлоглазы» (Березовка). Возможно, эти временные точки не только маркируют границу между весной и летом, но и являются сакральными для народной православной культуры. Так, день 14 июня совпадает с *Денисьевой годиной*, местнотчим церковным праздником в честь Дионисия Глушицкого (вологод.) [10. Вып. 6. С. 268]. На 18 июня часто выпадает канун Петровского поста, воскресенье после Троицы (ср. *Русалкино заговенье* «день 18 июня» [4. Т. 4. С. 114]). Наименование *Фали Мерзлые/Мерзлоглазы*, с одной стороны, связано с культом «заложных» покойников, с другой — с днем св. Фалалея, 2 июня (ср. *Фали* «день 2 июня» (вят.). [3. С. 112]). По-видимому, в некоторых регионах России день 2 июня открывал собой летний период: ср. примету «На Леонтия и Фалалея сади огурцы» [9. Вып. 22. С. 365]. По этому дню определяли погоду на целый сезон: «Фали теплые — лето холодное»

[3. С. 112]. Очевидно, «прощание» с весенними заморозками было «притянуто» ко дню св. Фалалея, который мог включаться в троичный цикл.

Дальнейшая судьба рассматриваемой нами лексики связана с расширением ее «календарных» значений, т.е. с отрывом от весенне-летнего сезона⁵. К примеру, *мерзлоглузы*, *мерзлоглазы* начинают обозначать холодную погоду/холодные дни вообще: «Мерзлоглазый умрет — и будет хорошая погода. Наверное, будё весной» (Коточижное); «Мерзлоглузы, говорят, теперь холодно. Сегодня мерзлоглузы, холодно, вот стужа будет, вот мерзлоглузы пришли» (Петропавловское); «Мерзлоглузы когда-то бывают, холодные дни осенью, мерзлоглузы, когда комаров пропадает» (Кукшинга). Причиной такого функционирования слов стало исчезновение из народной памяти их обрядовой символики.

Примечания

¹ В 2005 г. в Кадуйском р-не Вологодской обл. Топонимической экспедицией были записаны лексические факты и поверья о «сорока плешивых», связанные с метеорологической магией: «Сорока-то мучеников есть (день 22 марта). Говорят, после того сорок морозов. Так чтоб их не было, считали сорок плешивых мужиков» (Старостино). Также был собран сюжет о замерзании весной сорока мужиков. Повидимому, в народном сознании «сорок плешивых мужиков» заменили сорок мучеников [см. об этом: 12. С. 23].

² В связи с этим любопытен калужский обычай «греть весну», заключающийся в разведении костров, приготовлении обрядовой выпечки и пении веснянок. Вероятно, он соотносится с поверьем о небесном «согревании» земли весной [1; 13. С. 23]. Так, весенний обычай «греть» покойников вписывается в систему представлений о пробуждении земли в результате попадания в нее небесного огня.

³ Ср. хрононимы с подобной мотивацией: *Навыи проводы* «вторник на Фоминой неделе» (калуж., курск.) [9. Вып. 19. С. 191], *Родители* «поминальная суббота накануне Масленицы» (тамб.) [8. С. 30].

⁴ Ср. сходный метафорический перенос названия временного отрезка на человека: *Фома — большая крома* «день св. Фомы, 19 октября» (день, к которому уже заготовлены запасы на зиму) и *фома — большая крома* «о зажиточном человеке» [4. Т. 2. С. 197].

⁵ Такое развитие значения характерно для календарной лексики в целом, ср.: *Водокрещи* «19 января» > «время с 19 января по 14 марта» (тамб.) [5. С. 26] (расширение обозначаемого словом вре-

менного промежутка); *николить* «праздновать день св. Николая Чудотворца» (арх., перм.) [9. Вып. 21. С. 233] > «пить, гулять, пьянствовать» [13. С. 137] (т.е. отмечать любой праздник).

Литература

1. Агапкина Т.А. Калужский обряд «греть весну» и его славянские параллели // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 9—18.
2. Антропов Н. Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов // Кодови словенских култура. Београд, 2004. № 9. С. 189—207.
3. Вылегжанин А. Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
4. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998. Т. 1—4.
5. Дубровина С.Ю. Народное православие на Тамбовщине (опыт этнолингвистического словаря). Тамбов, 2001.
6. Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994.
7. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. СПб., 1995.
8. Махрачёва Т.В. Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008.
9. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
10. Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян // Palaeoslavica. Cambridge (Mass.), 2003.
11. Толстой Н.И. Еще раз о теме «тучи—говьяда, дождь—молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 3—16.
12. Шабалина Е.В. Метеорологическая магия Вологодчины: сорок плешивых // ЖС. 2006. № 4. С. 23—26.
13. Шангина И. Русские традиционные праздники. СПб., 2008.

Сокращения

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского гос. ун-та, Екатеринбург).

Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН «Русские ономастические словари как источник культурно-исторической информации», а также при финансовой поддержке государственного контракта № П 736 от 12.08.2009 на выполнение поисковых научно-исследовательских работ по проблеме «Время и человек в свете ономастической и ономастической номинации»

О.М. ГАРЕЕВА, Л.А. ФЕОКТИСТОВА ИЗ ПАВИНСКОЙ ЛЕКСИКИ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ

В настоящих заметках речь пойдет о некоторых языковых фактах, которые были записаны участниками топонимической экспедиции УрГУ в Павинском районе и относятся к обрядовой сфере, — об отдельных словах и устойчивых выражениях.

Свадьба

В местных говорах — *свадьба*. С мотивом свадебного (*свадебного*) поезда связаны следующие устойчивые сочетания: *запирать (дорогу)* — преграждать дорогу на пути свадебного поезда: «Ой, запирали! Бывает, и нарочно, чтоб свадьба не выехала» (Корково); см. также: «Едут за невестой — пива лагушку [кадку] везут и вино, потому что дорогу закрывают: пока не напоишь...» (Вторая Леденгская); «Сваты жениху загоразивали, пересекали дорогу, сани ставили. Невеста и жених пива дадут — разгородят» (Первая Грязучая); *разрубать дорогу* — символически расчищать дорогу сватам в Великий четверг, сопровождая свои действия заговором: «Не снег рублю, не землю рублю, / Огороды рублю, сватам дорогу расчищаю. / Ехали бы сваты, женихи богаты. / Едьте, идите, валом валите. / Не глядите ни на хуленье, ни на деленье. Аминь» (Шайменский).

Участники свадебного поезда именуются *поезжанами*: «Поезжана приезжают — у них сват, сватья, тысяцкий, дружка, крёстной» (Шумково); быть участником свадебного поезда, ездить вместе с женихом за невестой в первый день свадьбы — *в поезде быть*: «У Вальки, у Зины в поезде была... У чётырём в поезде была. Когда за невестой поедут — мы и ездим» (Шайменский). Считалось, что невеста, присоединявшаяся к поезжанам в последнюю

ОЛЬГА МАРАТОВНА ГАРЕЕВА, студентка 3-го курса Уральского гос. ун-та им. А.М. Горького (Екатеринбург); ЛЮБОВЬ АЛЕКСАНДРОВНА ФЕОКТИСТОВА, канд. филол. наук; Уральский гос. ун-т им. А.М. Горького (Екатеринбург).

очередь, в составе свадебного поезда должна быть «четной» — *на чету быть*, т.е. число поезжан вместе с невестой должно быть четным: «За ей [невестой] за четной едут или нет? Мы ее восьмью привезли али десятую. Мы поехали, нас девять, за невестой, за десятой» (Вторая Леденгская); *противоп. на лишу быть*: «Одиннадцать поезжан едет, чтоб невеста была на чету, а не на лишу, то есть четной, а не лишней» (Шумково). Указанное предписание находит объяснение в семантике парности (а следовательно, и четных чисел), которая доминирует в свадебном дискурсе и которая здесь оценивается положительно¹. С.М. Толстая отмечает частотность употребления производных слав. *lix- в значении 'нечет, нечетное число' именно в составе формулы «чет или нечет», однако положительно оценивается, как правило, нечетное число (предметов, лиц, действий), в том числе и применительно к свадьбе².

Связанные с нечетным числом представления об удаче, счастье, благополучии приводят к переосмыслению символики «четной» невесты и возможности использовать данную символику во вредоносной магии. Для того чтобы расстроить свадьбу, следовало подложить в сани невесты девять горошин с приговором: *Девять горошин, десятая невеста — лошади ни с места* (Леденгск).

Еще один распространенный сюжет с участием невесты — ее вероятная подмена до венчания (или регистрации гражданского брака), обнаруживавшаяся на свадебном пиру, когда было принято *вскрывать* (или *открывать*) невесту, т.е. поднимать с ее лица платок или фату, перед тем как посадить за стол; ср. *закрывать* (*закрывать*) *невесту*: «Раньше закрывали невесту, а потом откроют совсем другую» (Павино); «Девку закроют и причитают: "Отдают тебя молодую / На чужу сторону..."» (Малый Завраг). Обычай подменять невесту — а такую подменную, или подложную, невесту на исследуемой территории именуют *подневестица* или *суневестица* — объясняется, очевидно, невозможностью иным способом выдать замуж непривлекательную для потенциальных женихов сестру просватанной девушки («настоящей» невесты): «Есть две сестры в дому: одна хорошая, а вторая — непроварок³. Жених будет свататься: хорошую покажут, а этого непроварка подсутнут на свадьбе» (Шубот); «Родители иногда подставляли другую дочь, а не

ту, которую хотел взять жених. Сваты между собой договариваются о подмене невесты. Родители невесты плату дают отцу жениха, а парень, жених, ничего не знает» (Петропавловское). Обозначение подложной невесты термином *подневестица* указывает на «способ действия» — в контекстах *под-сунуть*, *под-ставить*, см. также *под-менить*, тогда как термин *суневестица*, с архаичным префиксом *су-*, определяет статус — ненастоящая невеста, подобная ей.

Обряд венчания, наделяя *суневестицу* супружескими правами, узаконивал совершенный обман (что и побуждало родственников прибегать к такому сомнительному с этической точки зрения способу выдать девушку замуж). Молодой муж должен был осознавать брачные обязательства по отношению к *суневестице*: *Жена не лапоть, с ноги не сбросишь*. См. в речи информантов: «Вскрывают — а она иной раз другая, не та, что он высватал. <...> А живут потом. Из-под венца привезли — жена не лапоть, с ноги не сбросишь» (Доброумово). Однако после свадьбы участь подменной невесты была незавидной: «А какая жизнь девке? Всё будет ходить битая-убитая, "карманница"⁴, "подкидыш" назовут. Будет жить избитая, изруганная, каждый день в слезах» (Панково).

Есть свидетельства и о подмене невесты в ритуальной игре: «Невесту от жениха прятали: перед женихом сажали несколько наряженных невест (иногда парень нарядится), которую выберет невесту, откроет — а там кто-то другой. Потом жених берет бутылку и идет выкупать невесту. Гостям-то смешно, а жених нервничает» (Петропавловское).

О «честности» невесты допытываются у жениха, прибегая к эвфемизму: *Лед ломал или снег* (вариант: *грязь*) *поттал?* или *Лед ломал или бродом шел?* Эвфемизации, разумеется, подвергаются и действия молодых в первую брачную ночь — см. устойчивое выражение *семерики плести* (*сплести*): «Молодые пойдут спать — семерики плетут. Семь раз он с ней делает» (Березовка). Семериками в местных говорах называют лапти, плетенные из семи полосок лыка (ср., например, *пятерики* — из пяти); плетение лаптей само по себе имеет брачную (эротическую) символику — благодаря характеру действий и форме этого вида обуви⁵. Число «семь» во фразеологизме *семерики плести* является скорее показателем многократности сексуальных действий, нежели

точным указанием их количества, как это полагают информанты: «Свадьба прошла, молодые ушли на подклет. Потом мужики интересуются: "Ну что, Ванька, семерики-те сплёл — нет?" Семь раз сделал молодницу за одну ночь» (Старое Коточижное).

Среди обозначений других участников свадебного обряда (не столь широко распространенных, как, к примеру, перечисленные выше *поезжана*) отмечаются лексемы *вытница* и *привету́ха*, обозначающие женщину, приглашенную *привывать* (причитать вместе с невестой) на свадьбе или на девичнике: «Чуется да слышится / Да под окошком колотится...» (Первая Грязучая). Довольно разнообразны многократно зафиксированные наименования гостей свадебного пира. Основной критерий разграничения гостей, который определяет форму обращения с ними (размещение или неразмещение за столом, вид угощения), — наличие или отсутствие специального приглашения (человек, наделенный полномочиями созывать гостей на свадьбу, назывался *зватый*). Собственно лексема *гость* относится только к званным гостям, для обозначения незваных используется слово *сыч*, функционирующее в составе устойчивых сочетаний: *ходить* (*сходить*) *в сычи*: «Сейчас жених с невестой едут — перегораживают, а раньше не перегораживали — просто в сычи сходят» (Доброумово), *пойти в сычи*; см. также *сыч прилетел*, в котором «оживляется» образность этой номинации незваного гостя. Другой пример метаязыковой рефлексии обнаруживаем в следующем контексте: «Сычи звали; как, говорят, сыч — потка [т.е. птица] есть. Эти, из деревни которые ходят, всю деревню ведь не соберёшь, родственников большинство зовут». Сочетаемость термина *сыч* с глаголами хождения приводит к образованию от него слова *посычить*, имеющего то же значение, что и приведенные глагольно-именные конструкции.

Оппозиция *званный* — *незванный гость* находит отражение в их размещении на свадебном пиру в доме жениха: званные гости как наиболее почетные сидят за столом в *су́тках*, или *су́тном углу* (т.е. в красном углу, метонимически — комнате в доме, предназначенная для приема гостей, зал(а), гостиная⁶), отсюда номинация — *су́тные гости*; незванные остаются в прихожей — *ку́ти*, поэтому их называли *ку́тные гости*.

См. свидетельства информантов: «В сутный угол, говорили, садись, а не в куть. В куть сажали, когда на свадьбу не позвали, а на жениха и невесту хотели посмотреть» (Большая Медведица); «Сутных гостей сажают по лавке в сутки, они хорошие. А кутные гости — худые, те в прихожей» (Доровица); «Сутные гости — это самые почетные гости» (Панково); ср. также: «Богачей в сутки сажали, а бедных в куть» (Павино).

Сычам, кутным гостям — односельчанам, пришедшим на свадьбу из любопытства, — обязательно подавали пиво (что для некоторых, главным образом мужчин, становилось самоцелью посещения свадебного пира): «Сычи в куть заходили, у порога оставались. Их уже в последний момент садили за стол на свадьбе. Если плохо напоишь их, они подтопок могут разобрать» (Шайменский); «Сычи, они в куте, тамо скамейка, всё. <...> Хозяин угощает их пивом, а может, и самогоночки принесет. <...> И женщины ходили, но больше мужики ходили, сычи-те. Не выгоняли — напой, дак он сам уйдет» (Старое Коточижное); «Сычам пиво подают. Они пить в баню идут. Обязательно пива дождут. Некоторые в сычи за пивом ходили. А пиво дадут — гарантия, что они уйдут. На второй день в сычи не ходили — нехорошо» (Березовка). Для выпроваживания *сычей*, засидевшихся на пиру, было принято кидать им через стол полотенце со словами: *А вы, сычи, бесстыжие глазнич, утирайтесь и домой убирайтесь!* (Березовка). Данное *сычам* определение *глазнич* фиксируется только в составе приведенной вербальной формулы, однако смысл его понятен: те, кто «глазеют» на жениха и невесту, на подарки и пр.

Для обозначения незваных гостей на свадьбе используется и слово *захребетник*, называющее того, кто явился за компанию с другими, «законными» участниками пиршества (не только свадебного: угощение может быть вознаграждением за работу), как правило своими родственниками: «Захребетники приходили на свадьбу. Дальняя родня. Их не приглашали, но они пришли» (Петропавловское); «Приходят некоторые захребетники — не сычи, захребетники. После пришоу уж захребетник, пива не осталось ли у хозяина. Гости все разошлись — захребетник от пришоу» (Старое Коточижное). Значение слова уточняют следующие контексты-иллюстрации: «Они ставят

на стол-то — пиво ли, водка, — а он не работал, но "свой человек", дак и захребетник» (Доброумово); «Человека позовут на угощение. Он берёт из семьи захребетника» (Старое Коточижное). Аналогично устойчивому выражению *пойти в сычи* употребляется также выражение *пойти в захребетники*: «Погуляли-погуляли. Там еще, может, осталось у хозяина, а хозяин не угошат. Вот хочешь сходить, и говорят: "Пойдёмте в захребетники"» (Панково).

С темой гощения (и угощения) связаны обозначения пиршества, устраиваемого на второй или один из последующих дней свадьбы (как правило, в доме родителей невесты): *хлибины* (также *хлибина* (-о), *хлёбно*, от *хлеба*ть; иногда так называется и свадебный пир), *перепивки* и *перепойки* (*перепой*, *перепой*), а также *перегостки*: «Иногда на перепойки приезжали. Это значит, у жениха погуляют да по новой к невесте едут. Это на день на следующий. Вроде плохо попили, так перепойте» (Медведица) — в данном контексте любопытно значение приставки: повторно, заново, иначе совершить действие; «Раньше-то по нидили гуляли. Сперва от невесты, потом от жениха на перепой издят взад-вперед» (Большая Березовка). Следует заметить, что только к свадебной терминологии относятся *хлибины*, остальные лексемы употребительны и по отношению к другим обрядам семейного цикла: «Хлебно как перепойка. Матка-то не была у жениха с невестой, вот и едут на перепойки» (Бурковщина); «Раньше рекрута тоже издили с позвонком. Сварят пиво, издят, перепиваются. Сегодня в этой деревне, завтра в другую издят» (Старое Коточижное); «Перегостки, перепивки, перепой — у нас попили, потом у вас» (Березовка).

