

ЖИВАЯ СТАРИНА



СЛОВО — ТЕКСТ — ИЗОБРАЖЕНИЕ

- Общественная
физиогномика
в Древней Руси
- Откуда есть пошла
Баба-яга
- Про блины, зятя
и тещу

ЭКСПЕДИЦИИ

- Рассказы об обмираниях
в Кричевском районе
Могилёвской области



Печенье «тетёрка»

ФОЛЬКЛОР ВОСТОЧНОГО ВОЛОГОДСКО- КОСТРОМСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

- Наветка как форма
символического
осуждения



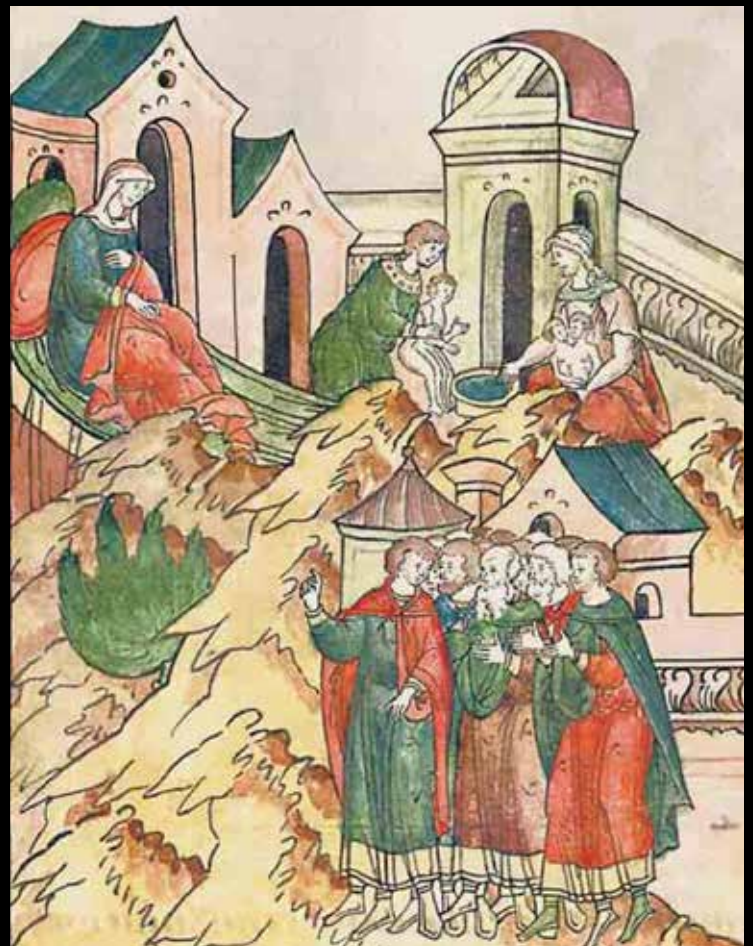
Рыболовы вытаскивают неводом из реки Сетомли ребенка-уродца. Миниатюра из Радзивилловской летописи. XV в.

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- А. Л. Лифшиц (Москва). «Курс молодого бойца», или Полезные советы преображенского гвардейца
- А. В. Дадькин, В. И. Ерофеева (Москва). «Чючело и мячело»: об одной рукописной молитве первой половины XVIII в.
- О. В. Белова (Москва). Чудесные камни древнерусских рукописных сборников
- О. Н. Паликова (Тарту, Эстония). Неофициальный антропонимикон русско-эстонской деревни
- С. Н. Амосова (Москва). «Вот латыш со старовером поспорили...»
- Т. Б. Моррис (Юмсунова) (Портленд, США). Одежда староверов Орегона
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника



«При том же царе жена детище родила в Константиновом граде без очей и без рук; у чресел, то есть бедер, был у него рыбий хвост, приросший по образу черепокожной рыбы. Также пес родился о шести ногах, голову имея по образу льва. И был превеликий весьма». Миниатюра из Лицевого летописного свода XVI в. (л. 12)



«Также и во Фракии детища два родилось: одно о четырех ногах, а другое о двух головах. Говорят же некие из изобразителей событий, что не знаменует сие благого тем городам, в которых вдруг такое родится». Миниатюра из Лицевого летописного свода XVI в. (л. 13)

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО — ТЕКСТ — ИЗОБРАЖЕНИЕ

- Л. Н. Виноградова. Персонификация Смерти в фольклорной традиции
восточных славян и в древнерусской иконографии 2
- В. Я. Петрухин. Обсценная физиогномика в Древней Руси 6
- Л. А. Беляев. Погребения в алтарях: литературные решения
археологических загадок 8
- Г. И. Кабакова. Откуда есть пошла Баба-яга 11
- А. Б. Мороз. Про блины, зятя и тещу 13
- О. Ю. Бойцова. Семиотика фотографии как инструмент исследования
современных магических практик 17

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: ПЕРМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

- Е. М. Четина. О Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ 20
- Е. М. Четина, Е. А. Ключкова. «Было всё, хорошее и плохое...»
(«История одной семьи» Нины Ивановой) 21
- А. С. Беломестнова, И. В. Осипова. «Домашняя» поэзия Петра Иванова 24
- М. В. Курочкина, С. Ю. Королёва. История, жизнь и судьба
в стихотворном изложении (творчество Екатерины Зверевой) 29
- Б. В. Кондаков, М. В. Курочкина. «Наивная» гражданская лирика
Георгия Башкирцева: тексты и контексты 33
- С. Ю. Королёва, К. В. Виноградова, Н. М. Теплова. Современный сельский
биографический нарратив: Очерк Галины Анфёровой «Бабушка» 38

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР:

ВОСТОЧНОЕ ВОЛОГОДСКО-КОСТРОМСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ

- Е. Л. Березович, В. С. Кучко, О. Д. Сурикова. Заговоры и причитания
на востоке Вологодской области 42
- К. А. Бормотова, Я. В. Малькова. Образы божественной и нечистой силы
во фразеологии вологодско-костромского пограничья 46
- Е. Л. Березович, Т. В. Леонтьева. Наветка как форма символического осуждения 49
- В. С. Кучко. Обман и обманщики в говорах вологодско-костромского пограничья 52

ЭКСПЕДИЦИИ

- О. В. Белова. Рассказы об обмираниях в Кричевском районе Могилёвской области 56

ЮБИЛЕИ

- О. В. Белова. В. Г. Смолицкому — 90 лет 58

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- И. В. Светличная. Деятельность Санкт-Петербургской консерватории
по сохранению народной традиционной культуры: 2015 год 59
- Е. И. Якубовская. Книга о новолдожской свадьбе 61
- М. В. Ахметова. Книга о языковой игре в фольклоре 63
- О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева. Конференция «Театр и театральность
в народной культуре» 67
- О. В. Белова. Международная конференция «Норма и аномалия в славянской
и еврейской культурной традиции» 70

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алпатов, канд. филол. наук, доцент,
Московский государственный универси-
тет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редак-
тора), канд. филол. наук, Государствен-
ный республиканский центр русского
фольклора

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

Н. Ю. Данченкова, канд. искусствове-
дения, Государственный институт ис-
кусствознания

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

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, про-
фессор, Российский государственный
гуманитарный университет

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
фессор, Институт славяноведения РАН

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

С. М. Толстая, доктор филол. наук, про-
фессор, Институт славяноведения РАН



Людмила Николаевна Виноградова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СМЕРТИ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН И В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОГРАФИИ

«Скелет с косой», «костлявая баба с косой в руке», «старуха в белом», «худая, бледная женщина, вся в белом» — таков наиболее устойчивый, привычный, узнаваемый образ-стандарт, характеризующий внешний вид персонифицированной Смерти в поверьях западноевропейских и славянских народов. По общему признанию специалистов, он утвердился в устойчивой народной традиции под сильным влиянием средневековой иконографии и церковной книжности. В последнее время появился целый ряд научных исследований, посвященных истории формирования визуальных образов Смерти в церковном искусстве [1; 2; 11; 12; 13; 14; 16], и это открывает перед фольклористами новые возможности для сопоставления данных, полученных историками культуры, с народными представлениями на ту же тему, зафиксированными у восточных славян в течение XIX–XX вв.

Суммируя в самом кратком виде выводы специалистов-культурологов, можно констатировать, прежде всего, то, что хотя в официальном христианском учении не существует общепринятого канонического персонажа по имени «Смерть», его зооморфные или антропоморфные изображения тем не менее регулярно появляются в западноевропейской иконографии и в книжной миниатюре начиная уже с IX–X вв. Для богословской традиции смерть — это последствие первородного греха, в результате которого стало возможным разлучение души с телом, а персонифицированный образ Смерти надлежит понимать как визуальную метафору греховности людей или неотвратимости конца их земного существования. Поскольку функция забирать души умирающих людей приписывается чаще ангелам (если умирает праведник) и демонам (если умирает грешник), то при конструировании образа Смерти мастера иконографии использовали графические приемы, характерные для тех и других (светлая или темная фигура, с крыльями либо с пучком вздыбленных волос и т.п.). Но, кроме того, в истории формирования Смерти как персонажа отмечается большое разнообразие ее визуальных «портретов»: это может быть и женская фигура, и мужская, и всадник на коне, и зооморфное суще-

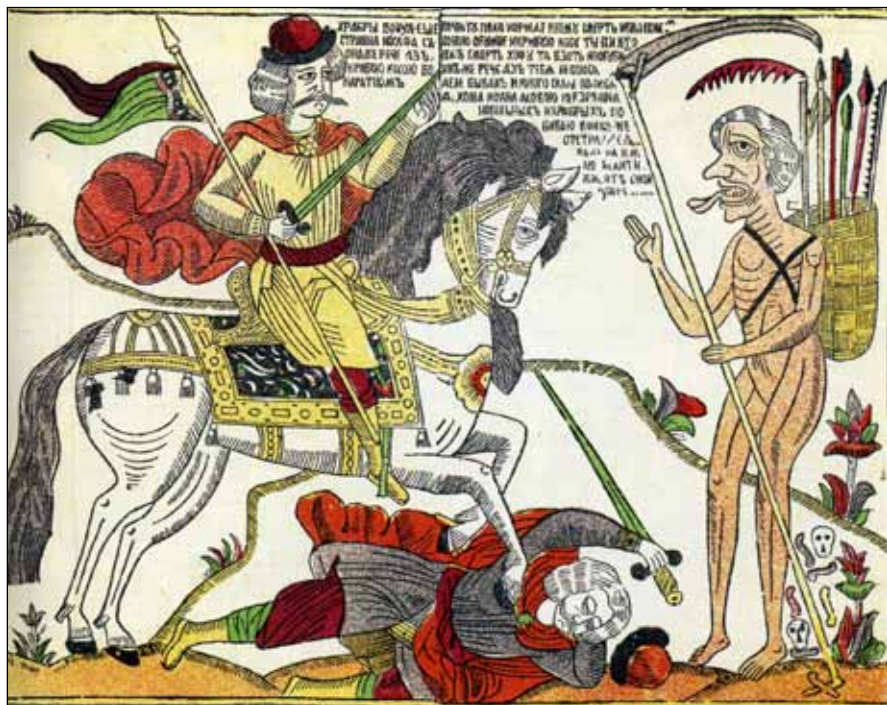
ство, монстр, и типичный демон. Главным же маркером Смерти выступают орудия убийства в ее руках. В ранних композициях это по преимуществу лук со стрелами либо серп и коса, а в более поздних — уже целый арсенал разнообразного вооружения: меч, сабля, копье, пила, топор, нож, трезубец и др.

В зависимости от библейского контекста этот персонаж выступает как олицетворение разных религиозных концептов: то это символ первородного греха, сокрушенного искупительной жертвой Спасителя; то олицетворение массовых бедствий (мора, голода, войн), которые ожидают людей в последние времена; то персонифицированная сила, разлучающая (по своей собственной воле) душу с телом; то это исполнитель Божьей воли, посланный к человеку, изжившему свой век.