Похороны

В местных говорах для обозначения обряда погребения используется глагол *хоронять*⁷. Особого внимания заслуживают названия действий, которыми пытались символически откупиться от покойника, — *дать (отдавать) пай*. В гроб покойнику под правый бок (правую руку) клали *пай* или *наделок* — чаще всего хлеб или мелкие деньги, шерсть (упоминаются также хлеб и соль, зерна, вареное яйцо, «пирожок»), произнося при этом одну из следующих формул (допустимы вариации): *Вот тебе пай — мы к тебе придем, а ты к нам не ходи!* (Шайменский); *Вот тебе пай — у нас не забирай!* (Добро-

умово). Ср. также: «Вот тебе рубль денег — и весь твой наделок. Дадут наделок — из дома убили не будет» (Шайменский); «На тебе твою долю, и не знай больше этого дома» (Старое Коточижное). Однако вопрос, ко всем ли покойникам применялся описанный ритуал, нуждается в уточнении, ср.: «Если глава семьи умер, обязательно ему наделок положат — денег или хлеб: "Умер — нечего, не ходи, не проси. Дороги тебе нет сюда"» (Шумково).

Другой ритуал с той же целью — оградить себя от «посещений» умершего — совершался после похорон: «Штёб не ходил, возьми топор — и все места, где он [покойник] лежал, куда его несли, протяпай топором. Говори: "Остыл — и на постыл". Тяпать надо крестом» (Доровица). Формула *Остыл — и на постыл* представляет собой каламбур, в котором форма глагола единственного числа прошедшего времени подается как существительное в составе предложноподпадежной конструкции с «отгонной» семантикой. Еще одна формула — *Я пошел (пошла) домой, ты оставайся за рекой!* (Березовка) — прямо указывает на локус загробного мира и отсылает к известной в мифологии всех славян функции реки как границы между жизнью и смертью⁸.

Элементы поминального обряда (ритуальные предметы, предписания и запреты), поверья, с ними связанные, обозначаются следующими лексемами и устойчивыми выражениями.

Время: *годовая* 'поминки по усопшему спустя год после его смерти': «На девятый день поминают, на сороковой, на годовую» (Медведица); поминальные дни годового цикла: *Радовница*, *Поминальная* (*Поминовальная*) *суббота* 'суббота за сорок дней перед Троицей, в которую поминали усопших', *Дмитрев день*: «На году три раза поминают. Во вторник Радовница бывает, после Паски во вторник. Поминальная суббота весной, она бывает до Троицы за сорок дней. Осенью поминают до октябрьских. Зовется Дмитрев день, до его поминают в последнюю субботу» (Павино), — а также *Троицкая суббота*: «Перед Троицей суббота — обязательно поминают, Троицкая суббота. До того надо баню стопить да пол помыть. А то, говорят, глаза замоешь покойникам» (Медведица).

Запреты мыться в бане и мыть пол в поминальный день (здесь — в субботу перед Троицей) или в вос-

кресенье — под угрозой *замыть глаза покойникам* (ср. костром. *замыть* 'за-лить') — находятся в одном ряду с запретом стирать белье в «святой» день, нарушение которого также считалось грехом: «Первый грех — в воскресенье стирать да баню топить. Когда моешься или стираешь, а потом воду эту выливаешь, родственники твои на том свете эту воду пьют» (Павино). Однако мыться в бане все же менее тяжкий грех, чем стирать белье: «В воскресенье быньку-то истопить — это лучше, чем белье стирать» (Березовка). Стирка белья в воскресенье — «из грехов грех»; рассказы информантов отсылают к апокрифу, в котором она рассматривается как грех более тяжкий, чем убийство младенца, как грех «непрощенный», учитывая возможность избежать его совершения, а также неосознанность данного действия как греховного, которая делает вероятным его многократное повторение¹⁰.

Из ритуальных предметов прежде всего следует указать *поминок* (или *поминка*) 'предмет, вещь в знак памяти об умершем' (в СРНГ только «костром.»¹¹). Иллюстративные контексты обнаруживают различия в традиции дарения и его мотивацию. См.: «На сороковой день дают поминки — платочки, платье, а кто и шубу дает, и шифонер. Кому какой поминок» (Березовка); «Сорок поминков за сорок дней раздать надо. Платочек ли, полотенце, что носить не будешь» (Вторая Леденгская); «Чтобы скалка перетянула, за тридцать девять дней нужно поминать хорошим, сорок поминков сорока человеком раздать нужно» (Вторая Леденгская); «До сорока дней там судят-рассуждают, грешники пойдут налево, а праведники направо. Здесь говорят, не надо раздавать поминки до сорока дней. А как не надо-то? <...> Надо раздать: ты подашь — его поминать будут, а не раздашь — так ему может как баллов не хватить. А поминать будут — в рай может угодить. Он, может, не много грехов-от, а нет поминки, могот в ад попасть» (Березовка).

Слово *поминок* употребляется также для обозначения еды, которой поминают умершего на кладбище: «Первый поминок — яичко, второй — мед, третий — хлеб. <...> Самый хороший поминок — птички помянут. Они же Божьи птички. По ту сторону креста посыпают пшена, риса. Надо не на могилку, а за крест, а то плохо, если они на могилке долбят» (Вторая Леденгская). Иначе — *поминование*

(единичная фиксация): «На кладбище поминовение несешь. Носишь всё. Мясо не носишь» (Шайменский).

В качестве поминальной пищи употреблялась также (*каша*-)*повалиха* 'каша из ржаной или овсяной муки, запаренной кипятком и запеченной на сковородке, как правило с добавлением сметаны; употреблялась как поминальное блюдо'¹² и *кутья*, которую на исследуемой территории готовили из пшеницы и носили на кладбище в туесе — *кутейнице*, или *кутейничке*.

Ритуальные действия также относятся к пищевой сфере: *кормить завтраком* 'устроить поминки на могиле умершего на следующее после похорон утро': «А назавтра утром ходят на кладбище, кормят завтраком. Собираются, ложат закуски, ложат выпивки. Опять на могилке расстилают, помянут и домой идут. Это только родственники делают» (Медведица). С представлениями о «заочном участии» в поминках самого покойного (его души) связано устойчивое выражение *душа выпила*: «Душа выпила, говорят, у кого вино высохло, а кого и завезёт, захочется выпить — выпьют сами, а скажут, что душа выпила» (Вторая Леденгская).

Завершая этот краткий обзор лексики семейной обрядности, отметим, что здесь представлен далеко не весь перечень собранных языковых фактов. Однако и приведенный языковой материал может служить еще одной иллюстрацией значимости лексики обрядовой сферы для реконструкции культурных древностей и необходимости ее тщательной фиксации и системного описания с позиций комплексного этнолингвистического подхода.

Примечания

¹ Толстая С.М. Оппозиция «чет—нечет» в славянской народной традиции // Лотмановский сборник. 3. М., 2004. С. 562—570; Она же. Третий лишний // Славянские языки: аспекты исследования. Минск, 2009. С. 221—229.

² Толстая С.М. Третий лишний... Ср. приводимые автором сербохорватские данные: «Број сватова нема никад бити на так, но вазда на лик (Число сватов никогда не должно быть четным, а всегда нечетным); Пустосватићи <...> свагда су на лиху, држећи да је лих сређији него так» (Гости на свадьбе всегда в нечетном числе, которое считается более счастливым, чем четное).

³ Характеристика подложной невесты как «непроварка» или еще как «недоварка» применима не только по отношению к ней — это может быть и глупый человек:

«Непроварок — дурачок <...> не то в голове, немножко не хватает» (Вторая Леденгская), неловкий, неуклюжий: «Он ни то ни сё, как недоварок» (Шайменский) или слабый, болезненный «Непроварок, недопека — слабенький, не сварился еще» (Березовка).

⁴ Жен. к *карманник* 'карманный вор' (Большой академический словарь русского языка / Гл. ред. А.С. Герд. М., СПб., 2007. Т. 7. С. 670).

⁵ Подробнее о брачно-эротической символике обувания (не только в лапти) см.: Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 259—260; Тихомирова А.В. Лапоть в русской языковой традиции // ЖС (в печати).

⁶ См. контекст: «Зала говорили "в сутках", кухня — "середь", а прихожая — "в куте"» (Леденгск).

⁷ Его литературный эквивалент *хоронить* на данной территории употребляется также в значении 'хранить, держать в каком-н. месте, положив для сохранности': «Где газета? Я ее тут хоронил» (Леденгск).

⁸ См., в частности: Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 417; Słownik stereotypów i symboli ludowych. Lublin, 1999. Т. 1. Cz. 2. S. 329; Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 52—53; Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005. С. 290, 921.

⁹ В Словаре русских народных говоров (М.; Л., 1965—. Вып. 1—; далее — СРНГ) приводится как безличн. глагол с дефиницией 'залило, испортило что-либо проливным дождем': «В овраге-то плохая трава: всю замыло. Буйск. Костром. 1897» (Вып. 10. С. 269).

¹⁰ См., например: «Шел Христос с двенадцатью учениками. Смотрят: девка родила ребенка и топит его. Ученики спросили: "Чем ее наградить?" Христос ответил: "Прощеньем". А тут баба белье стирает [в воскресенье], но ей не прощается, потому что та топит да кается, а она стирает и не бает» (Шумково); «В воскресенье тетя постирала и пошла белье полоскать, а вторая нагуляла ребеночка <...> и пошла его на речку топить. Идет Иисус Христос, видит которую белье полощет, он ничего ей не сказал, а второй сказал: "Бог на помощь" — это которой ребеночка-то топила» (Березовка).

¹¹ СРНГ. Вып. 29. С. 215.

¹² Согласно СРНГ (Вып. 27. С. 219), диалектизм широко распространен, но о его обрядовой функции в этом источнике не упоминается.

ПУТЬ ИЗ ВАРЯГ В ГРЕКИ, ИЛИ ОДИССЕЯ АРХЕОЛОГА

(К ЮБИЛЕЮ ВЛАДИМИРА ЯКОВЛЕВИЧА ПЕТРУХИНА)

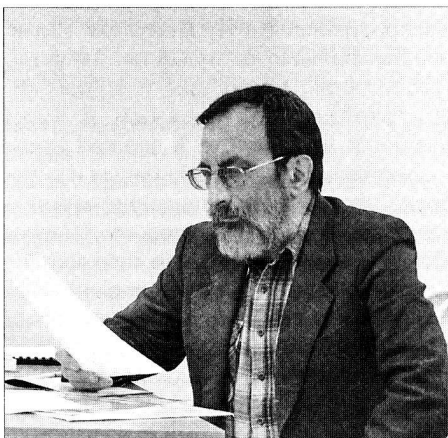
По звездам Млечного Пути
Легла моя дорога.
По звездам Млечного Пути
Драккар в морях летит...
...Там, на земле чужих богов
Нам Один не поможет,
И Тор меня не защитит,
И Фрейя спрячет лик.
Лишь только старый добрый меч
Да щит из бычьей кожи
Отважных викингов хранит
От сотен вражьих пик.

Строки любимой песни московских, питерских, крымских и многих-многих археологов относятся и к нашему сегодняшнему юбиляру, посвятившему себя изучению славянских, варяжских, византийских, хазарских и прочих древностей, ни разу не свернувшему с избранного однажды пути и своими исследованиями доказавшему, что археология, мифология, история, книжность и фольклор могут «дружить» на просторах научных изысканий.

Владимиру Яковлевичу Петрухину, известному историку и археологу, признанному специалисту в области изучения мифов народов мира, автору и члену редколлегии нашего журнала, — 60. Бывает так, что судьба ученого дает ему счастливую возможность соединить в своих научных изысканиях сразу несколько направлений, ведущих при этом к единой цели. Такой случай выпал и Владимиру Яковлевичу.

Свой путь в археологию он избрал еще в школьные годы, когда занимался в клубе юных археологов при Музее истории и реконструкции Москвы. В 1960-е гг. клубом руководил знаменитый сегодня организатор масштабных исследований средневековой Москвы А.Г. Векслер. Многие москвичи, стремившиеся стать археологами, прошли школу Векслера и вспоминают его кружок с ностальгической благодарностью.

На историческом факультете МГУ Владимир Яковлевич сразу же выбрал своей специализацией археологию. Под руководством Д.А. Авдусина, одного из ведущих специалистов по изучению восточнославянских средневековых древностей, В.Я. Петрухин в 1969—1975 гг. работает на раскопках в Смоленске и на крупнейшем курганном могильнике древнерусских дружинников Гнёздове. Так темой исследования В.Я. становится погребальный культ и его памятники, расположенные на трансконтинентальном пути «из варяг в греки», соединявшем в раннем Средневековье не только страны и города, но и культурные традиции. Опираясь на материалы Гнёздовского и других «дружинных» могильников Древней Руси, в 1975 г. В.Я. защищает кандидатскую диссертацию «Погребальный культ средневековой Скандинавии». И в этой работе археолог впервые проявляет себя и как исследователь эпической традиции, проецируя реалии погребального обряда на область скандинавской мифологии. Мифологическая



тема (отражение языческих воззрений славян в русском летописании, формирование легенды о древнерусской государственности и власти, фольклорные мотивы в памятниках древнерусской и византийской книжности) становится значимой и в докторской диссертации В.Я. Петрухина «Проблемы этнокультурной истории славян и Руси в IX—XI вв.» (1994), изданной впоследствии в виде монографии¹.

От древностей материальных к древностям духовным В.Я. в полном объеме переходит в годы работы научным редактором редакции археологии и этнографии издательства «Советская энциклопедия». В 1975—1991 гг. он принимает участие в издании энциклопедий «Народы мира», «Мифы народов мира», «Мифологический словарь», являясь автором целого ряда статей и куратором разделов, посвященных индоевропейской, славянской, балтийской, иранской, финно-угорской мифологическим традициям. В дальнейшем В.Я. Петрухин был приглашен акад. Н.И. Толстым для участия в подготовке этнолингвистического словаря «Славянские древности» (первый том вышел в 1995 г., а завершающий пятый готовится к публикации). За годы работы в команде «Славянских древностей» В.Я. публикует фундаментальные исследования, затрагивающие проблемы изучения древнерусского пантеона, славянского язычества и двоеверия, отражение книжного средневекового наследия в славянском фольклоре, происхождение и развитие отдельных мифологических мотивов. С 1994 г. являясь бессменным членом редколлегии и автором «Живой старины», В.Я. неоднократно представлял на страницах журнала статьи, посвященные библейским мотивам в фольклоре славян, славяно-скандинавским археологическим древностям, «мифам», связанным со славянским язычеством, и др.²

Мифологические штудии юбиляра были представлены читательской аудитории и в ряде популярных монографий. В 1996 г. в серии «Всемирная иллюстрированная история» вышла книжка «Славяне», многократно переизданная. В 2001 г. В.Я. Петрухин публикует книгу «Мифы древней Скандинавии»; в 2003 — «Мифы финно-угров», в 2005 — «Мифы о сотворении мира». В 2005—2006 гг. в се-

рии «Университетская библиотека» выходят небольшие книжки, основанные на курсах, читаемых им в РГГУ — «Древняя Русь. IX в. — 1263 г.» и «Крещение Руси: от язычества к христианству», а в 2008 г. — «Древняя Русь», предназначенная для старших школьников. В начале 2010 г. вышла в свет еще одна книга — «Загробный мир. Мифы разных народов». Склонность Владимира Яковлевича к научно-популярному жанру никак не может быть поставлена ему в упрек — когда книги такого профиля пишет автор, искушенный как в области специальных научных изысканий, так и в области подготовки научно-справочных изданий, — это большая удача для читателей.

Ну а что касается «академической науки», то специалисты-медиевисты, этнографы и филологи-слависты признательны В.Я. за его фундаментальные исследования «Очерки истории народов России в древности и раннем Средневековье» (1998, в соавторстве с Д.С. Раевским; 2-е изд. — 2004), «Древняя Русь. Народ. Князь. Религия» (2000), «Еврейский миф в славянской культуре» (2008, в соавторстве с О.В. Беловой) и «Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии» (2008, в соавторстве с О.В. Беловой).

Область интересов В.Я. не ограничивается изучением мифа в контексте культуры, вопросами мифологизации истории и фольклоризации образов исторических персонажей. Как ученый-медиевист В.Я. много внимания уделяет популяризации средневекового славянского книжного наследия славян, межкультурным связям Древней Руси, Византии и Скандинавии, проблемам славянского язычества, двоеверия и религии восточных славян, памятникам средневековой апокрифической книжности. Так, благодаря инициативе В.Я. и его коллег в последние годы были переизданы ставшие библиографической редкостью, но постоянно востребованные специалистами-славистами труды Е.В. Аничкова, Н.М. Гальковского, И.Я. Порфирьева, В.И. Мансикки.

Коллеги и друзья Владимира Яковлевича, а также редколлегия и редакция «Живой старины» поздравляют его с днем рождения! Желаем новых находок на ниве археологических и исторических древностей, новых книг, экспедиций и увлеченных учеников.

Примечания

¹ Избранную библиографию работ В.Я. Петрухина см.: Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2008. С. 134—157.

² См.: ЖС. 1994. № 1. С. 55—57; 1995. № 3. С. 48—49; 1996. № 3. С. 33—36; 1997. № 1. С. 8—9; 2001. № 1. С. 55—54; 2001. № 2. С. 59—60; 2004. № 3. С. 23—24.

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва);
А.В. ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук;
Ин-т археологии РАН (Москва)

ПУДОЖСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ КАРЕЛЬСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

В течение двух полевых сезонов (июль 2008 и 2009 гг.) студенческие фольклорные экспедиции Карельской государственной педагогической академии (КГПА) проходили на территории Пудожского района. В экспедициях участвовали преподаватели и студенты историко-филологического факультета, а также сотрудники Водлозерского национального парка.