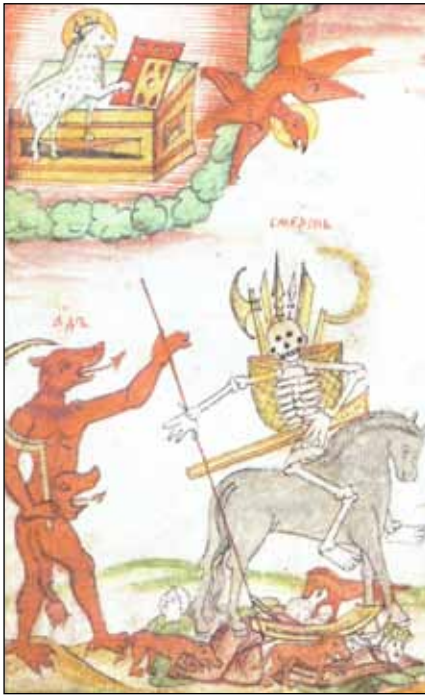
Начиная с XIV в. основным визуальным символом смерти в западноевропейском искусстве становится человеческий скелет либо мертвец с признаками телесного разложения. Считается, что быстрому распространению этого стереотипа способствовала чудовищная по своим масштабам эпидемия чумы («черной смерти»), разразив-

шаяся в Европе в 1346–1350 гг. И затем вплоть до XVI — начала XVII в. этот «макабричный» образ Смерти остается преобладающим в иконографическом искусстве Западной Европы. Иными словами, изображение смерти в форме скелетоподобного существа — это уже итог средневековых иконографических поисков этого образа, который в дальнейшем проник в массовое сознание и в традиционную культуру, где он утвердился и в мифологических рассказах, и в ярмарочном фольклоре, и в народном лубке, и в искусстве рождественского вертепа, и в карнавальных масках [12; 13; 20].

Что касается древнерусской иконографической традиции в изображениях Смерти, то она характеризуется рядом особенностей, первая из которых заключается в том, что визуальные формы этого персонажа (в отличие от многих других образов) не были унаследованы от Византии, а сформировались уже на русской почве. Древнейшие примеры появления фигуры Смерти в русском церковном искусстве связаны с темой Сосшествия во ад. В этих композициях она олицетворяет первородный грех и по манере изображения однозначно принадлежит к войску дьявола. Этот стереотип Смерти-греха в виде демона известен на Руси с XIV в. (темная крылатая фигура с копной вздыбленных волос). А в конце XV в. на иконе «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля появляется новое воплощение смерти: четвертый всадник, имеющий вид мертвеца или скелета, сидящий на «бледном коне». Подобный образ и вся иконографическая схема апокалипсической кавалька-



Аника-воин и Смерть. Раскрашенная гравюра на дереве. Из кн.: Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. СПб., 2002. № XXIV



«Союзничество» Смерти и Ада. Апокалипсис XVII в. Из книги: Антонов Д., Майзульс М. *Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной антропологии*. М., 2013. С. 166

ды явно демонстрирует влияние западных гравюр на сюжет Апокалипсиса. В XVI–XVII вв. стереотип Смерти как скелета или мертвеца становится уже вездесущим и наиболее популярным в иллюстрациях с эсхатологической тематикой [13. С. 156–157].

Коса как атрибут Смерти в русской иконографии появляется впервые на фреске «Апокалипсис» (1547–1551 гг.) кремлевского Благовещенского собора, а в дальнейшем этот персонаж постоянно изображается с серпом, косой, мечом, копьем и т.п. При этом характерно, что древнерусская иконографическая традиция почти всегда придает Смерти мужское обличье, лишь изредка она изображается как женоподобное длинноволосое существо [13. С. 160]. В одной из поздних редакций литературных переработок «Прения Живота и Смерти» последняя описывается как «злообразная баба» [10. С. 176].

В конечном счете судьба скелетоподобной фигуры Смерти показывает, «как из библейских метафор древнего образа «ангела смерти» и из взаимодействия двух популярных текстов (Жития Василия Нового и «Прения Живота и Смерти») рождается самостоятельный персонаж, который в XVI в. начинает свое триумфальное шествие по иконографии» [13. С. 180].

После этого небольшого экскурса в область церковно-книжной традиции в изображениях Смерти обратимся к восточнославянским народным верованиям и попытаемся определить, что в них совпадает с иконографическими

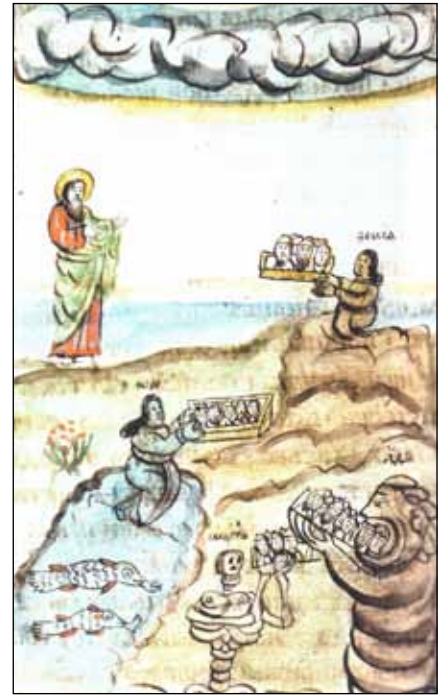
образцами, а что сохраняет признаки оригинальных мифологических воззрений, не возводимых к официальной религии.

ИПОСТАСЬ И ВНЕШНИЙ ВИД

Самыми распространенными в славянской мифологии можно признать два типа внешнего облика персонифицированной Смерти: скелетоподобное существо с косой в руке и женская фигура в белом (реже — в черном), вооруженная косой или без нее. Женская ипостась считается абсолютно преобладающей [19. С. 63]. В соответствии с грамматическим родом лексемы *смерть* даже такие образы Смерти, как скелет или бесполоя фигура в белом саване, обычно наделяются женскими именами, в которых отражаются главные признаки ее внешнего вида (белая, сухая, костлявая, зубастая, высокая, несущая косу) или используются женские термины родства (тетка, кума): ср. рус. *Белая, Смертная, Смертушка*; укр. карпат. *Зубата, Сухоребрицька* 'имеющая сухие ребра', *тата, що по гробах ходит; болгар. она с косата* 'та, что с косой'; пол. *Biała* 'белая', *Chuda* 'худая', *Sucha* 'сухая', *Kostucha* 'костлявая', *ta długa z kosom* 'та высокая с косой', *Śmierć Kuma, Ciotka Śmierć*; словац. *Smrtka, Tetka Smrt* и др.

Во многих сообщениях белый цвет оказывается единственным маркером этого персонажа. Ср. типичный пример — украинское черниговское поверье: «У одного чоловіка умирало невеличке дитя. І чулы люде, як коло тієї хати ходило щось і голосило, а потім увийшло у хату биле-биле, як сніг, і нічого нікому не сказавши, скоро вийшло. У ту ж саму годину, як Смерть (бо то була Смерть) вийшла з хати, і дытныла умерла» [7. С. 124].

Отмечая высокую частотность изображений Смерти как «женщины в белом» (без косы), мы вынуждены признать, что этот минимальный набор признаков не является достаточным для ее идентификации, так как аналогичным образом могли выглядеть многие другие женские персонажи, например персонификация дней недели или суточного времени (Среда, Пятница, Ночница, Полудница), олицетворение судьбы, злой доли, бо-



Воскресение мертвых перед Страшным судом. Ад, Смерть, Земля и Море отдают своих мертвецов. Апокалипсис XVIII в. Из книги: Антонов Д., Майзульс М. *Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной антропологии*. М., 2013. С. 168

(чрезвычайная бледность лица, худоба, костлявое тело, провал вместо носа, торчащие зубы и т.п.), либо особая манера поведения (например, она то безмолвно бродит по селу, то на ходу громко стонет, плачет, причитает; просовывает руки в окно и хлопает в ладоши; проникнув в дом, встает в ногах или в изголовье лежащего больного).

По гендерному признаку эти два типа воплощений Смерти (бесполой скелет — худая женщина в белом) можно рассматривать как противопоставленные, но по признаку телесной недостаточности оба типа заметно сближаются: Смерть-скелет описывается как «человек без тела» (*нема тела на ём, одни кости*), а для образа Смерти-женщины характерны подчеркнутая худоба и костлявость, запавшие глаза и рот, иссохшие руки-ноги, — что свидетельствует об иномирной природе этого персонажа, генетически связан-

В фольклорно-мифологической прозе восточных славян стереотип Смерти как скелета встречается значительно реже и бытует в виде простой констатации факта, а не пространных описаний.

лезней, мора, разного рода привидения, ходячие покойницы, персонажи, контролирующие прядильно-ткацкие работы, образы женских святых и др. Поэтому более надежными опознавательными знаками Смерти являются либо орудия убийства в руках, либо так называемые покойничьи приметы внешнего вида

ного с категорией «возвращающихся покойников».

Мотив «Смерть в виде скелета» наиболее детально разработан в западнославянском фольклоре. Так, в словацких сказках на сюжет «Смерть-кума» в качестве постоянного общего места фигурирует подробное описание особен-

ностей телосложения этого персонажа: «...у Смерти лысая голова; вместо глаз такие провалы, что рука туда может пролезть; вместо носа дыра, доходящая аж до середины лица; зубы как торчащие колья; шея — одни лишь косточки; торчат голые ребра; ноги как две палки; а в длинной руке ее острая коса; и весь скелет при любом движении грохочет так, будто вот-вот развалится» [22. S. 115]. Именно такой стереотип фигурирует во многих жанрах словацкого фольклора: кроме сказок и быличек, это погребальные песни и прощальные вирши, духовные стихи и псалмы, переделки литературных барочных поэм и диалогов со Смертью и т.п. Аналогичная ситуация отмечается и в польской фольклорной традиции. В быличках Подлясья Смерть изображалась как высокая иссохшая баба, бледная, с торчащими зубами; «она не имела тела — одни лишь кости, обтянутые кожей, которые на ходу гремели» [20. S. 269].

В фольклорно-мифологической прозе восточных славян стереотип Смерти как скелета встречается значительно реже и бытует в виде простой констатации факта, а не пространных описаний. Например, в Полесском архиве (содержащем материалы из белорусских, украинских и западнорусских областей) среди 240 текстов-свидетельств о персонифицированной Смерти удалось обнаружить лишь три кратких сообщения на тему «Смерть — скелетоподобное существо»: «Така сухэнька Смэрт, нэма на нэи тела, адны косьці» (ПА, с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.); «человек с косою и совсем без тела» (ПА, с. Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.); «...вона ў одежы, а ее руки и ноги сухие, як, ну, як

шкiлет» (ПА, с. Хоромск Столинского р-на Брестской обл.). Как страшное скелетоподобное существо «без тела, одни кости» описывается Смерть в белорусских гродненских поверьях [21. С. 140]. В этом устойчивом клише можно распознать описание Смерти, известное по поздним версиям славянских переводов Жития Василия Нового, где о ней говорится: «...образом зело страшна, подобия яко би чelовичьского, но тила отнюдь не имуща, от единих точию костей чelовичьских нагих оставлена» [8. С. 362].

По свидетельству М. Н. Власовой, в виде скелета Смерть чаще всего изображается на лубочных картинках, а также в русских легендах, духовных стихах, сказках, а в быличках и поверьях чаще выглядит как худая старуха. У русского населения Сибири представления о Смерти в виде скелета фиксируются крайне редко [4. С. 477–478].

Таким образом, можно со всей определенностью говорить о проникновении образа-стандарта в виде скелета из Западной Европы в восточнославянские земли и об ослаблении подобной традиции описания Смерти при движении с запада на восток.

СТАТУС И ГЕНЕЗИС ОБРАЗА

В большинстве народных поверий происхождение и онтологический статус Смерти никак не объясняются. Судя по тому, что в суеверных рассказах встречи с ней чаще всего происходят возле кладбища, она мыслится как существо загробного мира. Противоречивые сообщения о том, что Смерть является либо прислужницей дьявола, либо посланницей Бога, явно сохраняют следы книжной традиции. Так,

согласно севернорусским легендам, она, как и вся нечистая сила, произошла от падших ангелов, но, поскольку она отказалась служить Сатане, Бог позволил ей жить у ворот то рая, то ада и повелел приходить к нему за указаниями, когда и кого из людей забирать на тот свет [18. С. 520]. По украинским карпатским представлениям, Смерть — исполнительница Божьей воли; пока Господь не повелит, она ни к кому не придет. В Раховском районе Закарпатья она именовалась *Божьей Смертью*, и при каждом ее упоминании непременно следовало добавлять универсальную формулу: *святила би ся* (как это обычно делали при упоминании имен святых) [8. С. 364]. Зафиксированы также единичные новгородские свидетельства о Смерти как о дочери Адама, которую тот проклял за непослушание [18. С. 524], и белорусские представления о том, что Смерть — это *матка грехов*: «Яна жыве ў пекле. Адтуль яе пасылае па людскія душы галоўны чорт — Дзядуля» [17. С. 310].

Однако если судить по многочисленным косвенным данным, то анализируемый персонаж со всей очевидностью восходит к классу «возвращающихся мертвецов» (в виде их посмертной души или телесных останков). Об этом свидетельствуют и мотивы похоронных причитаний («людей забирают на тот свет их умершие родственники»), и поверья о том, что в тела самоубийц вселяется дьявол и они начинают ходить по домам, убивая дыханием все живое [3. С. 191], и карпато-украинские сообщения о вампирических наклонностях Смерти: она якобы убивает человека, чтобы напиться его крови [5. С. 31], и часто встречающийся в славянских



Иллюстрация к стихам С. Яворского «Взирай с прилежанием, тленный человек, како век твой преходит и смерть недалече...» Середина XIX в. Незвестный художник. Из кн.: Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея. Москва. М., 1992. С. 131



К ложу Феодоры подходит Смерть, которая заносит над ней топор. Из Жития Василия Нового. XVII–XVIII вв. Из книги: Антонов Д., Майзульс М. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной антропологии. М., 2013. С. 80

быличках образ Смерти как невесты, что является отражением широко известной практики хоронить умерших незамужних девушек в подвенечном наряде, и ряд других данных.

АТТРИБУТЫ СМЕРТИ

Во всех славянских традициях коса (или другой тип орудий) воспринимается как главный опознавательный знак этого персонажа. Если в составе двухсот с лишним полесских текстов, посвященных Смерти, нашлось лишь три упоминания о ней как о скелете, то наличие косы засвидетельствовано почти в каждом третьем тексте. Интересно, однако, что в восточнославянских свидетельствах это орудие редко используется по его прямому назначению. Чаще всего Смерть с косой в руке просто появляется в доме своей жертвы, но человек умирает от одного ее присутствия, или от взгляда, прикосновения, или от капли яда, скатывающейся с лезвия косы в рот умирающего, или в результате других способов воздействия. На это обратил внимание один из белорусских этнографов, сообщивший, что хотя необходимой принадлежностью Смерти считается коса, «однако она не служит орудием смерти, а скорее только эмблемой ее. Белорус, говоря про смерть, характеризует действие ее словом *душыць*, вероятно представляя при этом, что Смерть сдавливает человеку горло, от чего дыхание у него останавливается и он умирает» [9. С. 135]. В селах польского Подлясья рассказывали, что она вместо косы носила с собой мешок, в который собирала души умиротворенных людей [20. С. 269]. А в чешских быличках Смерть приходила в дом, держа в руке ветку, которой она прикасалась к груди человека, — и тот засыпал вечным сном [22. С. 113].

В то же время в жанрах фольклорно-книжного характера и в лубочных картинках Смерть всегда изображается вооруженной. Так, в одном из вариантов популярной западноукраинской легенды «Рыцарь и Смерть» описанию смертоносных орудий отводится весьма заметное место; Смерть грозит рыцарю: «Косою ти підотну ноги, пілою ти перетру кості, серпом переріжу ти горло, мечем ти отсіку руки, рискалем ти відотну голову, мітлюю ти замету кров» [6. С. 195]. Согласно некоторым полесским поверьям, если Смерть убивает косой, то наступает быстрая кончина человека, если же орудует пилой, то расставание с жизнью длится долго.

Можно предположить, что в восточнославянской мифологии коса как эмблема Смерти — это скорее следы западноевропейского влияния, нежели исконный славянский символ этого персонажа. Поскольку среди английских, французских и немецких эвфемистических обозначений смерти зафиксиро-

ваны народные термины со значением «жнец», «косец», а необычная коса, вывернутая лезвием наружу, является в бретонских сказках не только атрибутом персонифицированной Смерти по имени Анку, но и центральным объектом повествования — можно признать западноевропейское происхождение этого мотива [15].

ФУНКЦИИ И ПРЕДИКАТЫ

Кроме очевидной функции прерывания человеческой жизни, приписываемой этому персонажу, Смерть в славянской мифологии часто выступает в роли предвестницы кончины человека (а не его убийцы), и в этом смысле она заметно сближается с образом персо-

Можно предположить, что в восточнославянской мифологии коса как эмблема Смерти — это скорее следы западноевропейского влияния, нежели исконный славянский символ этого персонажа.

нифицированной Судьбы, Злочастия, Доли. Будучи приглашенной в качестве «первого встречного» бедняком на крестины новорожденного ребенка, Смерть соглашается на роль кумы и в дальнейшем обогащает бедняка (сюжет СУС 332, «Смерть-кума»). Самой типичной сюжетной ситуацией в быличках о Смерти служит сценарий, когда случайный свидетель наблюдает появление возле чужого дома необычной фигуры в белом, а через какое-то время узнает о смерти одного из соседей. Либо сам больной видит пришедшую в дом Смерть — и вслед за тем умирает, а мотив убийства остается за пределами повествования.

Вторая, тоже очень популярная у всех славян функция этого персонажа — насыщение болезней — позволяет отметить черты сходства Смерти с образами либо какой-нибудь конкретной болезни, либо с персонификацией повальных эпидемий и мора на людей. Такие совпадения (вплоть до полного неразличения) обнаруживаются и во внешнем виде Смерти, если она изображается как женщина в белом или черном убранстве; и в манере поведения: она стучит в окно или окликает свою жертву по имени, проникает в дом через замочную скважину, наваливается на больного, душит его, громко стонет или причитает, переходя от дома к дому, машет «окровавленной хусткой», рассеивая вокруг заразу, и т.п. Эта же функция отмечается в ряде типовых сюжетов о Смерти. Например, она просит рыбака перевезти ее на другой берег реки и за эту услугу обходит стороной его двор, в то время как всё село вымирает. Либо Смерть уговаривает встречного, чтобы он носил ее на спине от села к селу (после чего везде гибнут люди), и оставляет в живых лишь человека, носившего ее.

Для полесских верований очень характерно сближение образов Смерти и Моровой болезни. Та и другая изображаются в виде женской фигуры в белом или черном; их общим отличительным признаком являются «коровьи копыта» или «коровьи рога на голове»; для обоих персонажей характерен сюжет о спасении от повального мора того, кто подвез «белую женщину» к селу.

И наконец, значительная группа признаков позволяет установить сходство Смерти с типичной нечистой силой. Так, согласно многочисленным полесским представлениям, она ходит только с вечера до первых петухов и при свете солнца появляться не может (гомел., житомир.); входя в хату в облике женщины,

она «Богу не молицца», а сразу идет к постели больного (гомел.); ее могут увидеть лишь те люди, которые «знаются» с нечистой силой (гомел., житомир.); она имеет обыкновение садиться верхом на человека, который в ночное время проходит мимо кладбища (брест.); если возница соглашается подвезти ее до села, то повозка становится непосильно тяжелой, кони не могут сдвинуться с места (брест.); невидимую Смерть чуют собаки, которые своим лаем «ведут» ее по селу.

Кроме того, в гомельских быличках Смерть выступает иногда в роли персонажа, контролирующего правила прядильно-ткацких работ, и в этом смысле она сближается с еще одним кругом персонажей, запрещающих прясть в неположное время (Среда, Пятница, св. Варвара и др.).

Итак, с одной стороны, подтверждается наличие в восточнославянских верованиях ряда признаков средневекового иконографического и церковно-книжного образа Смерти (вид скелета с косой, принадлежность к разряду ангелов или бесов, роль Божьей посланницы и т.п.). А с другой стороны, отчетливо просматривается круг более архаических признаков этого персонажа, описываемого как сухая и бледная «женщина в белом», прибывшая из загробного мира, выступающая в роли предвестницы смерти, насылающая массовые болезни. Об универсальности этого стереотипа может свидетельствовать рассказ о явлении человеку Смерти в ее зримом обличье, включенный (в качестве *exempla*) в один из средневековых немецких источников, датированный 1219–1223 гг. В кельнской епархии служанка рыцаря Гюнтера как-то ночью увидела во дворе женщину в белой одежде и с бледным лицом, которая побродила по их двору, а затем

перелезла через изгородь к соседу, после чего возвратилась к себе на кладбище. Вскоре после этого умерло трое детей Гюнтера, их мать и сама служанка, а затем и сосед вместе с сыном [11. С. 169]. Поразительно, но по прошествии почти восьмисот лет точно такие же истории о Смерти продолжают записываться современными фольклористами в самых разных уголках Европы.

Литература

1. Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
2. Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны, монстры и грешники: Негативные персонажи в пространстве древнерусской иконографии // Одиссей: Человек в истории. М., 2012. С. 144–198.
3. Булгаковский Д. Г. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
4. Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.
5. Гнатюк В. Галицько-руськi народнi легенди. Т. 2. Львів, 1902 (Етнографічний збірник. Т. 13).
6. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.
7. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Чернигов, 1901.

8. Гузії Р. Уявлення та вірування українців Карпат про персоніфіковану Смерть // Народознавчі зошити. Зошит 6. Львів, 1995. С. 362–366.

9. Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 107–145.

10. Дмитриева Р. П. Повести о споре жизни и смерти. М.; Л., 1964.

11. Майзульс М. Р. Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Ч. 1) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2014. С. 165–206.

12. Майзульс М. Р. Коса, крылья и нимб: как изобразить Смерть? (Ч. 2) // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2015. С. 39–106.

13. Майзульс М. Р. Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2012. С. 151–198.

14. Махов А. Е. Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии: Опыт словаря. М., 2006.

15. Насонова В. Образ Смерти в фольклоре Западной Европы: Исключительность Анку // Аспекты: Сб. ст. по филос. пробле-

мам истории и современности. Вып. 6. М., 2010. С. 254–257.

16. Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

17. Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна, 1912.

18. Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.

19. Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2012. С. 58–71.

20. Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.

21. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

22. Profantová Z. Językowy obraz śmierci na Słowacji // Etnolingwistyka. T. 9/10. Lublin, 1998. S. 111–120.

Сокращения

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

Владимир Яковлевич Петрухин,
доктор ист. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ОБЩЕННАЯ ФИЗИОГНОМИКА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Начальная русская летопись, составленная в начале XII в., «Повесть временных лет» (ПВЛ) рассказывает под 1065 г. об обычных на Руси исторических событиях — княжеских усобицах и нашествиях «поганых», чему соответствовали и знамена «не на добро» — кровавая звезда и чудо, явленное в реке Сетомль:

В си же времена бысть дѣтиць ввержень в Сѣтомль; сего же дѣтица выволокоша рыболове въ неводѣ, его же позоровахомъ до вечера, и паки ввергоша ѱ в воду. Бяшетъ бо сиць: на лицѣ ему срамни удови, ино-го нелзѣ казати срама ради. Пред симъ же временемъ и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, его же невѣ-гласи глаголють снѣдаему сущу [21. С. 71].