Раньше Водлозерье было густонаселенным краем, и многочисленные деревни, расположенные по берегам озера и на островах, были объединены социально-экономическими и культурными связями. Но к концу 1970-х гг. вследствие политики укрупнения деревень все водлозерские деревни запустели, а большинство жителей переехали в д. Куганаволок. На сегодняшний день эта деревня, расположенная на озерном мысу, представляет собой небольшое изолированное поселение. Промышленных и сельскохозяйственных предприятий на территории Куганаволока давно нет. Кроме работы в бюджетной сфере, жители Куганаволока занимаются либо туристическим бизнесом, либо рыбной ловлей, либо выживают за счет ведения натурального хозяйства. Население деревни составляют преимущественно люди среднего и пожилого возраста, и лишь летом здесь можно увидеть достаточно большое количество детей и молодежи, приехавших погостить.

Удаленность от центров, труднодоступность территории и замкнутость жизни водлозеров оказались теми факторами, которые способствовали сохранению традиционной культуры Водлозерья. Не зря этот край всегда привлекал внимание исследователей. Целью наших экспедиций было определить состояние фольклорной традиции в Куганаволоке на данный момент, выявить сохранность отдельных ее элементов и наметить перспективы дальнейшего изучения региона. Работа проводилась с ориентацией на программы-вопросники, составленные сотрудниками фольклорной лаборатории РГГУ под руководством А.Б. Мороза.

Наиболее богатым и разнообразным оказался материал по народной демонологии, родинной и похоронной обрядности. Интересными были рассказы водлозеров о местной топонимике и прозвищном фольклоре.

Распространены в Куганаволоке малые жанры фольклора: приметы, запреты, предписания, пословицы и поговорки. Достаточно продуктивным жанром являются частушки, а в детской среде — считалки, молчанки, прозвища и анекдоты. Заговорная традиция приоткрылась нам только во время второго приезда. По-видимому, постепенно исчезают из народной памяти тексты, связанные со свадебной и календарной обрядностью: по этим темам нам практически ничего не удалось записать. Как известно, на Русском Севере часто записывались материалы по народному православию, однако в Куганаволоке нами были зафиксированы лишь отдельные тексты, характеризующие народную эсхатологию и представление о Божьей каре за осквернение святых мест. То же можно сказать о промысловом фольклоре: хотя рыбный промысел как в прошлом, так и сейчас составляет основу хозяйства водлозеров, материалов по этой теме собрано крайне мало. В ходе экспедиций удалось записать интересный вариант водлозерской кадрили, а также новые, ранее не фиксировавшиеся собирателями материалы по заветным островам и деревьям Водлозерья.

Для участников экспедиций были организованы обзорная экскурсия по Водлозеру с посещением деревень Варишпельда, Канзанаволок, Коскосалма, а также посещение этнографического музея в Куганаволоке и выставки, посвященной шитью лодок-водлозерок, в д. Канзанаволок. В поездках состоялись встречи с жителями деревень. В ходе экскурсии участники экспедиций соприкоснулись с заветной традицией Водлозерья — побывали в старинных часовнях, где сохраняется большое количество приношений-заветов, меднолитые складни, распятия и иконы; увидели разнообразные по форме и назначению заветные деревья — промысловые, сельскохозяйственные, кладбищенские, дорожные; побывали у последнего сохранившегося на Водлозере дерева-часовни в районе Варишпельды, а также увидели заветные острова северного Водлозерья — Курьостров, Киньгостров, Валгостров.

Материалы, собранные в ходе экспедиций, переданы в фольклорную лабораторию КГПА. В настоящее время продолжается расшифровка записанного материала и пополняется компьютерная база данных. Собранные материалы

составят отдельную коллекцию банка данных фольклорной лаборатории. Кроме того, планируется использование собранных материалов в геоинформационной системе Водлозерского парка.

Участники экспедиций выражают искреннюю благодарность всем своим информантам и сотрудникам Водлозерского национального парка за помощь и поддержку в работе.

Прозвищный фольклор

1. А вот, по названиям вот. Вот, допустим, у нас на Водлозере у каждой, у каждой деревни, у каждой, у жителей каждой деревни была своя узывка. Ну, как бы, грубо сказать, обзывка, а называлась узывка. <...> Чем занимались, допустим, может быть, там «катанёжники» — катали валенки. И у каждой деревни. Вот я вам могу даже, ну, так выступлю перед вами. Такая есть кадрили. Одна, в кадрили одна фигура такая в кадрили. И вот она, слова у нее такие, как назывались жители раньше по деревням [все смеются]. Выступает народная артистка... [Исполняет песню на мотив кадрили:]

Я бежала по поженке
Да прибежала ко часовенке,
Да на часовенке два голубя сидит,
Да один голубь часы говорит,
Да другой голубь приговаривает:
Пильмосозёрушка — картёжники,
Да Загорянушка — немьтики,
Да Гольянишки не умеют торговать,
Да только знают нашу репу воровать.
Лузанятушка — ка... киланчики,
Калакундёна — калаканчики,
Да Варишпёла — кошели, кошели,
Да Коскосалма — черныши, черныши,
Канзанаволочана — безбожники,
Да Пелгостровушка — верёвочкиники,
Да Рагунова — катанёжники,
А Путилова — голзуны, голзуны,
А Половина — шелгачи, шелгачи,
А Чуальчана — лапальча, лапальча,
Великострова — непытаюшки,
Охтомострова — бесенятушки,
А Маткалахтяна — монахи,
Однозубые рубахи.
Я бежала по поженке
Да прибежала ко часовенке,
Да на часовенке два голубя сидит,
Да один голубь часы говорит,
Да другой голубь приговаривает:
Узывались, узывались,
Да в Куганаволок собрались,
Да в Куганаволок собрались,
Да водлозерами назвались.

Но не все, не все вот эти узывки, потому что то, что, допустим, бабушки там

вспомнили, как бы на листочке написали. [А «голзуны» — кто такие?] «Голзуны»... Ну, вот это «голзуны», Путилово — «голзуны», где вот мои родители жили. Ну, вот, и... Ну, предпо... Как бы версии разные. Допустим, Настасья Ивановна, вот как-то мы с ней разговаривали, она говорит: «Ой, дак я с твоим отцом-то разговаривала, дак вот спросила, что чё "голзуны"? Он говорит: "Ай, да отец мой там на лодке ездил туда-сюда, а жена ему говорила: "Чё ты гóлзашь там?"» [все смеются]. Означает, это значит «скользишь». «Скользишь» называли «гóлзать». И еще и в печке вот задвигка. Есть там у вас? [Угу]. Вот! Называется



Заветная часовня Дмитрия Солунского (конец XVIII — первая половина XIX в.) в д. Коскосалма

голзун. Голзун. Это голзает туда-сюда <...> «Голзуны» еще... Путилово... получается, что с Путилово по наволоку вот так грузы таскали на волокушах. А волокуши — это сани такие. Они как бы не сани, а просто вот два таких полоза, и волочили. Ну и от этого волокуши. И эти грузы волочили вот по наволоку через Тикскую гору, путь очень далекий, и, может быть, вот оттого, что они гóлзали туда-сюда, и «голзуны». А такой случай. Значит, у меня Степка приходит домой с футбола опять же и говорит: «Мама, а Вовку-то Лёвина сегодня, ой, как же его называли-то — ухват или как-то...» Я говорю: «Чё, голзун?» Он: «Ну голзун!» Я говорю: «Дак ты-то тоже голзун». Он говорит: «А чё я?» — «Дак Лёвин тоже, у тебя мама-то Лёвина была!» Он: «Нет, я Белкин!» Типа: «Голзун?» — «Не голзун». Я говорю: «Ой, да ладно, мы гордимся, что мы голзуны» [все смеются].

Так что вот. «Катанёжники» дак ката... ну, катанцы... [Нет, а там рядом с Путилово название...] Путилово — голзуны, а Коскосалма, а нет... «Путилово — голзуны, голзуны, Половина — шелгачи». [Шелгачи — что это?] Да, а шелгач, ну вот это, вот это шелгач [показывает музейный экспонат — котомку-мешок, которую носили через плечо, привязывая на палку]. Ну, вот получается, что это делали, да, и на палочке, вот шелгачи. [Таскали что-то?] Да, таскали что-то они, таскали, видимо, тоже, может быть. Половина — шелгачи. Половина, потому что Половина, получалось, что им

тоже какой-то путь надо было делать. И они, видно, вот продукты таскали, ну, и у всех были какие-то шелгачи. Коскосалма, ой... Вот, подожди, здесь «шелгачи», «коше...», а где-то «кошели». Кто-то, видно, в кошелях... Вот, вот кошель плетеный, это кошель [показывает экспонат — плетеную из бересты котомку, которую носили за плечами]. Кто-то, видно, в кошелях таскал. Их «кошелями»... А Коскосалма — «черныши». Ну, бабушки говорят, что там вот люди вот как... темненькие вот жи.... Ну, видимо, они темные какие-то вот, или по... по волосам... [Брюнеты?] У них темненькие, ну и «чернышами»...

Деревня Гумарнаволоок. Ну вот здесь, наверно, ой, вот в этих словах нет Гумарнаволока. А Гумарнаволоок вот, допустим, у них даже как-то там несколько названий. Я про какое-то... А, я спрашивала у Лукиной тети Ани. Говорю: «Тетя Аня, а почему вас "гужами" звали?» Она говорит: «Ой, не знаю, надо у дёдка спросить». Ну, в общем, они это... [Посоветовались?] Нет, ну, я как раз шла к ним, я говорю: «Дядя Ваня, ты скажи-ка». Он говорит: «Да нет, ты тут чё-то путаешь, не "гужи", нас "калахта" звали». Я говорю: «Дак а чё за калахта-то?» Он говорит: «Дак вот сущик-то сушили [изготавливали сушеную рыбу], и вот эта труха — то, что оставалось, оставляли себе. Хорошее продавали, а вот это труху эту оставляли себе. И вот эта труха называлась калахта». [Кала — рыба по-фински и по-карельски?] Дак и деревня у нас — Калакун... Говорят, приезжие говорят: «Калакунда». Калакунда! <...>

А Пелгострова — «верёвочники» назывались. Отгадайте, почему? Ну, вот не отгадаете. Они дрались любили. Они дрались любили до такой степени, что их связывали верёвками [Ужас какой!] Ну вот и «верёвочники». Дак они до сих пор дерутся, паразиты такие. Видно, такая у них... [Оправдывают! Порода такая, да, оправдывают, значит. Не связывают их теперь?] Нет, сейчас уже нет [нрзб.]. Дак там тетя Аня рассказывает, что приехали, ну Пелгострово, ну, в общем, какая-то деревня, к ним в Гумарнаволоок приехала, к празднику приехали. Ну вот, говорит. А у Пономаревых-то мужики-то здоровые таки были, что там все братья такие здоровые, а эти приезжие-то приехали, да и чё-то начали там дрались или что. А Илья, Ильяха-то, говорит, пошел, говорит: «Что за дела-то? Разве так дерутся?» С остоговья, говорит, батога взял да, говорит, прогнал их. Говорит, те до наволока бежали [все смеются]. Со стога. Остоговье — это место от стога. Стог ставили, да, и там подпирали, и получалось, что то, что внизу, как бы место, чтобы не подтекало вода, туда складывали ветки там, какие-то палки. И оно получалось, что от земли высоко, и туда вода не под... И вот это остоговье называлось. И вот из остоговья, говорит, батога-то вытащил дак и прогнал до наволока (Наталья Алексеевна Белкина, 1966 г.р., урож. д. Путилово; зап. И.И. Добродей, Т.В. Лис в 2008 г.).



Экскурсия по Водлозеру. Единственное сохранившееся на Водлозере дерево-часовня в районе д. Вариштельда. Экскурсию ведет старший научный сотрудник национального парка «Водлозерский» Н.В. Червякова

2. [А вы не слышали прозвищ жителей других деревень? В Гумарнаволоке не прозывали вас никак?] А у нас, а у нас в деревне Гумарнаволоке — «братушки» [Почему «братушки»?] Да, а потому что народ был дружный, да. [А не слышали прозвище «верёвочники»?] Пелгострба. [А почему?] Потому что они все ловили верёвками, невод-то таскали. [То есть они рыбаки хорошие?] Рыбаки, верёвками невода-то таскали тогда, верёвками <...> «Рыкуны» — Колгострба. [А почему?] Да кричат. [А, кричат громко!] Да <...> А, а Чуйя у вас [нрзб.] «лопотан» не написано? [А «лопотан» — это почему?] Ну, болтают много. [Болтуны, да?] Да. «Лопотан», так их называли <...> [А еще «кошели» такие были?]. «Кошели»? Кошели, обожди, кошели... Не Загорье, всяко? Но, Загорье, наверно, «кошели». <...> Или, может быть, Гольницы? [А «кошели» почему?] Раньше кошели носили на плечах для рыбы. [Для рыбы?] Ягоды носили там, там же плетня, это, берёста плетут (Александр Петрович Леонтьев, 1925 г.р., урож. д. Гумарнаволока; зап. С. Белида, И.И. Добродей, Т.В. Лис, В. Швайко в 2008 г.).

3. [А нам сказали, что жителей Куганаволока называют «белогвардейцами», вот потому что во время войны они за белых вроде как были. Правда это?] Нет. [Нет?] Не. «Белогвардейцами» называют, потому что отсюда шли, с севера шли англичане. И многих вот давнишних жителей, но это до меня еще было, завербовали насильно в свою армию, там что-то сделать, куды-то съездить, где какого красного командира убить, где что, вот. Дак поэтому. [Англичане завербовали?] Англичане. Поэтому и стало, что «белогвардейцы». [А кто их так прозывал-то вообще? Вот жители окрестных деревень говорили, что вот вы «белогвардейцы»?] Да все Волдозеро были «белогвардейцы». Все «белогвардейцы». В Пудож приедешь, бывало, дак: «Ох, белогвардейцы приехали!» [А, это пудожане, да? А это обидно было слышать, отвечали на это?] Это уже, ну, как. Раз было — было, ну и что? [То есть спокойно уже так?] Было. Все уже, ничего больше не было. Больше нельзя было ничего. Не влияло на жителей, что «белогвардейцы» (Галина Степановна Леонтьева, 1928 г.р., урож. пос. Шала; зап. И.И. Добродей, Т.В. Лис в 2008 г.).

Заветные часовни, деревья и острова

4. [Может, вы слышали о заветах, что заветы клали?] Да, заветы в часовню, ложили заветы. [А вот обычно в каких случаях это делали?] А это в любых случаях делается. Допустим, если даже вот человек заболел. Вот ты хочешь ему здоровья. Вот ты пошел и положил завет в часовню [А, это как свечку поставить все равно в церкви за здоровье?] Ну, это как свечку, но заветы лучше. Вот человек умер тоже вот как, тоже положил туда в часовню,

положил что-нибудь. [А для чего? Чтобы душе легче?] Да, чтобы душе легче. Заветы разные могут быть. Смотря на какое это ведомство они идут, ложатся в церковь, часовню. [Ну, вот если заболел, что нужно принести?] Всё равно. Без разницы. [На любой случай положить завет?] На любой случай, на любой случай. Даже просто в праздник, это самое, допустим, был праздник вот именно этой часовни в деревне и этой деревни был праздник, и в часовню просто как ... [Это как благодарность, может, Богу?] Как, как в благодарность, да, ну. Как благодарность Богу приносили. [А про острова не слышали заветные? Правда, плохо о них как-то помнят, о заветных островах уже] Были такие острова, но я тоже не помню. [А деревья?] Вот было у нас дерево здесь заветное, дак всё время мы звали её большой сосной. Она стояла прямо как раз у дороги, эта большая сосна. Вот как едешь по дороге, кладбище-то тут проезжаешь. Прямо перед самым кладбищем. Как сюда идти перед кладбищем. Большая сосна. И под этой сосной была закопана это, иконка. Вот. Но сосна упала. Но она, я не знаю, сколько ей лет, она уже старая такая была. И вот почему именно ее назвали заветной, вот этого я не помню. А бабушка рассказывала, что эту сосну нельзя ни пилить, ничего, что там иконка закопана, что какой-то завет здесь [нрзб.] [Это возле кладбища, да? Она, да?] Да, она была возле кладбища (Нина Юрьевна Моисеева, 1962 г.р., урож. д. Куганаволок; зап. И.И. Добродей, Т.В. Лис в 2009 г.).

5. [Вот есть, говорят, острова какие-то заветные на озере, деревья заветные?] [В.Ф.:] Да, заветные. Вот, вот в Бобстилово ведь там остров-то есть, вот это... [Г.Е.:] Заветный, но, но, но. [В.Ф.:] Заветный. [Г.Е.:] Белый, Белый остров. Белый или какой? <...> [В.Ф.:] Белый, наверно, Белый. [Г.Е.:] Белый, Белый остров заветный. [В.Ф.:] Вот заветный. Вот там кто-то пошел рубить туды это дрова и только... тую... Ну, какой-то наш это деревенский мужик. Только туюнул это... [Г.Е.:] Макар, этот, Макар Леонтьев. [В.Ф.:] Леонтьев? [Г.Е.:] Но. [В.Ф.:] Только раз березу стал рубить, первый раз туюнул, и у него топоричко... Отлетело топоричко. [Г.Е.:] Валя, тут, тут, думаю, было, часовенка была. [В.Ф.:] В том острову? [Г.Е.:] Да, в заветном, ой, Кузестров. В Бобстилово Кузестров был вот этот. [В.Ф.:] Кузестров? Там же была деревня! Кузестров! Туда ехать далеко, туды за Маткалахту. [Г.Е.:] Да не [нрзб.] не за Маткалахту. Тут оно рядом тоже. <...> А это там была... ча... часовня там была, и он, он пришел, верно, ворочать начал, или что он там, это дело давно уже было, дак. [А туда вообще можно как бы приезжать, ну, останавливаться на этом острове?] [Г.Е.:] Да а что? Конечно, можно... [В.Ф.:] Ой, нет, нет, не надо. Не надо [Нельзя?] Наверно, этот заветный остров, дак... [И деревья нельзя рубить, да? Ничего трогать там нельзя?] [В.Ф.:] Нет.

Дак я и говорю: вот мужик только туюнул, туюнул, и сразу у него... Топоричко сломалось, и топор пополам. Железо-то это само разлетелось. Первый раз туюнул. [А вот смотрите: вдруг ты едешь, а на озере буря какая-нибудь, а тебе некуда, вот только на этот остров, нельзя там сказать, ну, не знаю: «Господи, благослови, и вот пусти меня»?] [В.Ф.:] Ну, может, так-то и можно. Не знаю. Потому что он заветный, дак... [Но опасно, наверно?] Но. Там дров ведь не рубят, в этом острову, ничего не делают. [Г.Е.:] Да у какого-то человека кладено завет. [В.Ф.:] Завет? [Г.Е.:] Завет кладен ведь [Это он заветный, потому что там кто-то завет положил?] [Г.Е.:] Да, дак как же. Если он бы не кладен у какого-то человека завет, дак туда бы... Завет кладен. Мне Валька тоже это говорила-то, у вас где там под Кёвасалмой остров-то где? Какой этот остров, она называла тоже? [В.Ф.:] Где? [Г.Е.:] Под Кёвасалмой-то там туды. Я не знаю. Вот забыла тоже. [В.Ф.:] Остров? [Г.Е.:] Этот сама, деревня-то была вот на Поге. Ой, забыла что-то. [В.Ф.:] Маткалахта? [Г.Е.:] Ну, от Маткалахты там, говорит, остров был, говорит, там какой-то есть остров. Валька-то еще эта... [В.Ф.:] Валька какая? Ми... Минина? [Г.Е.:] Минина-то говорила, ну... [В.Ф.:] Ну, не знаю. [Г.Е.:] Завет у матери кладен? [В.Ф.:] А я не знаю, у кого кладен. [Г.Е.:] Она говорила, у матери кла... [В.Ф.:] А, может быть [А как это — положить завет? В смысле, вот что делать, не знаете?] [В.Ф.:] А не знаем. [А кто его кладет, этот завет?] [В.Ф.:] Ой, дак, дак это до нас уж тут. [Г.Е.:] До нашей эры. [В.Ф.:] Нашей эры еще не было [Ну, какой-то колдун или обычный человек может так сделать?] [В.Ф.:] Колдун [Колдун кладет завет?] [В.Ф.:] Конечно. [Ну, а часовен таких нет заветных или деревьев?] [Г.Е.:] Да заветное дерево было тут у кладбища, тое пало [нрзб.]. [В.Ф.:] А! Вот это сосна-то стояла? [Г.Е.:] Но. Но. [В.Ф.:] Да она сама же пала, эта сосна. [Г.Е.:] Да я тебе говорю, что она заветна была... Она же... [нрзб.] [В.Ф.:] Она заветна была, эта сосна, такая, вот такая толстыханская, эта сосна. [Г.Е.:] Она сама пала, её никто и не трогал. [В.Ф.:] Она потом сама упала как раз это на доро... ну, она не на саму пала дорожку, а туды вот, вдоль дорожки. [Г.Е.:] Но, но, дак... [В.Ф.:] Упала. Да она тоже заветная, и никто и даже веточки было нельзя с ней это... [Снять?] [В.Ф.:] Сломать. Потому что она была заветная (Валентина Федоровна Данилина, 1932 г.р., урож. д. Большая Пога; Галина Егоровна Болтушкина, 1937 г.р., урож. д. Келкозеро; зап. И.И. Добродей, А. Дудникова, Т.В. Лис, Н.Г. Урванцева, Д. Шаханова в 2009 г.).

Т.В. БАУЭР, старший преподаватель
Карельской гос. пед. академии
(Петрозаводск);

Н.В. ЧЕРВЯКОВА, зав. сектором
культурного наследия НП «Волдозерский»

«ЛОКА МЫ ПОЁМ — МЫ БУДЕМ ЖИТЬ...»

(о песнях казаков-некрасовцев)

Как поют казаки-некрасовцы, я впервые услышала на фестивале «Дмитриев день» в Екатеринбурге в 2007 г. Пели Семён Иванович Милушкин, Евлампий Кирсанович Бандеровский и Василий Захарович Попов. Они пели известную мне «Голымбу», и не просто пели, а водили под нее хором вод-«крыло». Любимая мной «Голымба» оказалась длиннее в два раза, чем я знала. И то поющие не стали допевать до конца, сославшись на то, что «и так достаточно».

Я и мои друзья загорелись узнать, чем же оканчивается «Голымба». С этим вопросом мы подошли к некрасовцам, а через пару минут разговора нам неожиданно гостеприимно предложили: «А вы к нам приезжайте — мы вам споем больше. У нас много песен — все не перепоешь враз». Вот это удача! Могла ли я представить, что вот так просто меня

пригласят в самую сердцевину казачьей культуры, о чем я мечтала давно?

Кратко напомним, кто такие некрасовские казаки. Это потомки донских казаков, которые ушли из России в первой половине XVIII в. под предводительством атамана Игната Некрасова после подавления булавинского восстания¹. После нескольких лет поисков лучшей земли некрасовцы расселились на Дунае, в Румынии (в Добрудже) и в Турции, на берегу оз. Майнос. Именно там, «во чужой стороне», больше 250 лет сохраняли некрасовцы свои обычаи и обряды, песни и карагоды. Уходя, казаки давали обещание однажды вернуться на родную землю. Путь их возвращения растянулся на многие годы, на несколько «ходов», как называют сами казаки. Последний — четвертый и завершающий — ход был совершен в начале 1960-х гг. после обращения некрасовцев через своих ходоков к советскому правительству, которое разрешило им поселиться в Ставрополе. Вернулись все, кроме одной семьи...

Чем пришлось мы по душе некрасовцам, не могу сказать, но то, что приняли они нас как родных, мы почувствовали, когда приехали к ним в пос. Кумская Долина в Ставрополье. Передавая свои песни нам, некрасовцы напутствовали нас нести их дальше, чтобы когда-нибудь кто-то из потомков некрасовских казаков смог их услышать и вспомнить, откуда он родом. Однажды мы были свидетелями того, как приняли сообщение о болезни одной из своих родственниц наши некрасовцы: «А мы будем петь. Мы этим ей поможем. Пока мы поем — мы будем жить...» [2].

Мы несказанно благодарны Семёну Ивановичу и Ирине Алексеевне Милушкиным, Евлампию Кирсановичу и Фёкле Ивановне Бандеровским, Михаилу Илларионовичу и Серафиме Фёдоровне Елисютиковым, Марии Кондратьевне Елисютиковой, Феодосии Кирсаньевне Чижиковой и Анне Илларионовне Рамзаёвой, уроженцам турецкого села Коджагёль близ оз. Майнос, ныне жителям пос. Кумская Долина Ставропольского края, — тем, кто передал нам свои песни².

Песни некрасовцев — песни сказовые. В них обязательно есть сюжет, история. Поются они «на один голос». Голосом называют некрасовцы напев песни: «А у ней-то (у песни. — С.П.) голос старинный есть. Это вот этот голос, который поем, придумали»; «Мы на один голос играем» [1].

Некрасовцы «играют» песню. «Ой-ой, сколько песен, ужас. Я уже и не знаю, каких уже: и веселые, и такие. Ужас сколько песен... Я не знаю, наверно, мы их всех не проиграем до смерти. Много, очень много у нас песен. И веселых, и грустных, и карагодных, и свадебных, и всяких, всяких...» [1].

Песни некрасовцы определяют по их «возрасту» и назначению. Мы записали те определения песен, которые упоминались нашими собеседниками.

Все, с кем мы общались, отмечали песни «старинные». Это песни, которые пришли от старших поколений. Вот несколько «старинных» песен:

1. По лёгкому воздушку летает сокол,
Ох, е-е, летает сокол.
Белая головешка повыша ево,
Ох, е-ех, повыше ево³.
С белой головешкой стался сокол...
Белую головешку схватил за крыло...



«Играют» песню. Слева направо: Ф.И. Бандеровская, С.Ф. Елисютикова, М.И. Елисютиков, Е.К. Бандеровский, С.И. Милушкин



Шуточная песня. Слева направо: И.А. Милушкина, Ф.И. Бандеровская, С.Ф. Елисютикова

Сокул у головушки распрашиваит...

— Куда ж ты, головушка, куда лятала...

— Лятала головушка во синю морю...

— Чаво ты, головушка, чаво видела...

— Видела головушка черных кораблѣк...

Как во том карабличке новый чердачок...

Как во том чердачке удловка живет...

У то-ой, у вдовушки дочка хороша...

Дочка хороша — наша Катюшка-душа...

Красная девица по морю глядит-и...

Как по той, по морюшке утушка плывет...

По крутому бережку молодец идѣт-и...

Во правой во ручушке ружьецо несѣт...

Хочет добрый молодец утушку стрелять...

Хочет красну девицу себе замуж взять... [1].

2. Загорался ковыл-травушка да белыва камушка, э-эх.

А на камушку да сидит, братцы, старый да сизой сокол.

Загоралися у соколика желтаи ножушки, э-эх.

Желтые ножушки у залетныва да острые крылушки.

Опалилися у залѣтныва да острые крылушки.

Как летели же над соколиком черные вороны.

Да прилетемши они встали и усмехнулись.

Как во ту пору тот чистой соколик расплакался:

— Ой, Боже мой, Боже, подай ветра сильного,

Потяните вы, ветры сильные, пролейте вы, дожди сильные,

Размочите мои желтые ножушки.

Отрастут же у соколика да желтые ножушки

да острые крылушки.

Так полетю же я до Воронежа,

Отомстю я свою насмешечку по самую плешечку [1].

3. Ёлушка, ёлушка, ракитывый кусток⁴,

Что ж ты, ёлушка, невесело стоишь?

Как же мне, ёлушке, веселенький быть?

По-сверху ёлушки красное солнушко пейчѣт,

Под самый корень-корешочек сильный дождичек секѣт,

Приехали под ёлушку да три купца.

Срубили ёлушку да в три топора,

Сделали с ёлушки лодку да весло.

Сели-поехали по речке, по реке.

На речку, на реку, на самую глабыну.

На самой глабине гуси серые сидят [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9].

Как «старинные» нам пропели песни, в которых мы узнали былины. Целиком былины, к сожалению, уже некрасовцами не поются. И название «былины» они не используют. Но былинные образы перешли в песни иных жанров. Так, песня о Садко («Как у молодца голова болит») нам была спета во время свадебного обряда как свадебная песня, которую поют при выкупе невесты.

4. Ой, у молодца-а голова болит,

У залетного болит буйная (2 р.).

Ой, и чем лечить будем буйную (2 р.).

Да завязать ее да ляным платком.

Завязать ее да ляным платком.

Да ляным платком, да еще шѣ-о-лковым (2 р.).

Еще шѣлковым да полушѣ-о-лковым (2 р.).

Снаряжал Садко да тридцать ка-а-раблей (2 р.).

Тридцать корабле-ей злата-се-е-ребра (2 р.).

Полкорабличка да мелка же-э-мчуга (2 р.).

А и все корабли по морю по-а-плыли (2 р.).

Лишь Садка кораб да стал на я-а-корю (2 р.).

Стал на якорю, да не пужа-а-ется (2 р.).

На свою дружину огляда-а-ется (2 р.).

— Уж вы, гой еси-и, молодѣ-о-жь моя (2 р.).

Молодежь моя да принабра-а-ная (2 р.),

Все орлы мои да сизокры-ылые (2 р.).

Вы бегите вы да во коню-у-шенку (2 р.),

Да выбирайте вы да всё по ко-о-нику.

Выбирайте вы да всё по ко-о-нику,

Все по конику да по воро-о-нику (2 р.).

Вы бегите вы-ы да в темны-ы леса (2 р.),

Вырубайте вы да всем по же-э-ребью (2 р.),

Все по жеребью да по ело-о-веньким (2 р.).

Вы кладите вы-ы имя ве-е-рное (2 р.),

А да чтобы зва-ать было да всех по и-имени.

Чтобы звать было-о всех по и-имени,

Велича-ать было да по отечеству [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9].

5. Из-под славныва, славныва города, э-эх, из-под Галича,

Там да пролѣживала степь-дорожунья, э-эх, неширокыя.

Как по той было, по дорожунье, эх, никто не хаживыл.

Ой, да не хаживыл по дорожунье, эх, да ня еихыл.

Толька шли-прошли да три русских, эх, богатыри.

Даходили они да камушка, эх, до урошлива.

До того было, до камушка, эх, все до белыва.

А на камушку-йѣ-о написыно, эх, напечатына

Да три подписи, да три разнаи, эх, да три разнаи.

Три дорожуньки, три широки, эх, три широки:

А Алеши до-ия-оставалыся, э-их, во тѣмны леса,

А Илюши доставалыся, э-их, во Киев-град,

А Добрыни доставалыся, э-ех, во Царѣв-град.

Как поехал на-яш Добрынюшка, э-ех, во Царѣв-град.

Он да везѣт-везѣт, Добрынюшка, э-ех, все потронушки,

Он да везѣт-везѣт, не для красы, э-ех, а для боя [1].

Исторические песни. Само понятие «историческая» песня некрасовцы восприняли, как я поняла, недавно. Это — «пришлѣе» название. Некрасовские хоры и фольклорные группы с удовольствием принимают приглашение участвовать в фестивалях, выступать со сцены и перенимают ранее неизвестные им термины.

6. О Кондрате

По синѣй-то море плывет корабель.

По синѣй-то море плывет корабель.

В том корабличке грозной атаман.

В том корабличке грозной атаман

По прозванию Булавин Кондрат.

По прозванию Булавин Кондрат,

Разговаривает с молодцами грозный атаман:

— Грябите, ребятушки, не робейте,

Свои белы ручушки не жалеите.

Грябнут ребятушки, погрябают.

Свои белы ручушки не жалеют.

— Связитя мяне, атамунушку, на желтые на пяски,

За манноу, молодцом, три погонюшка:

Первыя погонюшка — офицеры,

Другая погонюшка — гранадеры,

Третья погонюшка — донския казаки.

Разговаривает с молодцами грозный атаман

По прозванию Булавин Кондрат [1].

7. Про Степана Разина

И взошла ж она, красныя сол... красныя солнушка,

Красная солнушка, над гороу взошла над высоко...

над высокою.

Над высокою, что то за [над?] балкою взошла да над глыбо...

над глыбокою.

Над глыбокою, над поляною зашла над широ...

над широкою.

Над широкою, обогрейки-ка нас, сирот бе...

сирот беденьких,

Сирот бедненьких, людей вольненьких.
Мы не воры, а мы не разбойники.
Стеньки Разина а мы всё работнички.
Мы построили церкву-знамечку,
Церкву-знамечку а мы семиглавочку.
На седьмой главе стоит всё серебряный крест,
На кресту сидит да черная галочка,
Она сидит-сидит, всё посиживает,
Во синё море она поглядывает.
Во синёй море да чтой-то завиднелось,
Завиднелась черная лодочка.
Чяжело лодка, она, нагруженная,
Хорошо лодка, она, изукрашена.
Изукрашенная она свинцом-порохом,
Обстановлена она ружьями и пистолями.
На корме сидит, братцы, атаманушек,
Атаманушек Стеньки Разину [1].

Карагодные песни, как видно из названия, — это песни, которые звучат во время *карагода*. Карагод не-красовцы водили начиная с *маслены*, прерывая вожде-ние карагодов на Великий пост. *Масленой* не-красовцы называют не только неделю перед постом, а время после Крещения до начала Великого поста. Нам рассказывали, что в *маслену* карагод водили каждую субботу, после ут-ренней службы в церкви, а неделю перед постом — каж-дый день: «Утром в церкву сходим, пообедаем и выйдем на двор. Карагод водили, и "крыло" водили. А вечером только карагод один» [4].

Карагод заводился девушками или молодыми женщи-нами, которые шли друг за другом и пели песню. Парни и мужчины — «женихи» — входили в карагод и вставляли в пару к той, которую они присмотрели, даря небольшие подарочки — пряники, конфеты, «протукалины» — апельсины. Но не все оказывались с парой. Те, кого, как говорили, «еще не заметили», и продолжали петь карагодную песню.

8. Уж ты молодость, молодость, девичья красота,
Я да не чаивала молодость измыкать, износить (2 р.).
Я да измыкала, износила по чужой стороне (2 р.).
Чужие люди живущие недогадливые (2 р.).
С вечера поздно кладут, поутру рано бужуть (2 р.).
Я-то у батюшки, у матушки неженная дочь была.
Неженная дочь была, да неженная все слыла (2 р.).
Я на печке спала, я да на лавычки (2 р.).
Буйную голову держала на подушечке (2 р.).
Я не при торгу живала, всё с торгу сладко едала (2 р.).
Я без мёду, без вина полон часу не была (2 р.).
Я без рыбки исть не сяду, без калачиков не съем (2 р.).
Я без милого спать не лягу, без одёжи не усну (2 р.).
Как и уснетса младой — во сну придёт милой (2 р.).
Будто мой-то милой вдоль по улице прошёл (2 р.).
Шумко-громко просвистнул и в окошко заглянул (2 р.).
Из окошки из приметой растёт зелен виноград (2 р.).
Я сама садик садила, сама буду поливать (2 р.).
Поливала, подрывала, живот-сердце надрывала [4; 5; 6; 7; 8].