Илл. 1

Общеславянский контекст этого известия о монстре, в том числе мотив затмения как съдаемого солнца (см. [19. С. 276]) не отменяет византийских «этикетных» (в терминологии Д. С. Лихачева) образцов самого сюжета. Византийская хронография, в том числе Хроника Георгия Амартола, один из источников ПВЛ, содержит описание беспокойного царствования императора Маврикия (582–602), начавшегося с недобрых знамений: некая жена родила в Константинополе ребенка без глаз и рук, с чреслами в виде хвоста «чрепокожной рыбы»; тогда же родился шестиногий пес с рыбой головой, а во Фракии — два «детища», один о четырех ногах, другой с двумя головами; рассказ продолжается описанием крокодилов



Илл. 2

и т.п. [11. С. 428–429]¹; ПВЛ цитирует этот пассаж Амартола с сокращениями и изменениями (Фракия превращается у него в Африкию), но распространяет его описанием других знамений, предшествовавших нашествию сарацин на Палестину [21. С. 72]. Специально общенных — «срамных» — мотивов в описаниях этих монстров нет: царьградского ребенка объединяет с выловленным в Сетомле рыбий хвост, знаменующий причастность уродца к водной стихии.

Близкая фольклорная параллель сюжету обнаруживается в славянской (и финно-угорской) традиции: новорожденных уродцев считали подброшенными из «природы» — воды или леса. Карельские былички передают распространенный, известный и в славянской традиции мотив об уродцах, выловленных неводом в озере: оказалось, то были дети хозяйки воды (водяного). Когда пойманных в сети понесли отогреть (в рундук, на печь), они плакали и просились назад в воду. Один причитал: «Пустите меня прочь. Гога ужинать хочет», — хотя человеческой пищи в рот

не брал; пришлось его отпустить [10. С. 188–189]. «Подменыш» из южно-русской былички, напротив, пожирал всю приготовленную в доме еду, пока знахарь не велел его утопить [6. С. 100]; так же поступили рыбаки с уродцем в Сетомли. Сам водяной мог принимать облик инородца: в польской быличке рыбак выловил в р. Нарев «маленького еврея в ермолке и халате, который что-то бормотал по-еврейски»; водяной порвал сеть и, оставляя серный запах, выскочил в воду [3. С. 214].

Обнаружение уродливого дитяти проиллюстрировал в Радзивилловской летописи миниатюрист из Литовской Руси (Полоцка или Смоленска), работавший с текстом Начальной летописи в XV в. [22. Л. 950б.] (см. иллюстрацию на 4-й стр. обложки)². Миниатюрист Лицевого свода XVI в. не обошел вниманием рождение уродцев из византийской хронографической традиции, выписав их уродливые черты [14. Л. 12–13] (см. иллюстрации там же). Показательно, что миниатюра Радзивилловской летописи не передавала текста с непристойным содержанием, и это отличало православную традицию от католической, где художники не стеснялись изображать дьявольские черты разнообразных inferнальных персонажей, естественно, противоположных «образу и подобию Божию». В. П. Даркевич, опираясь на романтические взгляды М. М. Бахтина, отнес эту изобразительную культуру к «народной» традиции [9], хотя изображение приводимых им сюжетов на миниатюрах и в резьбе католических соборов, как и в русской иконописи, требовало вполне профессионального мастерства и допускалось Церковью. Характерно отсутствие гениталий при изображении обнаженной натуры, в том числе отсутствие обценных мотивов в древнерусской миниатюре (за исключением разве что изображения гермафродита, где невозможно было обойти конкретные черты образа — ср. [1, ил. XVII; 14. С. 94]).

На Руси «смеховая народная культура» находила выражение в «маргинальных» изобразительных жанрах — граффити и рисунках (см. о рисунке на штукатурке Золотых ворот в Киеве [18]), один из которых возвращает нас к проблеме обценной физиогномики. Е. А. Рыбина, опубликовавшая двусторонний рисунок на круглом камне из Новгорода (всего 6,5 см в диаметре), синхронный времени составления Начальной летописи (рубеж XI–XII вв.), обнаружила на одной стороне изображение «лютого зверя» с высунутым языком и «процветшим» хвостом, характерное для печатей Новгорода и обнаруживающее руку профессионального художника. На другой стороне — бородастую личину с высунутым языком [24. С. 22–23, рис. 4.1]. Высу-

нутый язык — верный признак дьявола как в православной, так и в католической традиции, но фаллическая форма высунутого языка на новгородском камне отсылает к летописному сюжету с обценной физиогномикой (ил. 1). Конечно, рисунок на камне не иллюстрировал «подменыша» — это был амулет, вероятно двусторонний, призванный отпугнуть нечистую силу: высунутый язык — характерный мотив апотропеев, начиная с античных горгонеинов,

Совмещение же телесного верха и низа в славянской обрядовой сфере связано не столько с праздничной «карнавальной культурой», сколько с магическими принципами общения с иным миром.

личин Горгоны с высунутым языком (см. об этих амулетах из Скифии [23]; замечу, впрочем, что для древнерусских змеевиков с личиной медузы высунутый язык нехарактерен). С функциями апотропея, вероятно, связан и деревянный стержень, обнаруженный в слоях XIII в. в Новгороде [13. С. 40; табл. 33, 1–2] (ил. 2): резчик изобразил стержень, сжимаемый рукой (характерный для Новгорода «загадочный» предмет [13, табл. 32, 1–3]); стержень завершает скульптура зверя (кошачьего) с высунутым языком³.

Символика оберегов, отвращающих своим высунутым языком выходцев из иного мира, имеет отношение и к тому варианту вторжения существ иного мира, который воплощает «подменыш» с половыми органами на лице: С. М. Толстая обратила внимание автора на представления, распространенные в северной Македонии, согласно которым у человека, прошедшего под радугой, на лице проступала вульва (ср. поверья сербов, македонцев, болгар и западных украинцев о том, что прошедший под радугой человек меняет пол [2. С. 388]). Напомню, что радуга повсюду связана с представлениями о водной стихии, соединяет тот свет с этим.

Совмещение же телесного верха и низа в славянской обрядовой сфере связано не столько с праздничной «карнавальной культурой», сколько с магическими принципами общения с иным миром. Пожалуй, древнейшим текстом, относящимся к славяно-русской традиции и описывающим это «общение», является «записка» арабского дипломата Ахмеда Ибн Фадлана, подробно характеризующая погребение русского вождя, увиденное Ибн Фадланом на Волге в 920/921 г. Когда ладья с умершим, инвентарем и жертвами была размещена на погребальном костре и оставалось поджечь поленницу на закате, ближайший родственник умершего, обнажившись, направился с факелом к поленнице, пятясь задом и положив руку на задний проход [12. С. 145]. Н. Н. Велецкая, учитывая оргиастиче-

ский контекст тризны, описанный Ибн Фадланом, предположила, что и здесь обнажение связано с сексуальными действиями [5. С. 206–207]. Дело здесь не в эротике, а в желании запутать следы и остаться неузнанным мертвецем, которых поджигатель отправляет на тот свет с огнем погребального костра. К сфере «инфернальной антропологии» относится и обычай обезвреживания ходячего мертвеца, известный как северным германцам, так и славянам:

вампиру отрубали голову и укладывали ее между ног⁴.

Здесь можно вернуться собственно к древнерусским сюжетам, относящимся, правда, уже к концу Средневековья — Смутному времени и подробно изученным Б. А. Успенским и А. М. Панченко. Оскорбленные «еретическим» (инородческим и иноверческим) поведением Лжедмитрия москвичи расправились с ним, раздели донага, к его детородным органам привязали за ногу тело клеветы самозванца Басманова, сверху бросили скоморошье платье и волынку, в рот вставили дудку и выставили так на площади. Обряд скоморошнего развенчания самозванного царя прекратили Басмановы, уговорившие толпу похоронить тело. Но тут распространились слухи о чудесах, которые происходят на месте погребения: труп появлялся на поверхности, вокруг горели свечи; когда труп переносили в скудельницу, поднялся вихрь, сорвавший кровли с нескольких церквей, но труп вновь не принимала земля, и он оказался в четверти мили от кладбища. Пришлось его сжечь как колдуна, а пепел развезть [17. С. 314–315].

Конрад Буссов рассказывает о мочалах, которые привязали к голым телам Лжедмитрия и Басманова, выброшенных на торговую площадь; некий боярин прикрыл скоморошье маской гениталии развенчанного царя, дудку и волынку воткнули самозванцу в рот. Москвички при этом сквернословили, непристойно выражаясь о его мужском достоинстве и его отношениях с Мариной Мнишек (обценное оплакивание?). Три дня труп валялся на площади, пока не стали твориться «чудеса», огни из земли; сообщает Буссов и о вихре, сорвавшем крыши с башен, когда тело самозванца провозили через башенные ворота в скудельницу, но тело не принимала земля, и всё закончилось сожжением «чернокнижника» [4. С. 74–76]. Самозванец, подменивший убитого в Угличе царевича, разделил судьбу летописного «подменыша» и был по-древнерусски выпровожен на тот свет.

Эти обценные ритуалы восходят к архаической традиции ряжения, вызывавшей негодование церковников, включая составителя Начальной летописи [21. С. 74]. Наиболее близкий рассматриваемому летописному сюжету образец датируется 1636 г.: нижегородские священники в челобитной, адресованной патриарху Иоасафу I, жаловались, что ряженные на Святках «на лица своя полагают личины косматые и зверовидные, и одежду таковую ж, а создаи себе утверждают хвосты, яко видимыя беси, и срамная удеса в лицах носяще и всякое бесовско козлогласующе и объявляюще срамныя уды» (цит. по: [25. С. 120]).

Примечания

¹ Естественно, византийские представления о знамениях восходят к античной эпохе: таковы знамения, в том числе рождение животными уродов, случившиеся после убийства Юлия Цезаря (см. [26. С. 204]; ср. [8. С. 202]).

² В последнем факсимильном издании Радзивилловской летописи миниатюра с уродцем в неводе пропущена; текст об уродце в неводе дан к вклеенной миниатюре, передающей гибель коней в русском походе на ямь [22. Л. 338 (текст), миниатюра 218а]; ср. [27. С. 275]; видимо, художника спровоцировало на использование миниатюры, иллюстрирующей конный поход, известие о знамении — появлении в воздухе конного войска, которое содержалось в той же статье 1065 г. ПВЛ [21. С. 71]. В настоящей статье миниатюра с уродцем в неводе воспроизводится по [16. С. 128] (см. 4-ю стр. обложки).

³ Многочисленные новгородские стержни можно интерпретировать как обрядовые палки, распространенные в славянской традиции [20].

⁴ В обличительном письме Константинопольского патриарха Германа IV за 1843 г. описывается кощунственный обряд, направляемый против вампира: к заднему проходу умершего прикрепляли сделанный из смолы крест, «чтобы заградить выход демону» [7. С. 225]. Ср. скандинавские обычаи [28].

Литература

1. Антонов Д. И., Майзульс М. Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М., 2011.
2. Белова О. В. Радуга // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 386–389.
3. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
4. Буссов Конрад. Московская хроника 1584–1613 // Хроники Смутного времени. М., 1988. С. 9–158.
5. Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международ. съезд славистов. М., 1968. С. 192–212.
6. Виноградова Л. Н. Подменыш // Славянские древности... Т. 4. М., 2009. С. 98–103.
7. Герд Л. А. Перезахоронение останков человека в поствизантийском каноническом праве // ПОЛЕМОЛОГОС. Волгоград, 2012. С. 215–226.
8. Грант М. Цивилизация Древнего Рима. М., 2003.
9. Даркевич В. П. Народная культура средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX–XVI вв. М., 2004.
10. Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы. М., 2012.
11. Истрин В. М. «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг., 1920.
12. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921/922 гг. Харьков, 1956.
13. Колчин Б. А. Новгородские древности: резное дерево. М., 1971.
14. Лицевой летописный свод XVI в. Кн. 2. М., 2013.
15. Майзульс М. Р. Коса, крылья и нимб: как изобразить смерть? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 4. М., 2015. С. 39–106.
16. Мирзоев В. Г. Былины и летописи: памятники русской исторической мысли. М., 1978.

17. Петрей П. История о Великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии: Исаак Масса, Петрей. М., 1997. С. 151–464.

18. Петрухин В. Я. О «смеховых» сюжетах в древнерусском искусстве // В созвездии Льва: Сб. ст. по древнерусскому искусству в честь Льва Исааковича Лифшица. М., 2014. С. 342–349.

19. Плотникова А. А. Затмение // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 276–279.

20. Плотникова А. А. Палка // Славянские древности... Т. 3. М., 2004. С. 618–622.

21. Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. / [Подгот. М. Б. Свердлов]. СПб., 1996.

22. Радзивилловская летопись: В 2 т. Т. 1. Радзивилловская летопись. Факсимильное воспроизведение рукописи / Отв. ред. М. В. Кукушкина; т. 2. Текст. СПб., 1994.

23. Русева М. В. Горгонейоны на произведениях торевтики из скифских курганов // Боспор Киммерийский: Понт и варварский мир в период античности и средневековья. Керчь, 2002. С. 212–218.

24. Рыбина Е. А. Рисунки средневековых новгородцев (по археологическим материалам) // Историческая археология: традиции и перспективы. М., 1988. С. 15–39.

25. Успенский Б. А. «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // От мифа к литературе. М., 1993. С. 117–138.

26. Топоров В. Н. Мифопоэтическое пространство первоначального Рима (римская версия «основного мифа») // Антропология культуры. Вып. 4. М., 2010. С. 13–55.

27. Чернецов А. В. К изучению Радзивилловской летописи // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 36. Л., 1981. С. 274–288.

28. Gardela L. Wiking bez głowy. Dekapitacja we wczesnośredniowiecznej Skandynawii // Pomniki Dawnego Prawa. T. 13. Wrocław, 2011. S. 36–71.

Статья подготовлена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ, № 15–18–00143).

Леонид Андреевич Беляев,
доктор ист. наук, Ин-т археологии РАН (Москва)

ПОГРЕБЕНИЯ В АЛТАРЯХ: ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕШЕНИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ЗАГАДОК

В области исследований, которую можно условно назвать церковной этноархеологией, одним из неразрешимых вопросов считается вопрос о погребении усопших в пространстве алтаря православного храма¹. Обращение к общехристианской

традиции и церковным установлениям вопрос не решает — по сути дела, невозможность внесения в алтарь и оставления там «честных останков» определяется скорее традицией, чем каноническим правом. Дело запутывает еще и древнее толкование текста

Апокалипсиса, требовавшее освящать престол на останках мучеников² (в Средние века оно трансформировалось в достаточно условную систему антиминов, но в ранней Церкви в ряде случаев, видимо, исполнялось буквально³).

Обычно вопрос о возможности погребения в алтаре поднимают археологи, поскольку им постоянно приходится наблюдать реальные погребения в алтарных полукружиях (апсидах) и в других частях алтарного пространства, в силу чего они склонны полагать, что правило соблюдалось не строго и в определенных обстоятельствах его не принимали во внимание. На самом деле это не

так — правило строго. Но и погребения в алтарях действительно встречаются. Во-первых, они часто оказывались здесь по мере развития церковного строительства, когда пространство нового алтаря занимало часть старого кладбища. Такое включение не подпадало под запрет, даже наоборот: оно укладывалось в представления о благочестии, поскольку отвечало «правилу мучеников» и в то же время предоставляло душам людей, чьи останки покоились в земле под алтарем, дополнительные гарантии спасения. Во-вторых, погребения могли, с точки зрения верующих, находиться всё же вне алтаря, хотя и очень близко к нему, что археология не всегда улавливает: запретной границей алтарного пространства является линия преграды (темплона, иконостаса); в некоторых случаях в боковых наземных апсидах алтари вообще не освящались либо находились во втором этаже, на галерее (как придел Бориса и Глеба начала XIX в. в старом соборе Данилова монастыря⁴), или, наоборот, — сооружался подклет, в котором и хоронили, невзирая на то что в верхнем уровне стоял престол. Павел Алеппский даже объяснял желанием хоронить в церквях появление в Москве храмов на подклетах⁵. Их пространство, включая апсидные полукружия, уже не считали запретным для погребений, которые в некоторых случаях совершали здесь особенно активно⁶. Наконец, на самой границе, прямо на солее или на линии преграды, как известно, ставили раки с мощами, сооружали аркосолии или сохраняли чтимые погребения «под спудом» — это также не противоречило традиции, поскольку речь шла уже не о «честных останках», а о почитаемых мощах.

Таким образом можно объяснить значительное число известных случаев, но не все: остаются археологически строго зафиксированные ситуации, когда погребение совершено в уже построенном храме, близко к престолу или прямо под ним. Но, оказывается, и для таких случаев можно найти объяснения, причем объяснения достоверные, зафиксированные в мемуарных нарративах XVIII–XIX вв. Насколько мне известно, их никогда не привлекали для освещения практики церковного обряда.

Такой случай описан, например, в очерке Н. С. Лескова «Печерские антики» — сочинении, основанном, как и многие вещи Лескова, на воспоминаниях и наблюдениях из церковной жизни Киева. Среди других, там помещена история о священнике-бессребреннике Евфимии Ботвиновском, служившем в деревянной церковке «против старо-киевской части», при повороте на Подол и к Десятинной церкви. Приведем фрагмент, касающийся погребения (глава 37):

Троицкая церковь, к которой перешел о. Евфим после смерти своего брата, находилась в Старом Киеве, против здания присутственных мест, где ныне начинается сквер от стороны Софийского собора. Церковь эта была маленькая, деревянная и вдобавок ветхая, как и церковь Иоанна Златоуста, находившаяся по другую сторону присутственных мест, и с постройкою

Обычно вопрос о возможности погребения в алтаре поднимают археологи, поскольку им постоянно приходится наблюдать реальные погребения в алтарных полукружиях и в других частях алтарного пространства.

этих последних ее решено было перенести на Новое Строение, где, конечно, надо было строить церковь вновь, сохранивши название прежней. О. Евфим сам распоряжался постройкою церкви и осуществил при этом некоторые свои фантазии. Так, например, в бытность его в Петербурге он мне рассказывал, что устроил где-то в боковой части алтаря маленькую «комору под землею», — чтобы там летом, в жары, хорошо было от муч отдыхать.

Я не видел этой «коморы» и не знаю, как она была устроена, но знаю несомненно, что она есть и что в ней скрывается теперь ни для кого уже не проникаемая тайна.

— Где схоронена покойная Елена Семеновна? — спросил я о. Евфима, рассказывавшего мне тяжесть своего вдового положения.

— А у меня под церковью, — отвечал он. Я удивился.

— Как, — говорю, — под церковью? Как же вы это могли выхлопотать? Кто вам разрешил?

— Ну вот, — говорит, — «разрешил»! Что я за дурак, чтобы стал об этом кого-нибудь спрашивать? Разумеется, никто бы мне этого не разрешил. А я так, чтобы она, моя голубонька, со мною не расставалась, — я сам ее закопал под полом в коморе и хожу туда и плачу над нею.

Это мне казалось невероятным, и я без стеснения сказал о. Евфиму, что ему не верю, но он забожился и рассказал историю погребения покойницы под церковью в подробностях и с такою обстоятельностью, что основание к недоверию исчезло.

По словам о. Евфима, как только Елена Семеновна скончалась, он и два преданные ему друга (а у него их было много) разобрали в нижней «коморе» пол и сейчас же стали своими руками копать могилу. К отпеванию покойной в церкви — могила была готова. Приготовлялась ли тоже, как следовало, могила на кладбище, — я не спросил. Затем покойную отпели в большом собрании духовенства и, кажется, в предстоянии покойного Филарета Филаретова, который тогда был еще архимандритом и ректором Киевской академии. По отпевании и запечатлении гроба вынос был отложен до завтра, буд-то за неготовностью могильного склепа.

Затем, когда отпевавшее духовенство удалилось, о. Евфим с преданными ему двумя друзьями (которых он называл) пришли ночью в церковь и похоронили покойницу в могиле, выкопанной в коморе под алтарем. (...) Потом пол опять застлали, и след погребения исчез навсегда, «до радостного утра». Покойный епископ Филарет Филаретов, кажется, знал об этом. По

крайней мере, когда я его спрашивал, где погребена Елена Семеновна, — он, улыбаясь, махал рукою и отвечал:

— Бог его знает, где он ее похоронил⁷.

Чтобы удостоверить эту историю, Лесков добавляет к тексту авторское примечание о проведенном им собственном маленьком расследовании: «Собранные мною по поводу предложенного рассказа сведения подтвердили вполне его достоверность: никто из людей, знавших супругов Ботвиновских, не помнит факта прохода на кладбище тела умершей жены о. Евфима, а помнят только факт совершенного над нею торжественного отпевания и предложенной затем изобильной поминальной трапезы»⁸.

Этот трогательный рассказ — пример сознательного нарушения церковной традиции, на которое в силу привязанности к покойной супруге пошел настоятель храма, ответственный за соблюдение правил богослужения. Даже если описанный случай в действительности не имел места, то рассказ, во всяком случае, показывает психологическую приемлемость подобных действий, их принятие обществом, но отражает также и опасение совершить «неправильное» погребение, не получившее благословения церковных и разрешения светских властей. Он, несомненно, отражает остатки средневекового отношения к церковному погребению — так же как помещенный в очерке о «печерских антиках» великолепный рассказ об уловлении «богомудлов» состоящим при той же малозначащей церкви дьяконом раскрывает всё еще живой средневековый механизм «работы с паломниками».

Еще более важен для понимания ситуации с погребениями в алтарях эпизод, сохранившийся в кладезе старомосковской жизни — «Рассказах бабушки». При описании смерти и погребения супруга Елизавета Петровна Янькова наивно передает нам, как с помощью простейших действий избежать церковного запрета. Хитрость заключалась в том, чтобы, полностью завершив строительство специального погребального

придела, помешкать, сколько требуется, с его освящением. Вот этот эпизод:

Обо всем похоронном хлопотали брат, князь Владимир Михайлович Волконский, и деверь мой, Николай Александрович Янков.

Отпевание было во вторник на Страстной неделе в нашем приходе у Бориса и Глеба, что у Арбатских ворот, и по-

Таким образом можно объяснить значительное число известных случаев, но не все: остаются археологически строго зафиксированные ситуации, когда погребение совершено в уже построенном храме, близко к престолу или прямо под ним.

сле того тело тотчас повезли в деревню. Провожать поехал мой деверь Янков. Дорога портилась: везли всю ночь и наутро, в Великую среду, привезли к границе наших владений. Наши крестьяне изо всех пяти деревень ожидали прибытия печальной колесницы и, взяв гроб на руки, несли, перемещаясь, в село до самой церкви. Покойника все любили, и, говорят, плач и вой были таковы, что и представить себе невозможно.

По совершении литургии и панихиды тело было опущено в приготовленную могилу в алтаре неосвященного придела пророка Даниила, рядом с телами моей матушки, свекрови Анны Ивановны, скончавшейся в 1772 году, и моей золовки Клеопатры Александровны, скончавшейся два года спустя после смерти своей матушки. В то время был только один придел в теплой церкви, и обе они были погребены за левым клиросом; а когда зимняя церковь была расширена и вместо одного придела сделано два, то и приноровили так, чтобы престол левого придела пришелся над самым гробом Анны Ивановны. Дмитрий Александрович лежит вправо, близ южной двери.

Этот придел пророка Даниила мы предполагали освятить весной, но болезнь Дмитрия Александровича замедлила работу живописца, так как он сам любил этим заниматься. После его кончины я велела спешить для того, чтобы в сороковой день можно было уже освятить и совершить литургию⁹.

В новелле мы наблюдаем целую цепь, по-видимому, привычных, традиционных и в то же время вполне продуманных действий: Анну Ивановну († 1772) и Клеопатру Александровну († 1774) хоронят рядом, причем не в алтаре, хотя и близко от него. При первом же расширении храма освящается еще один придел, престол которого сознательно ставят так, чтобы он пришелся над могилой одной из покойных. Конечно, возникшая при этом археологическая ситуация не будет отличаться от довольно привычной картины размещения нового алтаря над ранее существовавшим кладбищем.