9. Не спалось-то мене, молодёшуньке, да придрямала,
ай-яй-ии.
Эх, ко белой-то заре молодёшунька да приуснула,
ай-я-ии.
Эх, и с правой-то руки ясныва сокыла да упустила,
эй-и-эх:
— Ты ляти-ка, ляти, мой соколичек, да выша лесу,
ой-и-я-их,
Выша лесу было-о, выша зелёныва, да на кораблик,
и-э-их,

Во синем-то морю, ой, ясный сокылык, да на корабли-
и-э-их,
На корабличку там да Гуселив сын да Пётр гуляйт,
и-э-ить,
Он душой-то своей краснаю девычку да утышаит, и-э-и:
— Ты да не плачь-ка, ня плачь, красная девица,
да душа-сердца, и-а-и,
Не наполнишь ты мой да корабличек да горячей слезой,
и-я-и.
Мы возьмём-то, возьмём, красная девица, да скляницу
вина, а-и-их,
Мы пойдём-то, пойдём, красная девычка, да в зелёный
сад гулять [1].

10. *Карагодная-шуточная*
Садила баба лук-щаснок⁵,
Садила баба лук-щаснок.
Черевя(и)ки, мухи, комары,
Жила-была, бай-говори.

Поел козел лук-щаснок,
Поел козел лук-щаснок.
Черевя(и)ки, мухи, комары,
Жила-была, бай-говори⁶.

Поймали козла за рога (2 р.)...

Повели козла на базар (2 р.)...

Продали козла за три рубля (2 р.)...

Первый рубщик⁷ — белила (2 р.)...

Другой рубщик — шарнила⁸ (2 р.)...

Третий рубщик — румяна (2 р.)...

Ой, да что ж она черна?
— Млада трубу чистила...

Отчего млада красна?
— Около печки стояла...

Отчего млада бела?
— Млада муку сеила... [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9].

Под *крыловые песни* «водили крыло». «Крыло» водят все вместе, держась за белые платочки, которые, в свою оче-редь, каждый из участников держит в руках. Первая пара, ведя остальных, как хочется, поднимает руки так, чтобы образовать «ворота». В это время движение «крыла» меняет направление, и уже последний человек в «крыле» оказы-вается ведущим и ведет все крыло в «ворота». В «ворота» проходят, запевая новую крыловую песню.

11. Ой, Голымба, ты Голымбушка моя,
У Голымби ни кола-а ни двора.
У Голымби ни кола-а ни двора,
У Голымбы только горенка одна.
У Голымбы только горенка одна⁹,
У Голымби столбы точенае.
Как онучи поволоченаи,
Серяди двор бел-горюч камень ляжит.
Из-под камушка быстрая речушка бязжит,
А по речушке суденушко плывет.
А в суденушке нямножечко людей,
Того-сяго — только семь человек.
А восьмо-ой — атаману-ю-шек,

А девятый — есаулу-у-шек.
 У ворот девка стояла с молодцом,
 Красавица говорила с удалцом.
 — Перестань, друг, во компанищу ходить,
 Перестань, друг, пустяги речи говорить,
 А пустяги, невольные словеса.
 Доставались старому красота,
 А старой муж недогадли-и-в был.
 Он не хаживал на улицу гулять,
 А мене, младу, не пусти-и-выл.
 Хотя пу-устит — во след за мной идёт,
 Разлюбезнаю свою песенку поёт.
 — Уж вы, девицы-румяницы мои,
 Соходитесь с бела лица домой,
 А то е-едет ревнивый муж домой.
 Он везёт-везёт гостинчик дорогой,
 Шалковую плетль, яжовый батажок.
 Он не плетычку на лавычку кладёт,
 А мене, младу, за ручку волокёт.
 Хочет бить, и журить, и бранить,
 Я не зна-аю — ня ведую, за что.
 Только знаю беды и вины —
 У соседей на беседе пробыла.
 Холостому стакан мёду поднесла,
 А женатому зелёныва вина.
 Холостой бурлак, он нижнего принял,
 Ко стакану белые ручки прижимал.
 При люде-ей он кумою называл,
 Без люде-ей — «моя душе-ечка».
 «Ой ты душечка, разлапушка моя,
 Полюбилася походушка твоя.
 Походушка твоя правильная,
 Глаза твои соколиновья,
 Уста твои сахариновья» [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9].

12. Редьку сею, редьку вею, редьку поливаю¹⁰,
 Расти, расти, моя редька, на земле тугая!
 Нельзя эту редьку исть, редька горьковая,
 Нельзя мужу жону бить — жона молодая.
 Вдарил её один раз — она пощернела,
 Жалел её целый год — она побелела.
 За что ж мене бьёшь, за что ж мене учишь?
 Я такая зародилась, теперь не научишь.
 Я пойду, упаду с высокыго моста,
 Полюбила сапожничка середнего роста.
 Я поеду ворон конь, седилице ново,
 Я поеду на тот край, где ж милого знаю.
 Доезжаю до края, негде мене сести,
 Дают же мне протукалу¹¹ нечистену исти.
 Как на ту я протукалу скосу поглядаю,
 Едет милый за другой, сама то прознаю.
 Я пойду, упаду с высокыго моста,
 Полюбила сапожничка середнего роста.
 Нехай меня не хоронють ни попы ни дьяки,
 Нехай меня прихоронят майноски ребята,
 А попы, а дьяки об денюжках бьются,
 А майно-осски ребята шарапу¹² напьются [4; 5; 6; 7; 8].

Песни некрасовцев отразили в себе не только культуру старой Руси, из которой когда-то ушли их предки, но и культуру, в которой они выросли, находясь на чужбине. В них можно увидеть образы из «турецкой жизни», с подробностями быта и своеобразием языка. И «протукалины», и «майноски ребята», и «шарапа» — это знаки жизни той, до возвращения. Некрасовцы до сих пор называют себя «майносками», поэтому так часто в песнях говорится о майноских ребятах.

Некрасовцы наряду со своей культурой стали хранителями части турецкой культуры. Они до сих пор говорят на двух языках, и иногда русская речь вдруг взрывается шутками по-турецки. В начале 1990-х гг. некрасовцы ездили в Турцию, на свои родные места — на берег оз. Майнос. Когда они запели по-турецки, выяснилось, что они поют песни, не сохранные турками.

Сколько песен у некрасовцев? Сто, двести, пятьсот, тысяча?... За одну неделю мы записали около 150 песен. А сколько еще не записано. Некрасовцы говорили нам, что сейчас можно еще успеть собрать около 500 песен. Уже ушли те, кто знал самые старинные песни. А те, кто еще поет, беспокоятся о том, чтобы успеть передать те песни, которые еще живы, чтобы не иссяк родник, дающий жизнь.

Примечания

¹ Восстание донских казаков под предводительством Кондратия Афанасьевича Булавина началось в 1707 г. из-за притеснений Донской казачьей вольницы Петром I и его полководцем князем В.В. Долгоруким, а также из-за попытки распространить на казаков крепостную зависимость. С 1709 г. булавинское движение охватило Слободскую Украину, Придону, Среднее Поволжье, некоторые уезды Центральной России и Кубань. Погиб Булавин, по преданию казаков, от руки заговорщиков 6 июля 1708 г. После гибели Булавина казаков возглавили Н. Голый и И. Некрасов, по чьему имени они и получили название «некрасовские казаки», или «некрасовцы». Восстание Булавина было подавлено в 1708 г.

² Экспедиция Общества русской народной культуры «Большая Медведица» и Заповедника народного быта в пос. Кумская Долина Левокумского р-на Ставропольского края была проведена в 2008 г. на благотворительные пожертвования слушателей Академии самопознания и Заповедника народного быта (Иваново), компаний «Альбатрос» (Екатеринбург) и «Продвижение бизнеса» (г. Новосибирск). Цитируемые в статье полевые материалы записали С. Пигарева, М. Смирнова, И. Бобошина, А. Благодарёв, А. Хитраня, Р. Торчок; записи и фотоматериалы хранятся в архиве ОРНК «Большая Медведица».

³ Далее по той же форме.

⁴ Здесь и далее каждая строка повторяется 2 раза.

⁵ Некрасовцы «щакуют» — часто вместо «ч» произносят «щ». *Щаснок* — чеснок.

⁶ Далее по той же форме.

⁷ Рубчик, рубль.

⁸ Чернила, краска для бровей.

⁹ Далее по той же форме.

¹⁰ Здесь и далее каждая строка повторяется 2 раза.

¹¹ Апельсины.

¹² *Шарапа* 'вино'.

Список информантов

1. Анна Илларионовна Рамзаёва, 1936 г.р.
2. Семён Иванович Милушкин, 1942 г.р.
3. Евлампий Кирсанович Бандеровский, 1943 г.р.
4. Серафима Фёдоровна Елисютикова, 1942 г.р.
5. Фёкла Ивановна Бандеровская, 1951 г.р.
6. Ирина Алексеевна Милушкина, 1942 г.р.
7. Федосья Кирсантьевна Чижикова, 1948 г.р.
8. Мария Кондратьевна Елисютикова, 1935 г.р.
9. Михаил Илларионович Елисютиков, 1949 г.р.

С.И. ПИГАРЕВА, председатель Общества русской народной культуры «Большая Медведица» (Екатеринбург)

ПЕСНИ ТАТАРСКОГО СЕЛА БЕССОНОВО

В последние годы даже в самых глухих селах и деревеньках, отживающих свой век, всё реже можно найти людей — носителей крестьянской фольклорной традиции, могущих представить ее более или менее целостно. Поэтому можно считать удачей мою встречу с Екатериной Семеновной Пичугиной в конце 2008 г. в Ульяновске, куда она на зиму переезжает жить к дочери. Родилась Екатерина Семеновна в 1923 г. в с. Бессоново Тетюшского района Татарстана, который на юге граничит с Ульяновской обл. Там она вышла замуж и прожила всю свою жизнь. В девичестве носила фамилию Овчинникова; были у нее пятеро братьев и сестра. Они все умели и петь, и плясать, и, как, например, недавно умерший Филипп Семенович (отец сопровождавшего меня в поездке прекрасного гармониста Виктора Филипповича Овчинникова), на гармошке играть. Поэтому когда сходились на праздники, то праздники получались от души. Хватало в них выдумки, шуток, песен и неистощимого творческого начала.

Особенностью семьи Екатерины Семеновны было то, что по национальности они мордва, живут в Татарстане, а говорят и поют в основном на русском, хотя и родной язык не забывают. Легко переходя с одного языка на другой, пели песни — старинные и советские, разных лет и разной тематики, частушки с их острым словом и богатой образностью.

Чтобы представить все песни, записанные от Екатерины Семеновны, потребовалось бы немало места, да и разные они по качеству и полноте. Поэтому мы ограничиваемся тремя текстами, представляющими несомненный интерес для специалистов и всех любителей народной песни.

Вот жила-была вдова
(«Сестра и братья-разбойники»)

Вот жила-была вдова, вдова беденькая,
Как у этой вдовы девять сыновей.

Как у этой вдовы девять сыновей,
А десятая дочь несчастная,

А десятая дочь несчастная,
Дочь несчастная, дочь и горькая.

Дочь несчастная, дочь и горькая,
Вот просватали её, ох, да за
(А)верьяновича.

Вот просватали её за Аверьяновича,
Не далёка, не близка, ровно за двести
вёрст.

Не далёка, не близка, ровно за двести
вёрст,
Она год жила, она два прожила.

Она год жила, она два прожила,
А на третьем году домой соскучала.

Вот жила-была вдова

$\text{♩} = 78 \text{ < } 80$
Низкий жен. голос

1. Вот жи-ла-бы-ла вло-ва, вло-ва бе-днень-ка-я,
Как у е-той вло-вы де-вять сы-но-вей.

2. Как у е-той вло-вы де-вять сы-но-вей,
3. А де-ся-та-я дочь не-сча-стна-я,
А де-ся-та-я дочь не-сча-стна-я, дочь не-сча-стна-я, дочь и го-рька-я.

4. Дочь не-сча-стна-я, дочь и го-рька-я,
Вот про-сва-та-ли е-ё, ох, да за (А)вер-ья-но-ви-ча.

5. Вот про-сва-та-ли е-ё за А-вер-ья-но-ви-ча,
Не да-лё-ка, не близ-ка, ро-вно за две-сти вёрст.

6. О-на год жи-ла, о-на два про-жи-ла,
А на тре-тьем го-ду до-мой со-ску-ю-ча-ла.

7. А на тре-тьем го-ду до-мой со-ску-ча-ла,
О-ни де-ень и шли, о-ни два про-шли.

А на третьем году домой соскучала,
Они день и шли, они два прошли.

Они день и шли, оне два прошли,
А третий денёк ночка застала.

А третий денёк ночка застала
Среди пути, среди леса.

Среди пути, среди леса
Их встретили злые разбойнычки.

Их встретили злые разбойнычки,
Аверьяновича — его зарезали.

Аверьяновича — его зарезали,
А наследника в воду бросили.

А наследника в воду бросили,
А саму её а в землянку привели.

А саму её а в землянку привели,
Все разбойнычки уже спать полегли.

Все разбойнички уже спать полегли,
А один-то из них и не спит, не уснёт.

А один-то из них и не спит он,
не уснёт,
Стал он её спрашивать: «Чья, откуда,
чья така?»

Стал он её спрашивать: «Чья, откуда,
чья така?» —
«Вот жила-была вдова, вдова
беденькая.

Вот жила-была вдова, вдова
беденькая,
Как у этой вдовы девять сыновей.

Как у этой вдовы девять сыновей». —
«Уж вы, братья мое, вы товарищи.

Уж вы, братья мое, вы товарищи,
Вы вставайте-ка, пробудитесь.

Вы вставайте-ка, пробудитесь,
Это наша сестрица однокровница».

Шёл он городом Страханы
(«Сынок Стеньки Разина»)

Шёл он городом Страханы, шёл
удалый молодец,
Че... чей незнамый, незнакомый, не...
неизвестно, чей он такой.

Чей незнамый, незнакомый,
неизвестно, чей он такой, ой да,
В но... новом бархатном халате на...
нароspашку вор идёт.

В новом бархатном халате нароspашку
во... вор идёт да,
Рас... расперсидский кушак новый во...
во правой руке он несёт.

Расперсидский кушак новый во правой
руке он несёт да,
Ра... рассафьяновы перчатки на...
на его белых руках.

Рассафьяновы перчатки на его белых
руках да,
Ра... раскозловые сапожки на... на его
резвых ногах.

Раскозловые сапожки на его резвых
ногах да,
Ра... распухова чёрна шляпа на... на его
русых кудрях.

Распухова чёрна шляпа на его русых
кудрях да,
Шёл, шёл он городом Страханы, во...
вор не кланялся он ни с кем.

Шёл он городом Страханы, вор
не кланялся ни с кем да,
Со... со страханскими купцами зло...
злодей шляпу не ломал.

Со страханскими купцами злодей
шляпу не ломал да,
Ну, увидел его губернский и...
из окошка сво... своего.

Увидел его губернский из окошка
своего, ох да:
«Ну уж вы слуги, мое слуги, слу...
слуги верные вы мои.

Уж вы слуги, слуги, слуги верные мое
да,
Вы... вы пойдите, приведите Ва...
Ванька-ключника ну ко мне».

Вниз по Волге-реке

Вниз по Волге-реке, с Нижнёва
города
Снаряжён был стружок, да как стрела
летит.

Снаряжён был стружок, как стрела
летит,
Как на том на стружке да
на снаряженном.

Шёл он городом Страханы

$\text{♩} = 72$

1. Шёл он го - родом Страха-ны, шёл у - да - лый мо - о - ло - де - е - е - е - цы,
Че... чей не-з-на-мый, не-з-на - ко - мый, не... не-и-зве - стно, чей он та-кой.

2. Чей не-зна - мый, не-зна-ко-мый, не - из - ве-е-стно, че-йи он та-кой, ой да,
В но... в но-во-м бар-ха-т-ном ха - ла - те на... на-ро-спа - шку во - ор и - дёт.

3. В но-вом бар - хатном ха-ла - те на - ро - спа - шку во... вор и - дё - ёт да,
Рас... рас-пе-р-сид-ский ку-шак но - вый во... во пра-вой ру-ке он не-сёт.

Вниз по Волге-реке

$\text{♩} = 68 < 76$

1. Вниз по Во - - - лге-ре-ке, с Нижнё-ва го - ро - да
Сна - ря - жён бы-лы стру-жок, да как стре - ла ле - тит.

2. Сна - ря-жён был стру-жок, как стре - ла ле - тит,
Как на том на стру - же - е да на сна - ря - жен - ном.

3. Как на том на стру - же на сна - ря - жен - ном
Мо - ло - ды - е гре-бцы да со - ро-кы два си - дят.

В последующих строках:

Как на том на стружке
на снаряженном
Молодые гребцы да сорок два сидят.

Молодые гребцы да сорок два сидят,
Сорок два сидят, весело глядят.

Сорок два сидят, весело глядят,
А один-то из них да доброй молодец.

А один-то из них добрый молодец,
Пригорюнился он да призадумался.

Пригорюнился, призадумался.
«Ты о чём, молодец, да призадумался?»

Ты о чём, молодец, да призадумался?» —
«Призадумался я, пригорюнился.

Призадумался я, пригорюнился
Об одной-то душе да красной девице.

Об одной-то душе красной девице,
Красна девица да во сне видится.

Красна девица во сне видится,
Во сне ви... видится, днём мне
кажется.

Во сне видится, днём мне кажется,
Уж вы, братцы мое, да вы, товарищи.

Уж вы, братцы мое, вы товарищи,
Сослужите вы мне да службу верную.

Сослужите вы мне службу верную,
Службу верную да и последнюю.

Службу верную да и последнюю:
Киньте, бросьте меня да
в Волгу-матушку.

Киньте, бросьте меня
в Волгу-матушку,
Чем на свете мне жить да одинокому.

Чем на свете мне жить одинокому,
Пусть пошпишет меня бела рыбаца.

Пусть пошпишет меня бела рыбаца
да,

Пусть спомянет меня да красна
девица»¹.

Примечания

¹ Песня литературного происхождения. Источник — стихи А.А. Шаховского из его пьесы «Двумужница» (1836). Запись песни от Е.С. Пичугиной несомненно превосходит собой многие ранее опубликованные варианты. — *Примеч. А.Н. Иванова.*

А.С. КАРГИН, доктор пед. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Нотация песен А.Н. Иванова

Новое сказковедческое исследование

В.Е. Добровольская. Предметные реалии русской волшебной сказки. — М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2009. — 224 с.

В последней трети прошедшего XX в. в центре внимания российской фольклористики находились сферы народного творчества, которые в течение ряда десятилетий были закрыты для науки по идеологическим причинам, активно исследовалось также пограничье народной культуры. Изучение классических жанров с доминирующей эстетической функцией в них несколько отодвинулось на второй план. Эта тенденция, к сожалению, захватила и сказковедение.

Кажется, в последние годы ситуация начала меняться, о чем, в частности, свидетельствует переиздание классических сказочных собраний, увеличение сказковедческих тем среди публикуемых статей и готовящихся кандидатских диссертаций. В этом плане добрым знаком стало появление монографии В.Е. Добровольской о сказке.

Книга отличается оригинальностью подхода к исследованию жанра: впервые всесторонне рассматривается один из элементов поэтической системы — предметные реалии. Предмет исследования автор сразу же четко определяет, новизна вводимого понятия тем более этого требует. Предметные реалии, по определению автора, — «элементы предметного мира, которые влияют на развитие сказочного сюжета, формирование композиционной или характеристику персонажа» (с. 22). Таким образом, предметные реалии выделены из остального предметного мира сказки и разграничены с предметами, создающими лишь «фон, на котором развивается действие» (там же), но не играющими в последнем никакой специфической роли, а также с предметами, которые являются воплощением персонажа, формой его временного существования. Итак, различительным признаком выбрана функция предмета. Признак оказался существенным: выделение на его основе предметных реалий и исследование их позволило В.Е. Добровольской раскрыть по-новому многие стороны поэтики сказки, глубже понять законы жанра (устойчивость поэтической системы, специфику фантастики и др.).

В книге прежде всего выявлен круг предметных реалий, имеющих в русской волшебной сказке. Вопреки устоявшемуся мнению о произвольности предметов, вовлеченных в сказку, причем высказанному таким знатоком, как В.Я. Пропп, оказалось, что предметные

реалии возможно выделить и систематизировать. Формой систематизации В.Е. Добровольская избрала лексемный словарь, в котором реалии объединяются в семантические группы, приводится наименование каждой реалии, затем диалектные разновидности наименований по вариантам, определяется функция (или функции, если их несколько) и дается ссылка на сюжеты, в которых реалии присутствуют по Сравнительному указателю сюжетов¹ (СУС). При ссылке на сюжеты автор ограничивает себя в материале: учитываются только основные сказочные сюжеты. В таком ограничении есть резон: поздние вторичные сюжеты содержат различные мутации, нарушающие жанровые закономерности. Вероятно, стоило бы только привести перечень исследуемых сюжетов.

Учет реалий стал базой для дальнейшего их изучения. Но Словарь имеет и самостоятельное значение: он может быть использован в различных сказковедческих исследованиях, например, будет полезен при изучении отдельных сказок на разнотематическом материале. В этом случае он поможет выявлению национальной специфики.

В.Е. Добровольская обнаруживает, что функций у реалий не так уж много: по функциям выделяются всего лишь 8 групп: предметы, являющиеся 1) средствами личной трансформации, 2) репродуктивной трансформации, 3) индикаторами, 4) транспортно-боевыми и техническими средствами, 5) средствами трансформации пространства, 6) «снабжающими персонажа», 7) местом действия и 8) объектом поисков. (Заметим, что некоторые формулировки функций кажутся не совсем удачными, например предметные реалии «снабжающие».) В результате исследования устанавливается, что каждая реалия в рамках одного сюжета (мотива) может выполнять только одну функцию и потому является сюжетом или мотиворазличительной. Например, стрела — признак сюжета 402 «Царевна-лягушка», а корабль — сюжетов 513А и 513В «Шесть чудесных товарищей» и «Летучий корабль» и т.д. Вывод важен для понимания устойчивости сюжетов, а следовательно, возможности изучения отдельного сюжета. Вывод имеет и практическое значение: обнаружение нетрадиционной функции предметной реалии в тексте или нетрадиционной предметной реалии в связке «предметная реалия — функция» может свидетельствовать о выходе сказочника за пределы традиции или о книжном, лубочном происхождении данной сказки, так как нарушение устойчивых связей характерно именно для лубка.

Дальнейшее исследование достаточно четко структурировано и распадается

на две части. В первой рассматриваются предметные реалии в их внешних связях: функционирование предметов в реальном быту, их мифо-ритуальная семантика, если она есть, принципы трансформации семантики при включении предмета в поэтический мир сказки и т.д. Выводы, к которым приходит В.Е. Добровольская, имеют фундаментальный характер для изучения жанра. Они сводятся к следующему: «подавляющее большинство предметных реалий волшебной сказки суть обычные предметы крестьянского обихода: их чудесность обеспечена исключительно декларацией и констатацией таковой» (с. 199). Причину декларативности автор видит в специфике архаического мышления. Попутно делается интересное замечание, что по принципу декларативности народная волшебная сказка принципиально отличается от современной сказочной фантастики в жанре «фэнтези». Заметим, что данный признак отличает народную сказку и от близкого ей жанра — сказки лубочной, в которой заметна тенденция мотивировать чудесность.

Второй вывод: с волшебными предметами совершаются в сказке не «экзотические», а вполне заурядные действия, «таким образом, с эмоционально-художественной точки зрения цель сказки не в том, чтобы создать некий фантастический мир, отличный от мира своих слушателей, а в том, чтобы представить их собственный мир как полужантасический...» (с. 200). Здесь В.Е. Добровольской удалось избежать часто встречающейся в настоящее время излишней мифологизации текста. Она объективна в оценке мифологической семантики предметных реалий в сказке. Неоднократно отмечается в книге, что даже мифологизированные в народном быту предметы, попадая в мир волшебной сказки, часто теряют мифологический смысл, превращаясь в предмет чудесный. Интересна здесь и установленная закономерность: выделенные группы предметов обнаруживают различные корни и различную степень мифологизации, причем наибольшую — «средства воздействия на внешний мир и на героя (кроме трансформаторов пространства)» — с. 198).

В этой части нам кажется лишь спорным толкование генезиса одной предметной реалии. В один ряд ставятся «платье (рубашка, крылышки)», в другой — «кожа». Первый ряд реалий возводится к свадебному обряду, где, по мнению В.Е. Добровольской, кража предмета, принадлежащего девушке, заменила кражу самой девушки. Нам представляется, что «крылышки» должны быть в одном ряду с «кожей»: и то, и другое в генезисе — одежда зоо-, орнитоморфной невесты

и восходит к тотемистическим представлениям, а *рубашка (платье)* — поздняя бытовая замена им.

Вторая часть книги посвящена исследованию семантической роли предметных реалий в сюжетно-композиционной структуре сказки. Здесь реалии рассматриваются по таким признакам, как локализованность реалии в сюжете, единичность (однократность употребления ее) или универсальность, объектность (пассивность) или субъектность, изначальность или вторичность в сюжетном действии и т.д. Характеристики реалий соотнесены затем в схемах-графиках.

Важным представляется общий вывод, сделанный в заключении, соотносящий сказку с поэтикой фольклора в целом: «В целом поэтика предметных реалий волшебной сказки по своим основным свойствам (декларативность и упрощенность), а также по основным принципам моделирования предметной реалии как таковой <...> является частным случаем общей поэтики устной словесности и архаической литературы, стремящейся к прокламативности и обобщенной формульности и функционирующей прежде всего в плоскости эмоционально-ассоциативного восприятия» (с. 200).

К положительным качествам работы можно отнести широкий фон, на котором рассматривается сказка, особенно часто при рассмотрении генезиса предметных реалий привлекается материал суеверных рассказов (быличек), магической практики, обрядов. Обширна в книге библиография.

Признавая строгость и выверенность научного доказательства (этому служат и графики), хотелось бы сделать одно замечание, касающееся базы источников. Автором исключены из исследования поздние вторичные сюжеты, а вторичные, с книжным налетом варианты принимаются к рассмотрению. Таков вариант, где царевна-лягушка прячет в рукав вилки (?) и ножи, а потом из ножа образуется канава. Он, конечно, должен быть за пределами исследования как личная фантазия сказочника или элемент лубочного текста, как и старушка-невеста (вместо царевны-лягушки). Но это частности. В целом можно приветствовать появление добротного исследования русской волшебной сказки.

Примечания

¹ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский и др. Л., 1970.

Фольклор похоронно-поминальных обрядов

Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале / Сост. Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева. — Магнитогорск, 2008. — 222 с. (Сборник материалов фольклорных экспедиций Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета (1993—2007 гг.); Вып. 3).

Цель настоящей рецензии обратить внимание фольклористического сообщества не только на очередной сборник русского фольклора, но и на деятельность научного центра, который пока еще не получил достаточно широкого освещения в отечественном научном пространстве, — на Лабораторию народной культуры Магнитогорского государственного университета (руководитель Т.И. Рожкова). Этот центр с 1990-х гг. ведет плодотворную экспедиционную работу, результаты которой нашли место в двух изданиях, вышедших в начале нового тысячелетия: «Русские свадебные песни горнозаводских сел Башкирии» и «Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала»¹. Недавно был опубликован третий сборник экспедиционных материалов названного фольклористического центра — «Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале», который и является предметом нашей рецензии.

Территорией, «подведомственной» Магнитогорскому университету, что вполне естественно, стал регион Южного Урала, освоение которого русскими проходило в XVII—XVIII вв. Позднее проникновение на данные земли, заселение их выходцами из разных регионов России, горнозаводской характер хозяйственной деятельности, явное преобладание старообрядческих настроений — все это наложило отпечаток на местную фольклорную традицию. Рецензируемое издание, раскрывающее лишь один из сегментов народной культуры, в полной мере вводит читателя в специфику регионального материала.

Сборник «Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале» открывается Предисловием Т.И. Рожковой, в котором дается краткая справка о селах, в которых собраны публикуемые тексты: Кага, Верхний и Нижний Азвян, Ломовка, Тирлян, Николаевка и Кирябинка. Все они были основаны в середине XVIII в. как горнозаводские деревни. Карта, помещенная на с. 8, позволяет неподготовленному читателю сориентироваться в географическом пространстве. Сразу же отметим: учитывая, что публикуемый добротный фольклорно-этнографический материал был собран в 1993—2007 гг., поражает относительная близость обследованной

К.Е. КОРЕПОВА,

доктор филол. наук;
Нижегородский гос. ун-т
им. Н.И. Лобачевского

территории к Магнитогорску — крупному промышленному центру. Рецензируемый сборник в очередной раз убеждает, что полевые работы в начале XXI в., когда уже тысячу раз было сказано об отмирании классической фольклорной традиции, отнюдь не безнадежны. Материал, представленный в сборнике, весьма репрезентативен, свеж и интересен.

Издание состоит из двух больших разделов: «Ритуал и его контекст» и «Поминальные стихи в ритуале». Каждый из разделов открывается вступительной статьей. С.А. Моисеева, подготовившая первый раздел сборника, в статье «Региональный похоронный обряд: архаика и современность» обращает внимание на основные моменты местного извода похоронного обряда: «смертный узел»; обычай «прощания стариков с белым светом»; дарение курицы; ритуал «сторожить душу» и др. В соответствии с названием статьи здесь делаются попытки (и весьма небезуспешные) прочесть архаические основы зафиксированных современных ритуалов. Так, обычай обязательной остановки похоронной процессии на перекрестке или под деревом С.А. Моисеева связывает с архаическими формами «отправления на тот свет», описанными Н.Н. Велецкой, — оставлением стариков на раздорожье или в глухом лесу.

Далее в рецензируемом сборнике следуют тексты фольклорно-этнографических репортажей. Расположение текстов «по деревням» позволяет выявить узколокальную специфику похоронного ритуала в каждой из обследованных точек. В Ломовке было записано 17 репортажей (и 8 текстов причитаний), в Тирляне — 66, в Николаевке — 10 и т.д. Тексты репортажей дают возможность явственно и объемно представить акциональный и предметный планы похоронного ритуала. «Предметно-тематический указатель» (с. 200–203) ориентирует читателя в основных темах, отраженных в репортажах. Благодаря Указателю читатель легко может найти записи, в которых имеются темы предвестия смерти, прощания умирающего с белым светом, обмывания покойника, его обрядов, ночного бдения над ним, гроба, дороги на кладбище и т.д. (всего 30 тем).

В Указателе, как и в статье С.А. Моисеевой, обращают на себя внимание не тривиальные ритуалы местного похоронно-поминального обряда. Так, позиция № 25 в Указателе — «Курица/петух (жертва) в похоронном обряде» — отсылает читателя к текстам, в которых заключаются сведения о том, что, согласно обычаям обследованных сел, родственники покойного подают встречному живую курицу: «Покойник умрет — можно петушка и курочку подать: "Петушок-то вам, голосок-то нам". Подается для спасения

души, чтобы петушок выручал на том свете душу грешную» (Ломовка, № 4). Особо строго этот ритуал соблюдался, если смерть была неестественной (удавленник). Весьма интересен обычай подбрасывания родственниками покойного вязанки дров вдовой старушке (тема № 26), которая должна в обязательном порядке в этот же день протопить печь в своем жилище именно этими дровами. Считалось, что таким образом отапливался «новый дом» умершего — его могила.

Фольклорно-этнографический репортаж, как можно заметить, всё чаще в современных изданиях становится самодостаточным. Представление обрядового материала посредством текстов-репортажей в сочетании с предметно-тематическим указателем, практикуемое фольклористикой нашего времени, без сомнения, раскрывает новые возможности в осмыслении публикуемого материала. Рецензируемый сборник является примером удачного применения этого метода.

Многие фольклорно-этнографические репортажи содержат причитания (Ломовка, № 18–25; Тирлян, № 63, 65; Узян, № 11–12; Кага, № 25–34; и др.). Подчеркнем, что в фольклористике советского времени похоронный обряд всегда репрезентировался именно этим жанром. Опубликованные в рассматриваемом издании причетные тексты достаточно традиционны. Плачи, представленные во фрагментарных вариантах конца XX — начала XXI в., вряд ли могут вызвать особый интерес исследователей. Тем не менее в контексте всего сборника этот материал занимает свое, пусть и скромное, место. Однако главное место в издании занимает другой жанр — поминальные стихи.

Напомним, что на протяжении развития фольклористики приоритеты собирательской и исследовательской работы в области похоронного обряда неоднократно менялись. В знаменитом сборнике Е.В. Барсова, открывшем олонечную плакальщицу И.А. Федосову², основное место, безусловно, занимают тексты голошений, составляющих самостоятельную художественно-эстетическую и историческую ценность. Обрядовые действия у Е.В. Барсова представлены весьма скупо. В конце XIX — начале XX в. в собирательской работе усиливается этнографический акцент, в результате чего поэтический текст причитания вписывается в обрядовый контекст. Однако в 1930–1960-е гг. описания обряда, как правило, были минимальными, если и вовсе не отсутствовали; «голый» текст стал приоритетным в науке. В конце XX столетия акценты опять сместились: теперь главное внимание уделяется предметно-акциональному плану похоронно-поминальных обрядов, а поэтический текст плача занимает в

записях второстепенное место. Это произошло не только вследствие разложения причетной традиции (зафиксировать полноценный плач в настоящее время крайне сложно), но и в результате изменившихся задач и методик собирательской работы. Как бы то ни было, при всех сменах акцентов в собирательской и исследовательской работе общая формула похоронного обряда в глазах исследователей, как правило, выглядит следующим образом: обрядовый контекст + причитания. Рецензируемое издание позволяет представить региональную похоронную традицию Южного Урала посредством другой формулы: обрядовый контекст + поминальные стихи + причитания.

Поминальные стихи, не выделяемые в общем кругу духовных стихов, в поле зрения фольклористики оказались еще в дореволюционный период, однако ритуальный контекст этого жанра очень слабо осознавался собирателями и исследователями (см. классические сборники П.А. Бессонова³ и В. Варенцова⁴). В послеоктябрьский период по понятным причинам духовные и поминальные стихи были исключены из науки. С наступившим в постсоветский период идеологическим раскрепощением положение изменилось: в настоящее время предметом собирания и аналитического осмысления является и сам текст стиха, и его роль в обрядовой и бытовой жизни народа. Рецензируемое издание наглядно демонстрирует данное положение.

Во втором разделе магнитогорского сборника — «Поминальные стихи в ритуале» — опубликовано 35 произведений этого жанра (некоторые сюжеты представлены в нескольких вариантах). Т.И. Рожкова в статье «Поминальные стихи на Южном Урале: культура исполнения, источники» отмечает, что существовал свой порядок пения поминальных стихов: одни стихи исполнялись в день смерти, другие — в момент положения во гроб, третьи были связаны с похоронным обрядом и т.д. Репертуар поминальных стихов коррелирует с календарными праздниками, полом умершего, его семейным положением и нравственным обликом. Исследовательницей поставлен также вопрос о связи корпуса поминальных стихов с книжными источниками, активно издававшимися в конце XIX — начале XX в., когда в России в среде православного духовенства развернулось движение за привлечение всей паствы (а не только участников церковного хора) к пению во время богослужения.