Еще интереснее поступают с погребением Дмитрия Александровича. Он сам готовит освящение следующего, южного, придела, но не спешит с ним, с удовольствием принимая участие в росписи. Это позволяет после его смерти быстро завершить работы и похоронить останки в будущем (т.е. готовом, но не освященном еще) алтаре. По истечении хорошо известного со-

рокадневного срока расставания души с телом на его престоле оказывается возможным первое богослужение.

Если представить себе, что археолог, не зная этих хронологических деталей, изучит наслоения в алтаре, ему представит классическая картина «нарушения правил»: могила прокопана сквозь слой строительства и, следовательно, устроена в нарушение традиции в запретном для погребений пространстве. На самом деле все формальности погребения были соблюдены и могилу нужно причислить к ранее существовавшему кладбищу, считая последним погребением, совершенным на нем до постройки придельного храма. Тем самым снимается вопрос о нарушении запрета погребать в алтаре, а также вводится хронологическое уточнение, которое в ряде случаев может оказаться важным для датировки и самой могилы, и строительства.

Примечания

¹ В написанной в 1970-е гг., но опубликованной гораздо позже диссертации Т. Д. Панова перечислены ряд таких случаев, начиная с XII в. Один из наиболее известных — могильная яма в дьяконнике церкви св. Дмитрия Солунского в Пскове, которую считают местом погребения князя Всеволода-Гавриила († 1138; останки в 1192 г. перенесены в Троицкий собор). В тех же южных апсидах (южная сторона традиционна для погребений) отмечены захоронения XII — середины XIII в. в церквях Старой Ладogi (св. Климента) и Новгорода (Спаса на Нередице и, возможно, других). Ряд более сомнительных случаев, когда точно место размещения могилы или аркосолия, а также наличие в апсиде придела к моменту погребения остаются неизвестными: Спасо-Преображенский собор Переславля-Залесского, Успенский собор в Ростове (саркофаг епископа Леонтия «при входе в дьяконник»), аркосолия алтаря церкви св. Кирилла в Киеве и Архангельского собора в Рязани, Успенского собора в Москве (погребения митрополитов Петра и Феогноста в жертвеннике и князя Юрия Даниловича в дьяконнике). Несомненно ошибочно представлены как совершен-

ные в алтаре погребения Ивана IV и его сыновей в приделе св. Иоанна Предтечи Архангельского собора и др. См.: *Панова Т. Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004. С. 53–55.

² Известный текст Апокалипсиса (6: 9): «И егда отверзе пятую печать, видех под олтарем души избитых за Слово Божие и за свидетельство, еже имеаху».

³ В концентрированном виде рассказ о традиции: *Kötting B.* Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. Cologne, 1965. См. также из работ конца XX в.: *Brown P.* The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago, 1981; *Paxton F. S.* Christianizing death. The creation of a ritual process in early Medieval Europe. Ithaca; London, 1990; *Geary P. J.* Living with the dead in the Middle Ages. Ithaca; London, 1994.

⁴ О развитии кладбища под этим алтарем см.: *Беляев Л. А.* Некрополь Данилова монастыря в XVIII–XIX веках: историко-археологические исследования (1983–2008). М., 2012; *Он же.* Погребение церковного иерарха в Московском Даниловом монастыре // *ЖС.* 2010. № 1. С. 33–37.

⁵ См. известный экскурс в рассказе о пребывании патриарха Макария и о. Павла в Новоспасском монастыре: «В понеделник мясопуста мы отправились «...» в монастырь Спаса за городом «...» Нас ввели в великую церковь. Мы отслужили в ней обедню, и нас в облачениях повели в самый низ церкви, чтобы прочесть молитвы над гробницами сановников государства, ибо этот монастырь предназначен для их погребения. В нем находится могила бабки царя. Все гробницы покрыты бархатными, расшитыми золотом покрывалами, с письменами из жемчуга кругом; у изголовья каждой гробницы икона и подсвечник с неугасимо горящей свечой. Ни на один день не прекращаются обедни за упокой погребенных здесь, после чего сходят вниз, кадят и читают над ними молитвы «...» Великая церковь (собор) выстроена патриархом Никоном в бытность его архимандритом этого монастыря. Она благолепная, красивая, душу веселящая «...» Вся нижняя часть этой церкви представляет обширные склепы для погребения. Когда москвиты узнали, что в церквях хоронить не дозволено, они, по остроте своего ума, придумали эту хитрость, а именно: стали делать церкви выше и погребать под ними усопших, дабы литургия совершалась над ними постоянно, во веки веков» (Мемуары Павла Алеппского, 1654–1656 гг. / Пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1898. Вып. 4. С. 121–122).

⁶ Смоленский собор Новодевичьего монастыря и усыпальница бояр Романовых в Новоспасском монастыре.

⁷ См.: *Лесков Н. С.* Собр. соч. В 11 т. М., 1958. Т. 7. С. 210–211.

⁸ Там же. С. 211.

⁹ Рассказы бабушки. Из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком Д. Благово / Изд. подгот. Т. И. Орнатская. Л., 1989. С. 198.

Галина Ильинична Кабакова,
доктор филол. наук, Университет Париж IV — Сорбонна (Франция)

ОТКУДА ЕСТЬ ПОШЛА БАБА-ЯГА

В ходе работы над антологией «У истоков мира: русские этиологические сказки и легенды»¹ мы обнаружили следующий короткий текст, записанный в Прикамье:

КАК ПРОИЗОШЛА БАБА-ЯГА

Одному черту захотелось сделать Бабу-ягу. Он собрал 12 самых злых баб и стал их варить в котле. Попробовал, проварил сутки, попробовал — чихнул, ворота отворились. Он опять хлебнул — и плюнул. Из котла выскочила Баба-яга².

К сожалению, в публикации В. Н. Себреянникова, в которой был обнаружен текст, никаких сведений ни о времени, ни о месте записи не было. Текст учтен в СУС под номером 1169*, хотя никаких других вариантов этого сюжета не нашли ни авторы указателя³, ни мы. Своей лаконичностью сказка напоминает скорее пересказ какого-то другого источника, а сюжет тоже напоминает скорее литературные тексты про алхимические опыты. Озадачило нас и то, что, в отличие от чертей, леших, русалок и прочих созданий низшей мифологии, Баба-яга ни разу не возникала в других славянских этиологиях.

И в самом деле, текст пришел в фольклорную среду из другой сферы. Присматривая публикации, посвященные лубку, в монографии К. Клодон-Адемара⁴ мы обнаружили лист, озаглавленный «Происхождение и образование Бабы яги». Организованный наподобие комикса, он состоит из восьми картинок, каждая из которых сопровождается короткой подписью, и полного текста внизу:

Главный черт или глава всех чертей. будучи великий химик. желая изобрести зло превосходяще свойство самого его. для етого онъ варилъ 12 злыхъ бабъ. ибо по физикѣ онъ зналъ что преличнѣе и выгднѣе для сего нѣтъ другой матеріи., а по матем[ат]ическимъ вычесленіямъ. нашель онъ что каждая злая баба содержитъ в себѣ злаго спирту противу обыкновеннаго черта 7 къ 12 а противъ самого его 7я часть. Варивши оныя. выходящія парами частицы злаго спирта за неименіе реторты. ловилъ онъ ртомъ и глоталь., приконце варки осталось въ котлѣ только сариѣ топиит: то онъ плюнулъ въ котель, и спиртъ бабьяго зла смѣшавшись съ чертовскую слюнею упавши на пересженной пепель и единясь съ онымъ превратился въ нѣкоторую смесь изъ которой произошла Баба яга Черт счель ее засовершенное зло. и посадилъ въ стеклянную банку намереваясь современемъ произвести еще дюжину таковыхъ яговъ бабъ а из оныхъ

произвестъ еще высшей степени превосходящее сего зло. Но между темъ свѣсивъ, сколько въ сей бабѣ зла и сравнивъ съ свѣтскими господами къ досадѣ своей увидалъ что оныя господа безъ переварки не уступаютъ ей нравомъ ни на одинъ золотникъ: ето его разсердило такъ что онъ съ досады ударилъ банку объ земь и оная распылась въ дребезги а у бабы яги ноги отлетѣли прочь и изломились Но чертъ видя ето одумался что онъ етимымъ освобождаетъ свѣтъ отъ изряднаго зла то подставилъ Бабѣ Ягѣ костенныя ноги и въ дуноуль въ нее знаніе чародейства и для выезду ея изъ ада вместо коляски, подарилъ ей одну изъ валящихъ въ лаборатории его старую железную ступу и железный толкачъ для понужанія оной на которой она и понынѣ скачетъ по свету приключая оному разныя пакости

Малая популярность данного лубка среди исследователей не может не вызывать недоумение. Данное обстоятельство, как представляется, связано с тем, что в отличие от известных «Яга-баба едет с Коркодиллом драться» и «Яга-баба пляшет с плешивым мужиком»,

Новое качество Бабы-яги как демонического существа демонстрируется с помощью костяной, но похожей на деревянную ноги, а главное — ступы, которую черт надевает на Бабу-ягу в виде штанов.

лубок «Происхождение и образование Бабы-яги» не попал в каталог Д. А. Ровинского⁵. Напомним, что интерпретация Ровинским этих двух лубков как сатиры, направленной против Петра, практически никем не ставилась под сомнение, за исключением Д. Фаррелл⁶ и в последнее время К. А. Богданова⁷. Между тем лист «Происхождение и образование Бабы-яги» хранится в Российской национальной библиотеке, в Государственном музее истории религии, где недавно был представлен на выставке, а также в Национальной библиотеке Франции.

По композиции и стилистике наш лубок, выпущенный в 1858 г. в Москве в литографской мастерской А. Абрамова, напоминает продукцию середины XIX в., как, например, лист из «Повести о некоем немилостивом человеке, любителе века сего»: одинаково условно нарисованы и люди, и черт — хилый человечек с птичьими крыльями. Так и здесь и черт, и бабы нарисованы вполне наивно. Особых отличий в облике между «злыми женами», «Бабой-ягой» и «светской дамой» не видно, если не считать зонтика, который как знак собственного высокого статуса держит

в руках последняя. Новое качество Бабы-яги как демонического существа демонстрируется с помощью костяной, но очень похожей на деревянную ноги, а главное — ступы, которую черт надевает на Бабу-ягу в виде штанов.

В целом лист вписывается в известную тематику разоблачения «злых жен», в руках которых пест становится страшным оружием. Как показал А. Л. Топорков, это «холодное оружие» возникает не только в описаниях женских демонологических персонажей; в частности, можно увидеть, как такая плохая жена гонит мужа из дому, размахивая пестом на одной из иллюстраций «Беседы отца с сыном о женской злобе», рукописи XVIII в.⁸ Однако текст несколько выделяется на общем фоне своей очевидной литературностью. Мы имеем в виду не только алхимические занятия черта, которые редко проницают в лубок, но и некоторые темные места. Прежде всего, озадачивает таинственное выражение «сариѣ топиит». Создается впечатление, что гравер не понял оригинал, который он должен был перенести на доску. Следовательно, текст воспроизводил некий первоисточник, оставшийся непонятным.

Поиски источника привели нас к В. Левшину, автору целой серии сказочно-авантюрных повестей. В «Повести о дворянине Заолешанине, бога-

тыре, служившем князю Владимиру», которая вошла в 10-томное собрание «Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и прочие оставшиеся чрез пересказывания в памяти приключения» (1780), один из героев, некий Тарбелс, попадает во дворец к Бабе-яге. Бродя по длинным коридорам, он, наконец, толкает дверь, покрытую слоем саж, и попадает в зал, где на стене начертана уже известная нам легенда «О происхождении Бабы-яги». Текст почти дословно совпадает с поздним «лубочным». Различия возникают в математических «подсчетах пропорций». Так, в «Повести» «каждая злая баба содержит в себе злого спирту противу простого черта, как 7 к 22, а противу самого его ровно 11 часть». При таком раскладе логично, что, чтобы превзойти черта в зле, надо положить побольше исходного материала, т.е. 12 баб. В конце в качестве средства передвижения, подаренного чертом Бабе-яге, упоминается только ступа (без указания на материал), но не пест. Самое главное — левшинский текст помогает решить загадку темного места лубочного текста. Таинственный «сариѣ

топиит» не что иное, как *caput mortuum*, сначала написанный, как положено, латиницей, а чуть далее правильно транскрибированный как «капут мортuum»⁹. Напомним, что речь идет о «мертвой голове» — остаточном продукте алхимических реакций, непригодных для дальнейших экспериментов.

О происхождении Бабы Яги. Главный черт, или черт над чертями, быв великой химик, варил в котле двенадцать злых жен, надеясь извлечь из них совершеннейшую

приходила к концу, в котле осталось только *caput mortuum*, как он, забывшись, плюнул в котел; спирт весь, смешавшись с его слюною, попал в сей капут мортuum, и дьявол сверх ожидания увидел происшедшую из того Бабу Ягу. Он счел ее за совершеннейшее зло, и для того посадил в стеклянную банку, намерясь со временем выварить дюжину Баб Ягих, а из оных еще произвести лучшее зло. Но между тем свесив, сколько в сей готовой было зла, и сравнив с некоторыми светскими господами, к досаде увидел, что оные без переварки не

Так литературное происхождение текста объясняет его «несоответствие» привычным канонам этиологической легенды.

Примечания

¹ У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.

² Меткое слово. Песни, сказки. Дореволюционный фольклор Прикамья / Сост. В. Н. Серебрянникова. Пермь, 1964. С. 130

³ См.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979. (СУС). С. 270.

⁴ Claudon-Adhémar C. *Imagerie populaire russe*. Milan, 1977.

⁵ См.: Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Т. 1. СПб., 1873.

⁶ См.: Farrell D. *Popular prints in the cultural history of eighteenth-century Russia: PhD Diss.* / Univ. of Wisconsin. Madison, 1980. P. 96.

⁷ См.: Богданов К. А. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006. С. 184–187.

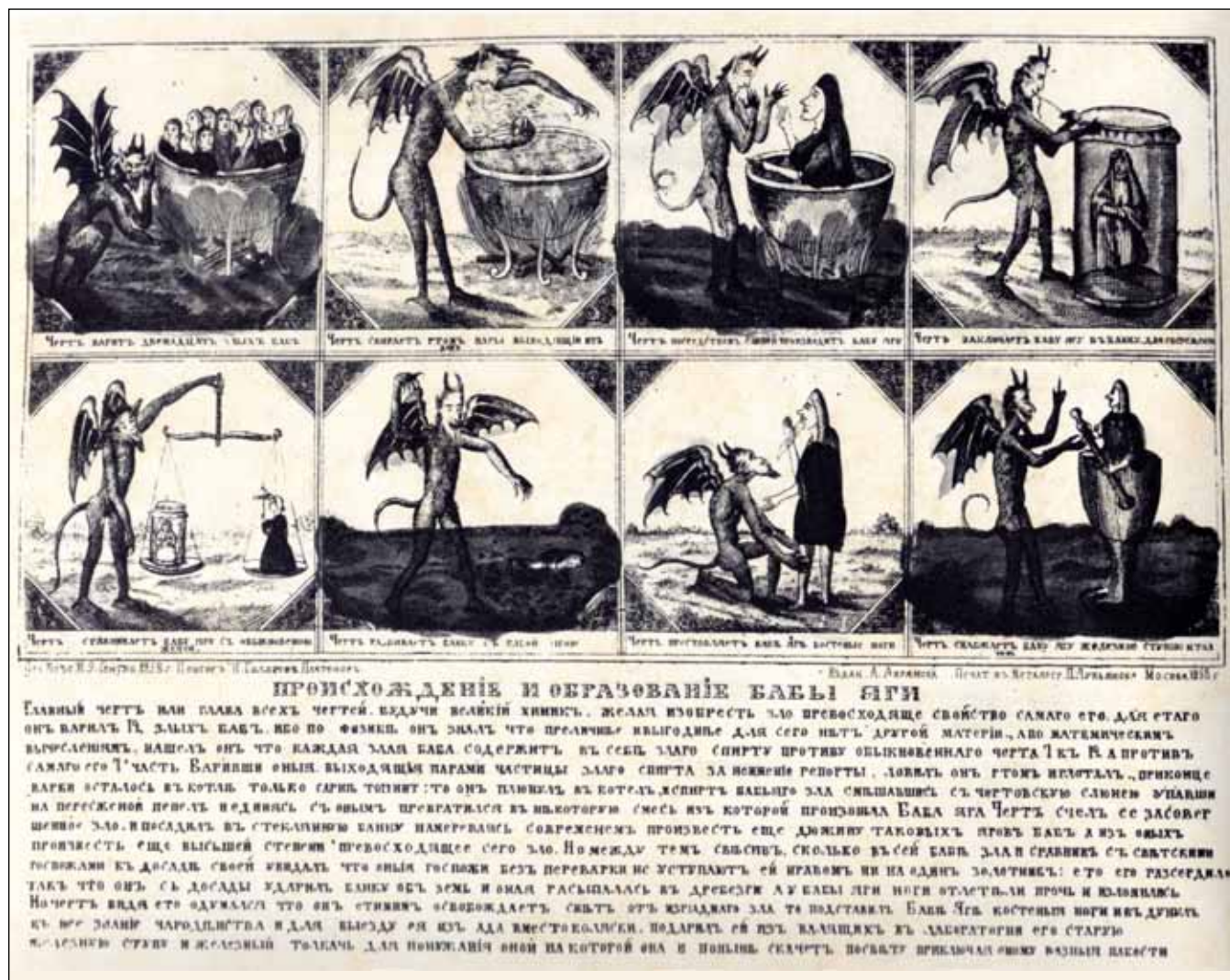
⁸ См.: Топорков А. Л. Откуда у Бабы-Яги ступа? // *Русская речь*. 1989. № 4 (июль–август). С. 126–130.

⁹ См.: Левшин В. Русские сказки. Кн. 1. СПб., 2008. С. 363.

Прежде всего, озадачивает таинственное выражение «сариѣ топиит». Создается впечатление, что гравер не понял оригинал, который он должен был перенести на доску.

эссенцию зла, которая бы превзошла само его свойство. По физике ведал он, что нет приличнейшей к тому материи, каковую он избрал, а по математическим вычислениям нашел он, что каждая злая баба содержит в себе злого спирту противу простого черта, как 7 к 22, а противу самого его ровно 11 часть, и для того варил он их двенадцать. Но как колбы тогда еще не были изобретены, то восходящие парами частицы спирта ловил он в рот. Уже работа

уступают ей нравом ни на золотник. Сие так его рассердило, что он с досады банку ударил об пол, она рассыпалась, а у Бабы Яги отлетели прочь ноги. Увидевши ж после того, что он освобождает тем свет от изрядного зла, одумался и, подставя ей костяные ноги, вдунул в нее знание чародейства, а для выезда ее из ада подарил ей вместо коляски одну из своих ступ, на которой она и поныне скачет по свету, приключая оному различные пакости.



Лубок «Происхождение и образование Бабы яги». Издание А. Аврамова. 1858 г.

Андрей Борисович Мороз,
доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ПРО БЛИНЫ, ЗЯТЯ И ТЕЩУ

В собрании Д. А. Ровинского под № 120 помещена лубочная картинка «Блинщица», изображающая, как «парень пристаёт к кухарке, которая печёт блины»¹. Блинщица стоит у русской печи, в одной руке держит на длинном сковороднике сковороду, в другой черпак с тестом. Сзади кавалер с треуголкой в руке хватается за пояс. Тут же приводится текст диалога: *Пожалуй поди прочь отъменя мне дела нет датебя пришесть зажепу хватаешь блиновъ печь мешаешь за жепу хватать не велятъ длятого что блины подгорятъ я тотъ часъ резонъ сышу сковороднемъ хвачю мне хотя истыдно ате будетъ уже обидно я вить вась не замаю анеотъодеши сковородником замараю* [Далее следует ответ кавалера:] *твоя воля изволь битъ дай толко зашепу хватить ибо зело мне показалася миленька что жепка твоя крутенка нарочна ктебеля пришесть и шасливъ что одну дома нашель хоша сплосиь всего замараи растворомъ я отого небуду здоромъ*² *только любовь надомной покажи вместе собою на постелю спать положи.* Варианты этого сюжета встречаются на картинках с 1760-х по 1830-е гг.³, на картинках меняется композиция, детали, правится текст, т.е. мы имеем дело не с единичной публикацией, а с серией переработок, выполненных разными авторами, что, в общем, для лубки характерно, но говорит о популярности сюжета.

Лубок примечателен в двух отношениях: во-первых, интерес вызывает сама ситуация, в которой мужчина пристаёт к женщине непосредственно в процессе печения блинов, во-вторых, мотивировка недовольства, которую блинщица предлагает ухажеру: *за жепу хватать не велятъ длятого что блины подгорятъ*. Это едва ли не первая фиксация распространённого верования, связанного с хлебопечением и конкретно — с печением блинов. В отношении повседневного хлеба запреты эротического характера широко распространены и описаны достаточно хорошо. Замешивание теста и сажание хлеба в печь предписывается исключительно «чистым» женщинам, т.е. тем, которые не вступали в связь с мужчиной (и не имеют в соответствующее время месячных)⁴. А. Б. Страхов ссылается на публикацию П. В. Шейна⁵; материалы, похожие на вышеупомянутые, встречаются в севернорусских материалах экспедиции РГГУ. Среди них есть тексты, которые содержат или запрет относительно физического контакта женщины с мужчиной во время приготовления

хлеба, или — что чаще — в шуточной форме его обыгрывают:

Одно поверье есь, но оно такое да... конечно. Хозяйку нельзя за [запинается] это, как сказать, когда в печку хлеб ложат, за мягко место трогать. [Смеется.] То будет... отстанет эта... [Корка?] Корка, да. [А как про такой хлеб говорили?] Как же его называли?... Так вот не знаю, как называли, а и... Когда заезжали-то дак, это, например, сели кушать, вот... и говорят: «Так, а сёдни кто-то хозяйку, значит, пощупал кто-то». [Смеется.]⁶

[Угощает хлебом, но говорит, что он плохой, потому что корка отстает:] Ой, я не знай... Мужик за жопу пощупал⁷.

Обращает на себя внимание практически дословное совпадение с текстом на лубке, в том числе и в самой формулировке *хватать/щупать за жопу* — с той разницей, что в последнем случае речь идет не о блинах, а о хлебе. В «Русских заветных пословицах и поговорках», собранных В. И. Далем, тоже приводится это верование применительно и к хлебу, и к блинам, причем замечательно, что оно формально представляет собой не только запрет, но и предписание: «Когда пироги или хлебы подожжены, то за жопу стряпуху хватили. (Чтобы блины были поджарены, надо то же делать)»⁸.

Связь между хватанием пекарихи/блинщицы за зад и подгоранием хлеба/блинов легко может быть объяснена с бытовой точки зрения (ухажер отвлекает внимание женщины от приготовления пищи), однако устойчивая связь между женским началом,

Эротические коннотации, связанные с блинами, заметны как в ряде календарных обрядов и в свадебных ритуалах, так и в необрядовом фольклоре.

брачной тематикой, любовными утехами, с одной стороны, и блинами (их испечением и поеданием), с другой — не позволяет считать эту мотивацию достаточной. Испечение блинов, угощение, а также еще целый ряд манипуляций с ними помимо широко известной и хорошо описанной погребально-поминальной семантики⁹ имеет и ярко выраженный эротический подтекст. Эротические коннотации, связанные с блинами, заметны как в ряде календарных обрядов и в свадебных ритуалах, так и в необрядовом фольклоре. Чрезвычайно распространены варианты святочного девичьего гадания с блином о женихе:

На Богатый вечер (и на Андрэя тако жэ) бере диўчина млина под мышку и с тым млином идэ по улицэ. Устрела она хлопчика, мушчину чи старика. Ежли знае, як зовут его, так и чоловэзка будэ звать; а як нэ знае она, дак питае¹⁰.