Поминальные стихи, опубликованные в рецензируемом сборнике, были записаны изустно от современных информантов или же извлечены из рукописных тетрадок, распространенных в обследованных селах. Т.И. Рожкова

специально подчеркивает, что репертуар стихов, зафиксированных в тетрадах, шире сугубо поминального репертуара. Очевидно, что поминальная функция — это не единственная функция стихов в народной культуре. Собиратели представили в настоящем издании только те произведения, которые исполнители твердо связывают с похоронным обрядом. Опубликованные тексты сопровождаются информативными комментариями, где помимо паспортных данных указываются варианты в фольклористических⁵ и церковных⁶ изданиях.

Сборник «Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале» может представлять специальный интерес не только для этнографов и фольклористов-филологов, но и для этномузыковедов. Многие тексты поминальных стихов сопровождаются нотными расшифровками, сделанными И.Е. Соловьевой и Н.О. Пинясовой.

Как мы уже сказали, магнитогорский сборник в местном похоронном обряде позволяет выделить три составляющих: акционально-предметный план, поминальные стихи и причитания. В настоящее время всё больше очевидным становится то, что поминальные стихи в той или иной мере играли свою роль и в обрядах многих регионов (Смоленский край, Нижегородские земли и т.д.). Наличие поминальных стихов скорее правило, чем исключение в различных региональных традициях. Отсутствие сведений о них в том или ином регионе, думаем, чаще всего является следствием досадных промахов в собирательской работе, а не объективным состоянием традиции.

Однако, как следует из статьи Т.И. Рожковой, названные три составляющие не исчерпывают всех сторон похоронного обряда в народной культуре. Исследовательская формула этого сегмента традиционной культуры, по-видимому, должна быть следующей: обрядовый контекст + причитания + поминальные стихи + молитвы. Исследовательница отмечает, что в обследованных селах во время похорон нанимают читальщицу (читалку) — женщину, имеющую особый статус в глазах общества и нередко получившую церковное благословение на отпевание покойников. Читальщица читает молитвы («Канун за единого умершего», Псалтирь) над покойником, а в перерывах, когда она отдыхает, все знающие поют поминальные стихи. Статус молитвы, подчеркивает Т.И. Рожкова, выше, чем статус стихов. К сожалению, из краткого содержания статьи не до конца ясен и круг молитв, звучащих в доме покойного, и их порядок, и степень варьирования обряда по сравнению с церковным, и способ оплаты услуг читальщицы, и т.д.

Все эти проблемы, как правило, остаются за пределами исследовательского внимания собирателей. Тем не менее, полагаем, данный круг вопросов может и должен интересовать специалистов по народной культуре. Это замечание, естественно, не столько касается рецензируемого сборника, сколько относится к постановке задач в собирательской области. Мы не исключаем возможности публикации (пусть в реконструированном виде, на основе свода нескольких фольклорно-этнографических репортажей) метатекста похоронного обряда, включающего последовательное описание всех действий и текстов всех жанров (причитаний, поминальных стихов, молитв и др.), сопровождающих действия участников ритуала.

Сборник «Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале» производит очень хорошее впечатление и формой подачи материала, и степенью его аналитического осмысления. Это издание заставляет задуматься и над проблемами обрядовой культуры, и над собирательскими методиками, и над границами самого понятия «народная культура». Сборник свидетельствует, что на фольклористической карте России сложился и вполне зрело проявил себя еще один центр по изучению традиционной культуры — Магнитогорский государственный университет. Хочется пожелать магнитогорским коллегам долгой и успешной работы.

Примечания

¹ Русские свадебные песни горнозаводских сел Башкирии: Сб. материалов фольклор. экспедиций Лаборатории нар. культуры Магнитогор. гос. ун-та / Сост. Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева. Магнитогорск, 2000; Календарно-обрядовый фольклор Южного Урала: Сб. материалов фольклор. экспедиций Лаборатории нар. культуры Магнитогор. гос. ун-та / Сост. Т.И. Рожкова, С.А. Моисеева. Магнитогорск, 2003.

² Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 1. М., 1872; Т. 2. М., 1882; Т. 3. М., 1885 (ЧОИДР; Вып. 3, 4).

³ Бессонов П.А. Калеки переходные: Сб. стихов и исследование. М., 1861.

⁴ Варенцов В. Сборник песен Самарского края. СПб., 1862.

⁵ Бессонов П.А. Указ. соч.; Бучилина Е.А. Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области. М., 1999.

⁶ Богогласник: Сб. благоговейных песнопений праздникам Господним <...> для употребления в церковно-приходских школах Северо- и Юго-Западного края. СПб., 1903, и др.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом)
РАН (Санкт-Петербург)

Из средневековой севернорусской ономастики

И.А. Кюршунова. Словарь некалендарных личных имен, прозвищ и фамильных прозваний Северо-Западной Руси XV—XVI вв. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. — 672 с.

Вышел в свет антропонимический словарь историко-регионального характера объемом 3 тыс. словарных единиц, выполненный на современном научно-исследовательском уровне и обобщивший историко-онوماстические, лексико-диалектологические, лексикографические и историко-культурологические исследования, которые связаны с разными аспектами формирования русского собственного имени.

Этот фундаментальный труд — один из первых ономастических словарей такого типа.

Во-первых, впервые в науку введены в качестве обширной фактологической базы лингвистически не исследованные письменные источники Северо-Западной Руси (5 писцовых книг Обонежской и Водской пятины XV—XVII вв., дозорные книги Лопских погостов XVI в., множество юридических актов, в том числе грамот, челобитных, описей и пр. деловых документов, поступивших в Олонецкую приказную избу, Соловецкий монастырь, Строкину пустынь от жителей Карелии XV—XVII вв.).

Во-вторых, концепция этого историко-регионального антропонимического словаря имеет четкий и продуманный характер, с гармоничным соотношением этимологических, историко-лексикологических, историко-словообразовательных, диалектных и культурологических сведений. Она позволила оптимально структурировать словарные статьи, выстраивая уникальность каждой по логично обоснованному стандарту.

В-третьих, словарь учитывает данные не только предшествующих словарей русского языка (около 40 этимологических общих и ономастических, исторических, диалектных, словообразовательных, фразеологических), рукописных словарных картотек, финских лексикографических трудов, но и материалы русских и карельских специальных исследований лексикологов, этнографов, фольклористов. В словаре систематически приводятся языковые параллели, мнения других исследователей, библиографические справки. Глубокие познания автора в области историко-фонетических, историко-грамматических, лексико-семантических процессов позволили ему практически

в каждой статье привести развернутую цепочку семантических и словообразовательных новообразований, причем чаще всего с реконструкцией незафиксированных звеньев.

Наконец, в-четвертых, словарь И.А. Кюршуновой отличается спецификой словника — тех объектов словарной систематизации, которые отразили межкультурное взаимодействие внутри полиэтнического региона Северо-Западной Руси, прежде всего прибалтийско-финно-русскую, особенно русско-карельскую, языковую интерференцию. В целом более 40% словарных единиц фиксируются впервые.

Систематизация и обобщения антропонимических данных новых письменных источников региона позволили автору скорректировать и уточнить прежние этимологии русских фамилий, существенным образом расширить их диалектную базу и ареальные характеристики; заметно пополнить, а иногда и уточнить возможные мотивации прозвищных наименований; во многом пересмотреть некоторые словообразовательные и семантические пути развития антропонимов; представить важные социально-исторические и историко-культурные сведения о предках жителей Карелии и сопредельных областей.

Некалендарные личные имена, прозвища, фамильные прозвания доносят до нас историю заселения края в многочисленных новгородских и псковских апеллиативах, не говоря уже о широко бытовавших карельских антропонимах прибалтийско-финского происхождения, которым уделяется особое внимание: *Виглоха, Виктуев, Вяньга, Гижса, Гюев, Кеттуев, Куйва, Лембит, Тойвут* и мн. др. Как и при анализе исконно славянских имен, здесь по специальным словарям устанавливается этимон, рассматриваются возможные мотивации с привлечением, где это возможно, исследований по топонимике, фольклору, этнографии финно-угорских народов.

Для читателя чрезвычайно важно, что рецензируемый антропонимикон представляет замечательную возможность познакомиться с широкой панорамой народной жизни русского Средневековья и вчувствоваться в духовное бытие и речевое творчество безымянных творцов-номинаторов, т.е. словарь являет, как пишет автор в предисловии, своеобразную «энциклопедию русской души».

В словаре нашли отражение номинации, связанные с отношениями родства у русских (ср. прозвания типа *Векша* 'одинокая незамужняя женщина', *Внучко, Дед, Вдовкин, Новожен, Пасынок,*

Бобыль); с этнической пестротой региона (*Кайка* 'вепс', *Ижора* 'представитель карел, проживающих в районе этой реки', *Казарин* 'хазар', *Кореленик, Корелянин, Корела* 'карел, а также русский житель определенного района Карелии'); с миграциями населения русского Северо-Запада (*Белозер, Шуеречанин, Ухтин, Варзужанин, Каргопол, Ухтомлянин, Кемлянин*); с социальной структурой общества (*Князев* 'крепостной князя', *Богатырь* 'начальник войска, воевода', *Воин, Головарь* 'главарь', *Игумен, Дьякон, Поп, Чернец*) и пр. При этом многие антропонимы восходят к наименованиям конкретных видов профессиональной деятельности (*Бирич* 'должностное лицо, объявляющее различные указы и распоряжения', *Трубач* 'работник на рассолодобывающей трубе Поморского соляного промысла', *Щанник (Дцанник)* 'бочар, изготавливающий чаны', *Виранец* 'работник, сшивающий рыболовные сети', *Рыбник* 'рыбак', *Копаль* 'землекоп', *Шапольник* 'шапочник', *Шубарь* 'изготовитель шуб', *Худокуй* 'плохой кузнец', *Коневаал (Коноваал)* 'знахарь, ветеринарный лекарь', *Коробейник* 'мелкий торговец' и пр.).

Главное же — словарь отражает этническую психологию, верования, нравственные и эстетические ценности народа-языкотворца. Так, обращают на себя внимание широко распространенные в архаичной культуре имена, имеющие функцию оберега (*Бес, Черт, Чертодавле, Безобраз(ный), Белой, Босой, Бедной, Огонь, Волк, Волос, Гусь, Голубь, Жук, Змей (Змея), Желтухин, Тряса Гость, Зуб, Игла, Негодяй, Неел, Нелюба, Некрас, Немир, Несвойка* и мн. др.). Как правило, охранный характер имени устанавливается в том случае, если слово-этимон имело в народной культуре мифологические коннотации. К примеру, в Карелии, как и по всей Руси, было широко распространено личное имя *Медведь (Медведко)*, называвшее звериного двойника человека и сохранившее с глубокой древности в мифопоэтическом сознании память о звере — «прародителе» рода. Крестьянин *Мураш Федко* из поселка Толвуйский мог поучить свое прозвание как на русской фольклорной основе (с муравьями связывается спасительная функция при мифологическом превращении в него героев русской сказки и былины, отсюда вера в счастливые предзнаменования, связанные с муравьями), так и на финно-угорской (этнографам известен обряд жертвоприношения лесным духам на муравейниках). Поэтому так важны автору словаря этнографические и фольклорные исследования региона, на которые он регулярно ссылается.

Интересная авторская находка содержится в словарной статье о крестьянском

антропониме *Ожгибесов* (из *Ожгибес*). В отличие от известного ономаста В.А. Никонова, который предположил связь этой фамилии с недошедшей легендой о хитреце, «ожегшем» беса, И.А. Кюршунова правомерно акцентирует внимание на охранной функции фамильного прозвания, соединившего языческие (очистительная сила огня) и христианские верования в нечистого духа, при этом неслучайность номинации в семейной традиции данного крестьянина она подчеркивает его личным именем *Шишуля* — персонажем северной демонологии.

Архаичным нередко является также «пожелательное» имя. Например — *Бык, Корова, Житко*. Первое из них аргументируется поверьем Олонецкого края о жертвенном быке на Ильин день, который якобы утраивает охотничью добычу и кости которого приносят счастье. *Корова* символизирует в фольклоре изобилие, благоденствие; аналогичное пожелание богатства — *жита* — содержится в третьем примере. Ряд имен-экспрессивов связываются с «профилактической» функцией, например *Будачко, Будай, Будиша, Будага* (от глагола *будить*), *Булгачко, Злобка*.

В диалектном лексиконе особо высок «антропонимический коэффициент» лексики со значением 'болтливый, болтун' (*Байко, Бобоша, Балакишин, Байбач, Бача, Бачура, Верещага, Шалга*), 'лживый, обманщик, плут' (*Базло, Мутар, Ошук, Бухара, Варлыжник*), 'ленивый, повеса' (*Баклан, Охлябина, Огур, Висленя*), 'драчливый, скандалист' (*Бузуй, Бушуй, Бучень, Задорка, Зажога, Зубарь, Кокша*), 'толстый, обжора, неповоротливый' (*Кережа, Мякиш, Кабан*), 'жадный' (*Оглода, Габук*).

Информативность рассматриваемого словаря достаточно высока. Им может успешно пользоваться и специалист-ономаст, и диалектолог, и филолог широкого профиля, и историк, и учитель-словесник, и студент, и просто любознательный читатель, который хочет извлечь сведения о собственной фамилии и своей родословной.

Разумеется, как в любом историко-этимологическом словаре, возможны варианты исторического комментирования, неточности и спорные утверждения из-за объективных причин слабой изученности исторической ономастики, но научная добросовестность автора проявляется в тщательном учете всех имеющихся мнений и регистрации неясных этимологий.

Л.В. САВЕЛЬЕВА,

доктор филол. наук;
Карельская гос. пед. академия
(Петрозаводск)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования и материалы

Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сб. ст. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. М.А. Родионов. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — 188 с.

Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. — Вып. 12 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Сост. и отв. ред. В.А. Попов. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — 319 с.

Африканский сборник—2009 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Науч. совет по пробл. Африки СПбГУ; Редкол.: В.Ф. Выдрин, А.Ю. Желтов, А.И. Коваль, А.Д. Саватеев. — СПб.: Наука, 2009. — 564 с.: 8 л. цв. ил.

Временник Зубовского института. — Вып. 3: Пасха: Многообразие культурных традиций / Ред.-сост. В.В. Виноградов. — СПб.: Ин-т истории искусств, 2009. — 164 с.

Иванова А.А., Калущков В.Н., Фадеева Л.В. Святые места в культурном ландшафте Пинежя (материалы и комментарии) / [Отв. ред. О. Старикова]. — М.: ОГИ, 2009. — 512 с.: ил., карты.

Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Северного Кавказа за 2006 г.: Материалы Сев. кавказ. науч. конф. — Краснодар: [Мир Кубани], 2007. — (Дикаревские чтения — 13).

Категория родства в языке и культуре / Ин-т славяновед. РАН; Отв. ред. С.М. Толстая. — М.: Индрик, 2009. — 312 с.: ил. — (Б-ка Ин-та славяновед.; [Вып.] 16).

Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2009. — 142 с.

Коломиец В.Г. Терское казачество. Вспомним, братцы, про былое. — СПб.: Скифия, 2009. — 304 с.

Кюперовский сборник: Материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — Вып. 5. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение. 2005—2006. — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — 224 с.

Левкиевская Е.Е. В краю домовых и леших. Персонажи русского фольклора. — М.: ОГИ, 2009. — 264 с.

Магия формулы: Материалы круглого стола / Ин-т языкознания РАН; Ред. кол.: Т.А. Михайлова, А.Р. Мурадова, Д.С. Николаев. — М.: Тезаурус, 2009. — 62 с.

Малые этнические и этнографические группы: Сб. ст., посвящ. 80-летию со дня рожд. проф. Р.Ф. Итса / Под ред. В.А. Козьмина. — СПб.: Новая Альтернативная

Полиграфия, 2008. — 356 с., [2] ч/б л. ил. — (Историческая этнография; Вып. 3).

Миф, обряд и ритуальный предмет в древности: Сб. ст. / Уральск. отд-ние РАН. Ин-т ист. и археологии; НПЦ «Барсова гора» и др.; Гл. ред. С.А. Арутюнов; Отв. ред. А.Я. Труфанов. — Екатеринбург; Сургут: Магеллан, 2007. — 258 с.: рис., фот., табл. — [Сб. докл., заслушанных на секции «Миф, обряд и ритуальный предмет в древности» II Международ. Сев. археол. конгресса, Ханты-Мансийск, 2006].

Петрухин В.Я. Загробный мир: Мифы разных народов. — М.: АСТ; Астрель, [2010]. — 416 с. — [На обл. загл.: Мифы о загробном мире].

Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика, религиоведение. — Вып. 4 / Рос. гос. гуманитар. ун-т. — М.: [РГГУ], 2009. — 456 с.: ил.

Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых С.-Петербург. этнограф. чтений / Отв. ред. В.М. Грусман, А.В. Коновалов. — СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2009. — 404 с.

Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Современное состояние традиционной культуры самодийского и финно-угорского населения Ямало-Ненецкого автономного округа (этносоциальный аспект) / Уральск. отд-ние РАН. Ин-т ист. и археологии, Ямальск. филиал. — Новосибирск; Салехард: БКИ, 2007. — 184 с.

Поплинский Ю.К. Античные источники по истории и этнографии Африки: Монограф. исследование грекоязыч. источников / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2008. — 416 с.

Прищепа Е.В. Традиционные представления русских старожилов Хакаско-Минусинского края о духах — хозяевах дома, леса и о народной магии: [Монография] / Отв. ред. Л.В. Курас. — Красноярск: Краснояр. гос. техн. ун-т, 2006. — 176 с.

Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — 486 с.

Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — 300 с.

Рахмат-наме: Сб. ст. к 70-летию Р.Р. Рахимова / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. М.Е. Резван. — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — 488 с.

Родионов М.А. Демоны слов на краю Аравии. (Общество и стихотворство Хадрамаута) / Музей антропологии и этнографии

им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2009. — 162 с.

Сибирский сборник—I: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий: [Материалы VII Сибирских чтений, 23—24 окт. 2007 г.] / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Л.Р. Павлинская. — СПб.: МАЭ РАН, 2009. — Кн. 1. — 226 с.; Кн. 2. — 225 с.

Традиционная культура народов Краснодарского края и Северного Кавказа: К 100-летию Л.И. Лаврова: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. (Краснодар, 21 нояб. 2009 г.) / Науч. ред. и сост. Н.И. Бондарь, О.В. Матвеев. — Краснодар: [Традиция], 2009. — 300 с.

Черных А.В. Народы Пермского края. История и этнография / Уральск. отд-ние РАН. Ин-т истории и археологии, Пермский филиал, и др. — Пермь: Пушкина, 2007. — 296 с.: ил.

Фольклорные тексты

Приказчикова Ю.В. Устная историческая проза Вятского края: Материалы и исследования / Уральск. отд-ние РАН. Удмурт. ин-т ист., языка и литературы; Сост., авт. вступ. статей, коммент. и указ. Ю.В. Приказчикова. — Ижевск: Б.и., 2009. — 392 с. + вкл.

Татарские сказки. — М.: Изд. дом Марджани, 2010. — 132 с.: ил.

Справочные материалы, учебники, альбомы

Библиография трудов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1963—1975 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Б-ка Академии наук; Сост. Т.И. Шаскольская, Н.М. Сысоева; Отв. ред. В.Н. Кисляков. — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — 224 с.

Кравцов Н.И. Славянский фольклор: Учеб. пособие. — 2-е изд., доп. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2009. — 352 с.

Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2007. — 368 с. — (Сб. МАЭ; Т. 53).

Подвысоцкий А.О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. — М.: ОГИ, 2009 г. — 576 с.

Сокровища древнего Ярославля. Старинные ткани и произведения лицевого и орнаментального шитья. — М.: Гранд-Холдинг, 2010. — 120 с.: ил.

Материал подготовила

О.В. ТРЕФИЛОВА,

Гос. респ. центр рус. фольклора (Москва)

«Среды» в Российском институте истории искусств: 2006—2009 гг.

Исследовательский семинар Российского института истории искусств (Санкт-Петербург), проходящий под названием «Среды в РИИИ» (руководитель В.В. Виноградов), начал работу в ноябре 2006 г. Его деятельность определена широким спектром проблем, связанных с изучением как традиционной культуры, так и профессионального искусства (что в целом отражает сферу интересов разных секторов института). Заседания семинара организованы в тематические циклы: «Фольклор и этнография» (куратор В.В. Виноградов), «Творчество: модели, подходы, мнения» (куратор Е.В. Хаздан), «Грани сотворчества» (куратор О.В. Колганова (Пахомова)), «Зубовский институт: люди и годы» (куратор С.В. Иванова).

Остановимся на кратком обзоре цикла «Фольклор и этнография». К концу 2009 г. в его рамках состоялось 46 заседаний¹ (при общем числе в 77 заседаний²), которые проходили в форме докладов и круглых столов³, тематических заседаний (два-три сообщения, объединенных одной темой⁴) и конференций. Среди последних хочется выделить следующие: «Лапинские мотивы»: К 65-летию Виктора Аркадьевича Лапина (24 января 2007 г.), «Пасха в традиционной культуре» (11 апреля 2007 г.; 30 апреля 2008 г.), «Петрушка круглый год»: Юбилейная конференция в честь Анны Федоровны Некрыловой (24 октября 2009 г.). Кроме этого, с 2009 г. семинар «Среды в РИИИ» выступает в качестве одного из координаторов⁵ конференции «Полевой сезон фольклористов», проходящей в первое десятилетие XXI в.

Семинар объединил исследователей традиционной культуры Петербурга и других городов⁶. Отдельные доклады были посвящены фольклору и этнографии славян (русских⁷ и белорусов⁸), традиционной культуре финно-угров⁹ и других народов¹⁰.

Обозначим основные направления исследований, представленных в рамках цикла.

Теория и методология изучения традиционной культуры. Самой масштабной по проблематике и объему анализируемого материала стала лекция И.И. Земцовского «Евразия географическая и музыкальная: взгляд, метод и гипотеза», в которой автор предложил пять критериев «Евразии музыкальной». Со своим опытом применения методов

христианской герменевтики для анализа фольклорного текста познакомила Е.Е. Васильева. С.В. Кучепатова продемонстрировала возможность применять археологическую типологию предметов (разработанную Л.С. Клейном) к анализу славянских балладных сюжетов. С.Б. Адоньева проанализировала символический порядок повседневных практик. На некоторые общие закономерности календарного сознания народов Евразии обратила внимание Н.Н. Глазунова.

Лингвистические исследования были представлены выступлениями А.Ф. Некрыловой: «Идея Носа»¹¹ и «Магия народной этимологии». В последнем докладе на примере народного календаря демонстрировались примеры того, как слово может получать новые значения и смыслы. С.В. Кучепатова рассказала о цыганских двуязычных текстах. В.В. Баранова описала сложную языковую ситуацию у калмыков в XX в.

Отдельное тематическое направление представляют доклады, которые можно условно отнести к *историческим исследованиям* традиционной культуры. Т.С. Молчанова на основе исследования группового свадебного голошения обратилась к сложным вопросам этногенеза народов Северо-Запада России. М.Н. Тимофеева в дискуссионном докладе предложила критерии поиска следов скоморошества в современности. Историческому анализу некоторых городских названий были посвящены две лекции А.А. Титовой «Тихвин: История в топонимах». Пример настоящего «этномузыкального детектива» представил А.Б. Никаноров, разыскивая истоки известной песенки «Жил был у бабушки серенький козлик...»

Отметим, что историческая тема в исследовании фольклора может касаться не только «старинных», но и современных. Взаимовлиянию христианской эсхатологической традиции и литературной антиутопии на протяжении XX в. был посвящен доклад М.В. Ахметовой. А.Ю. Александрова затронула механизмы сложения «наивной» песни в наши дни.

История фольклористики. О судьбе сборника С.Д. Магид «120 русских народных песен с нотами, записанных в Псковской области» рассказал А.Б. Никаноров. Отдельное тематическое заседание было посвящено памяти фольклориста Натальи Львовны Котиковой. Историю создания аудиоколлекций записей русских военнопленных в фонограммархивах Вены и Берлина (1915—1918 гг.) и дальнейшую судьбу этих материалов проследил В.Н. Денисов.

Частой для фольклористов РИИИ является проблема *личности в фольклорной традиции*. Каждое выступление на эту

тему раскрывало свой аспект проблемы. Так, для Н.Ю. Горяниной рукописный сборник духовных стихов характеризовал его составителя — крестьянку О.М. Канаеву. А.В. Луговская анализировала локальную фольклорную традицию через индивидуальные особенности наиболее яркой исполнительницы. Представлению «человека музицирующего», его размышлениям о жизни и искусстве были посвящены лекция и показ видеоматериалов А.В. Ромодина.

Вопросы этномузыкаведения и этноинструментоведения. Аналитический доклад С.И. Утегалиевой показал общность натурально-обертонового ряда в музыке тюркоязычных народов (горловое пение, наигрыши для хомуза и курая народов Южной Сибири и Приуралья, домбровые кюи казахов, мугамы среднеазиатских тюрков). Е.В. Хаздан обратилась к вопросам ладо-модальной организации музыки евреев Восточной Европы. В.В. Кошелев предложил новую систему описания цифровидных инструментов. С бытованием гармоники-хромки у удмуртов познакомила Н.А. Александрова. Спектр вопросов, касающихся публикации народной инструментальной музыки, рассмотрел Ю.Е. Бойко.

Народная религиозность. В двух конференциях, объединенных общим названием «Пасха в традиционной культуре», рассматривалось многообразие практик, связанных с празднованием дня воскресения Христа. Пасха стала важным фактором календарного сознания, что привело к специфическому ее восприятию в разных культурных традициях.

Другой ракурс данного направления — изучение почитаемых мест. В.В. Виноградов в ряде сообщений представил результаты исследования деревенских святынь на территории Новгородской и Ленинградской областей. Т.С. Молчанова описала источники, каменные кресты, камни в бассейне Средней Луи (Ленинградская обл.). Е.Н. Разумовская рассказала о «Святом потоке» в Мантуровском районе Костромской области. Сообщение Л.В. Голубевой касалось традиции почитания деревянных крестов Мезени. Особняком в этом ряду стоит доклад В.В. Виноградова «Работы в районе озера Воловжа: Взгляд из сегодняшнего дня на языческое прошлое», поставившего вопрос о возможности связи между культовыми местами прошлого и современными местными святынями.

В заседаниях, посвященных *итогам полевых исследований традиционной культуры* демонстрировались экспедиционные находки последних лет (аудио-, видеозаписи, фотографии). Например, показы Л.Н. Шамовой отражают совре-

менную плачевую культуру мордвы-эрзя Присурья. Об экспедициях на Терский берег Белого моря рассказали М.Н. Власова и Я.В. Зверева. На отдельном заседании были представлены результаты фольклорной экспедиции факультета филологии и искусств (ныне филологического факультета) и Пропповского центра СПбГУ на Мезень. Деятельности фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории был посвящен доклад Г.В. Лобковой. Феномен «икоты» и «икотания» в народной культуре Прикамья рассматривали Е.М. Четина и И.Ю. Роготнев. Доклад сопровождался показом уникальных видеоматериалов.

«Поле» не обязательно связано с дальней поездкой. Петербург как многонациональный город представляет возможность для разнообразных этнографических и антропологических исследований. Например, С.В. Кучепатова поделилась впечатлениями от посещения мероприятия, приуроченного к Всемирному дню цыган (в 2007 г. он пришелся на 12 апреля).

Границы представленных направлений семинарского цикла «Фольклор и этнография» условны: скорее, они отражают общие ориентиры исследовательских интересов. Часть докладов стоит на пересечении сразу нескольких тем. Например, сообщение К.А. Терещенко «Фольклор на сцене театра кукол "Уральской зоны"» было посвящено проблемам сценической интерпретации русской народной сказки о Колобке. Здесь докладчик приблизился к проблематике, разрабатываемой другим циклом исследовательского семинара, — «Творчество: модели, подходы, мнения».

На основе докладов, прозвучавших на исследовательском семинаре «Среды в РИИИ» вышло три выпуска альманаха «Временник Zubовского института»: Вып. 1 (2008): «Лапинские мотивы: К

65-летию Виктора Аркадиевича Лапина» (Ред.-сост. В. В. Виноградов; отв. ред. А.Ф. Некрылова); Вып. 2 (2009): «Метамир музыки: Исследования, гипотезы, дискуссии» (Ред.-сост. Е.В. Хаздан); Вып. 3 (2009): «Пасха: Многообразие культурных традиций» (Ред.-сост. В.В. Виноградов). В 2010 г. планируется издание 4-го выпуска «Грани интерпретации» и 5-го выпуска «Петрушка круглый год», посвященного известному петербургскому ученому А.Ф. Некрыловой.

Желающие могут получить информацию о работе исследовательского семинара «Среды в РИИИ», отослав письмо на адрес sreda.riii@gmail.com.

Примечания

¹ На них было заслушано и обсуждено свыше 70 докладов и сообщений.

² Более подробную информацию о докладах, прочитанных в рамках семинара см.: Календарь исследовательского семинара «Среды в РИИИ» за 2006—2008 гг. Заседания 1—57 // Временник Zubовского института. Вып. 2: Метамир музыки: Исследования, гипотезы, дискуссии. СПб., 2009. С. 99—109; а также подборку сведений о заседаниях 2009 г., подготовленную для 4-го выпуска «Временника Zubовского института» (в печати, дата выхода — вторая половина 2010 г.).

³ Например, круглый стол по теме выставки фоторабот Элизабет Уорнер (Лондон) «Русская деревня. Британский взгляд» (11 июня 2008 г.). В ходе дискуссии обсуждались возможности фотофиксации явлений традиционной культуры как особого исследовательского процесса.

⁴ Тематические заседания: «Почитаемые места в исследованиях 2007 г.» (12 марта 2008 г.), «Мезень: Русский фольклор в современных записях (полевые исследования студентов факультета филологии и искусств и Пропповского центра СПбГУ)» (7 мая 2008 г.), «Вспоминая Наталию Львовну Котикову...» (21 октября 2009 г.).

⁵ В настоящее время конференция проводится под эгидой трех учреждений: Союза композиторов Санкт-Петербурга (Секция музыкального фольклора), Российского института истории искусств (исследовательский семинар «Среды в РИИИ») и Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской консерватории.

⁶ См. доклады исследователей из Москвы (М.В. Ахметова), Новгорода (М.Н. Тимофеева), Тихвина (А.А. Титова), Перми (Е.М. Четина и И.Ю. Роготнев). Кроме того, на семинаре выступали зарубежные коллеги: И.И. Земцовский (Беркли, США) и С.И. Утегалиева (Алматы, Казахстан).

⁷ В ряде докладов была представлена культура разных групп русского населения Калужской (Н.Ю. Горянина), Тверской (В.В. Виноградов), Псковской (А.Б. Никаноров) областей, а также костромского Поволжья (Е.Н. Разумовская) и Северо-Запада России (В.В. Виноградов, А.А. Титова, Т.С. Молчанова, Л.Н. Шамова). Несколько сообщений посвящались исследованиям Русского Севера (С.Б. Адоньева), а также отдельно Терского берега Белого моря (М.Н. Власова, Я.В. Зверева) и Мезени (Л.В. Голубева, Е.С. Мамаева, А.С. Семенова).

⁸ Рассматривалась традиционная культура так называемой севернорусской традиции (доклады и сообщения В.В. Виноградова, Е.Н. Разумовской, А.В. Ромодина).

⁹ Вепсов (В.В. Виноградов), карел (А.В. Луговская), коми-пермяков (Е.М. Четина, И.Ю. Роготнев), мари (Е.С. Таникова), удмуртов (Н.А. Александрова), мордвы-эрзя (Л.Н. Шамова).

¹⁰ Тюрков (С.И. Утегалиева), калмыков (В.В. Баранова), евреев-ашкеназов (Е.В. Хаздан), русских цыган (С.В. Кучепатова).

¹¹ Заседание состоялось 1 апреля 2009 г. и было посвящено 200-летию со дня рождения Н.В. Гоголя.

В.В. ВИНОГРАДОВ;
Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

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, Zubовский проезд, 2, стр. 1; тел.: (499) 255-77-57; E-mail: gnosiz@pochta.ru);

«Фаланстер» (Москва, Малый Гнездниковский пер., 12/27; тел.: (495) 749-57-21; E-mail: falanster@mail.ru);

«Книжный окоп» (Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н; тел.: (812) 323-85-84; E-mail: knigokop@bk.ru);

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

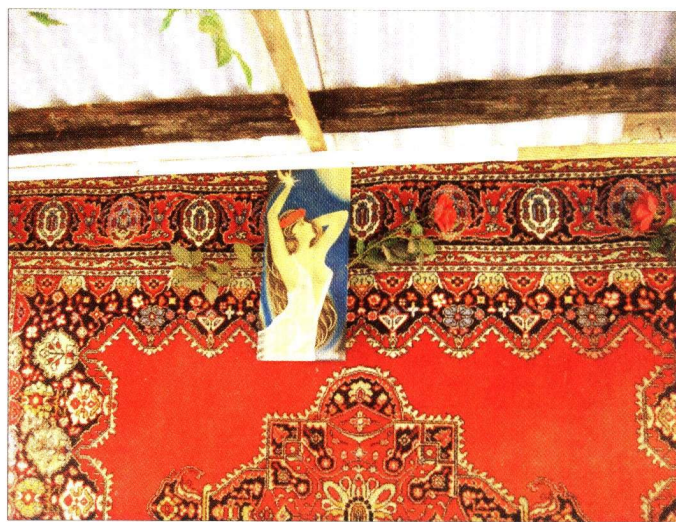
ОПЕЧАТКА

В 1-м номере журнала за 2010 год допущена опечатка. На с. 53 в 24-й и 25-й строках сверху, а также в 20-й строке снизу напечатано — д. Мэндера; следует читать — д. Мундера. Редакция приносит свои извинения.



Двор и беседка, сделанная жильцами дома

В последние годы все шире распространяется традиция благоустройства дворов городских домов их жильцами, подразумевающая создание определенного дизайна. Об одном из таких дворов (г. Могилёв-Подольский, Винницкая обл., Украина) читайте статью М.В. Ахметовой на с. 35—37.



Беседка изнутри украшена коврами, занавесками, искусственными цветами, образками, картинами



Декоративная оградка у гаража



Внимание!

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи
по Объединенному каталогу

«Пресса России»

Подписной индекс **45355**

Для зарубежных читателей
подписка оформляется

в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>



В следующих номерах:

А.А. Панченко

(Санкт-Петербург)

Из истории сюжета АТ 2401

Ю.В. Клочкова

(Екатеринбург)

*Харитоновский дом
в Екатеринбурге*

Л.Н. Виноградова

(Москва)

*«Что куме, то и мне»:
варианты магических формул
при отбирании молока*

А. Олтяну

(Бухарест, Румыния)

*Жертвоприношения
усопшим у румын*

Т.В. Володина

(Минск, Белоруссия)

О рогах, мужских и женских

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