Вот, потом, например, вот в это... вот в Крешеньё тоже в это же вот ходили... да... пекли блины, значит, утром рано пекли блины, и вот первый блин должен был ребёнок, или первый, или последний, выбежать с этим блином на улицу, на блине выкусываешь такую мордочку, глаза вы... там, рот, и вот так одеваешь на лицо, выбегаешь на улицу, поскольку я была первая и последняя [т.е. единственный ребенок в семье] дак... «...» и выбегает на улицу этот ребёнок, вот специально отправят, и выходит. И вот, чего услышит этот ребёнок. [Где услышит?] А вот ну... лай собаки ли услышал, или вот кто-то где-то что-то сказал, где-то что-то стунуло. [Он куда шел слушать?] На улицу, на крыльцо вы... рано. [Просто на крыльцо выходил?] На крыльцо. Рано первые... с первым блином¹¹.

В материалах из АЛФ значительно чаще вместо блина упоминается *сочень* — тонкий слой постного ячменного или ржаного теста, *высканный* (раскатанный) и поджаренный на сковороде. Это объясняется тем, что гадания происходили, как правило, в постные дни — Рождественский и Крещенский сочельник.

Несомненно, гадания с блином касались не только замужества, а в использовании блина может быть усмотрена «символика „угощения“ или привлечения мифического гостя с помощью обрядовой пищи с рождественского стола»¹², однако девичьи гадания о судьбе имеют в центре внимания именно брак, а использование блина в контексте угощения мифического гостя подразумевает и угощение по-

тенциального жениха, что ярко проявляется, например, в варианте гадания, зафиксированном в Поветлужье. Мать девушки на выданье в Святки клала под подушку сковородник (при помощи которого пекли блины в русской печи): жених дочери должен был прийти к ней во сне есть блины¹³.

При характерном для сельского уклада разделении хозяйственной деятельности по гендерному принципу выпекание блинов (равно как и хлеба) рассматривалось исключительно как женское занятие. Едва ли нарушения этого ограничения были часты, однако на этот счет существовала характерная мотивировка: «Як блинцы пчэць муж-

чына, то борода не буде яго расти»¹⁴; «Гаварили, штоб мужчна блиноў не мешал ў деже — барада не буда расти»¹⁵.

Вместе с тем блины появляются в составе ритуальной трапезы, актуализирующей семантику плодородия во всех его пониманиях, будь то дожинки («Уже дожинки... Справляют водку, вэчэру хорошу варят, кашу наварити да супу. [Кашу] пшэняну, с проса. [Суп постный] — разное, из пшэна. Пеклы блины»¹⁶) или родины («Як родылася дыгтя, то заўтра эта ба́бка [повитуха] ва́рыць и млинцы́ пяхэ́ и идэ́ до той рэ́жэніцы, чэ́рніцы суха́я ва́рыць и йдэ́ у одва́дкы, звя́жэ у рушны́к»¹⁷).

Процесс печения блинов в фольклорных текстах контекстуально сближается не просто с весельем, но с гуляньем, заигрыванием. Так, в севернорусской частушке содержится оппозиция «печенье блинов — танцы», что — с учетом того, что танец предполагает межгендерную коммуникацию, — отсылает нас к лубочной картинке и соответствующим запретам:

Я спою песню про Анисью,
Как она блины пекла.
Сковородничек под лавочку,
И сама плясать пошла¹⁸.

Пляска как альтернатива печению блинов с помещением сковородника под лавочку, т.е. в подчеркнуто ненадлежащее место¹⁹, неявно акцентирует эротический характер частушки. Эротизм печения блинов и прямая связь с целованием очевидна и в песне из Каргопольского уезда, приводимой С. П. Кораблевым:

Сковородник на печи,
Ты не много хлопоцы,
Десяточка два-три
Блинков испецы.
Двое ходят, двое бродят,
Двое сойдутце, двое обоймутце,
Поцелуютце.
По старому закону
Цотыре накона,
Нынешней указ
Целоватце пять раз²⁰.

Наконец, песня, записанная у субботников Воронежской области, полностью основана на эротической символике блинов, которая мотивирована не сюжетом, а только контекстной соотношенностью. Полностью текст песни опубликован нами в 2009 г.²¹, однако здесь уместно будет привести ее фрагмент по рукописной версии:

1) вы послушайте друзья
разказчиком буду я
ой бляны мои бляны
ой блиночки мои²² <...>
3) вот женили молодца
безматери безотца

4) шол я улицей московской
поивановской петровской
5) там сидит моя красотка
наней юпочка коротка <...>
9) нихвались кума своей
уменя шири твоей
10) втюю кочет нипроскочит
вмою лебедь пролетел
11) вмою лебедь пролетел и
крылушкой незадел
12) мужик пашенку пахал
и туда тоже попал <...>
16) еште гости нестесняйтесь
ну а по[с]ле рассчитайтесь
17) ой бляны мои бляны
ой бляночки мои.

Куплеты с 9-го по 17-й информанты, исполнявшие песню, петь отказались, объяснив это тем, что там уже похабщина пошла, и текст известен нам только по им же принадлежащему списку. Примечательно, что в песне блины появляются в связи с темой брака. Брачная тема как бы легализует эротическое содержание дискурса.

В «заветной» сказке, записанной в Архангельской области, коитус, опи-

сываемый в выражениях, относящихся к печению блинов, является основным смеховым компонентом:

Вот сейчас-то матюгаются все, разные слова говорят, а раньше скажи-ко похабное слово, дак тебя иссекут. Старики да старухи, мать и бабка, и дедко. А тут вот девка-то пришла [слышит]: «Ебать, ебать, ебать!» Она пришла: «Папа, сто тако за слово?» Он взял да отпорол её. А девка потом выросла, большая стала, надо взамуж выходить, женихи будут свататься, она: «А ты меня будешь дак... [ебать]?» — «Да как, — говорит, — не буду?» — «Тогда не пойду, если ебать будешь». А один парень в деревне это чёво-то смикитил (это по-деревенски), смикитил: «Что ты! Я тебя буду токо блинами кормить». — «Ну, — говорит, — тогда пойду». Тут всё быстро свадьба прошла, всё. А матери-то интересно, как дочка-то вышла. Утром приходит: «Ну, как, доченька?» — «Ой, мама, мы всю ночь блины пекли: моя сковорода, ево сковородник»²³.

Сказка интересна и тем, что в ней дано четкое соответствие деталям



Лубочная картинка «Блинница». Из книги: Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1. № 120

и предметам, участвующим в испечении блинов и в коитусе.

Терминология печения блинов может переноситься и на другие сферы, преимущественно молодежной активности. Так, брачные игры с битьем девушками и парнями друг друга жгутами или похлопывание могло именоваться угощением блинами²⁴. Прямую соотнесенность блина и гениталий можно увидеть в обычае, согласно которому в различных восточнославянских регионах на второй день свадьбы жених проедал блин в середине, ломал, клал на стопку и не ел, дарил теще худой (с дырой) блин, если невеста оказалась «нечестной»²⁵.

Таким образом, блины и способы их поедания символизировали, описывали и даже регулировали взаимоотношения не только внутри супружеской пары или между парнем и девушкой, но и между тещей и зятем. В частности, это хорошо показывают масленичные обычаи. Блины как одно из основных восточнославянских масленичных блюд регулярно обыгрываются в ритуальных действиях и фольклорных текстах. Едва ли стоит говорить о выраженном эротическом характере масленичного периода. Т. А. Агапкина выделяет в качестве его основного эротического компонента «предбрачные игры молодежи (преследующие матримониальные цели)»²⁶. Действительно, неоднократно отмечался особо фривольный характер отношений между парнями и девушками в это время²⁷. Однако не меньшее внимание в ходе масленичных обрядов и гуляний уделяется и молодым парам, в том числе их коммуникации с родителями жены. Известное широко за пределами традиционной крестьянской обрядовой культуры выражение *к теще на блины* восходит именно к этому календарному времени и описывает типичную ситуацию, суть которой заключается в том, что зять со своей (молодой) женой посещает на Масленой неделе тещу, которая должна накормить его блинами. Это всего лишь один из ряда аналогичных эпизодов, приходящихся на разные календарные даты, хотя и наиболее яркий. Так, в Каргополье другой такой период гостевания — «перевернутый» по отношению к Масленице — это день Сорока мучеников Севастийских (9/22 марта), или, по-местному, *Сороко святых*. На этот праздник теща приходила в гости к зятю, неся с собой корзину *тетёрок* — постных сухих печений из ржаной муки, представляющих собой завитый в круг, спираль или узор жгут диаметром не более половины сантиметра (см. фотографию на 1-й стр. обложки). Постный — поскольку этот день приходится на Великий пост. Иногда количество приносимых тетёрок

определялось названием праздника: их тоже должно было быть сорок.

Сороко святых праздновали, с тетёрками ходили, тетёрки скали. [Что это?] А из теста наскут таких, тоненьких-тоненьких, ну и всяких фигурками наведывают, всяки фигурки, кто каких наделат, кто клеточками, плетущечками, именные наделают, молодым. Раньше была мода: первый как год молодые, дак придет вся родня вечер с тетёрками. Вся родня приходит близкая, корзину тетёрок наскут, да там гостинцы, ещё пирогов напекут, да пирог с рыбой, рыбки они называли²⁸.

[С тетёрками в гости ходили?] Сороковой день, Сорок, Сорок Свя... Святых, Сорок мучеников. [Кто к кому ходил?] Это, после Овдокии (т.е. после 1/14 марта. — А. М.). А если моя дочь вышла замуж, вот первый год она живет, вот в этот праздник ходили с тетёрками.

Блины как одно из основных восточнославянских масленичных блюд регулярно обыгрываются в ритуальных действиях и фольклорных текстах.

Скали таки тетёрки. [Какие?] Да вот тесто намнётся, так, на столе соскакаешь тонко-тонко, тонко, длинную такую, потом такими завертушками, заворачивали, заворачивали и вот тетёрки, рыбки стряпали. Вот теща там корзину большу накладёт и пойдут родственники все тещины идут, и вот там празднуют. [Сколько надо тетёрок испечь?] А хто сколько может, фсяко бывало раньше. Какой теще надо выловиться, говоря, по сорок тетёрок носила дак. [Высловиться надо?] Да шобы где-нить больше, больше гостинцев²⁹.

В Масленицу, которую там же называют *Зетняя неделя*, или *Зетница*, наоборот, зять с женой приходил к теще, причем считалось, что он должен прогостить всю неделю. На этот счет существует устойчивое шутовское выражение, что всю *Зетню неделю* у тещи в *большом углу* зятевы штаны висят.

[Зять гостил у тещи весной?] Зетняя неделя. Беспорточна. [Беспорточная?] [Заливается смехом] Да. Ой, робята, к лешему [нрзб.] Так называли ей раньше. [Беспорточная?] Да. [Почему?] Как от, ну Зетня неделя — вот Зетня, Вербна и эта, [нрзб.] нет... не соврать опять вам... Ну, зять ходил к теще в гости. С женой, первый год они сошлись. Спал [смеется] со своей с молодой женой, у тещи спал. Так называли раньше для смеху там, што беспорточная неделя. Зять к теще гостит, спит без порток там. Всё [смеется]. [Почему?] А вот почему, потому што. Шобы смешнее было³⁰.

[На Зятнюю неделю зять что-нибудь нес теще?] Нет. Зять... в гости с женой приходил. Целую неделю он ходит работает, а потом уже к теще идёт. Ноцёвал у тещи.

[Теща зятя угощает.] [Утром зять] идёт домой, переодевается, идёт на работу, а потом... опять [к теще]³¹.

[В какой праздник зять к теще приходил?] Тёщин праздник такой был, какой-то... к теще приходил [зять], тако было Зятняя неделя была, и шобы вот эта неделя, тут он у тещи гостил, и шобы ети штаны еговы на штопни уж неделю целую весли [висели]. [Где?] Но-но, на крючке, там на вешалке. Вот это называется Зетняя неделя. [Чем теща зятя угощала?] Но угощала што там было того, по старинки там чего было тожё: пироги-да, рыбки да... чё тем угощала, вот он неделю и [жил у нее]³².

На Водлозере визит зятя к теще в первый год брака приурочивался ко второму дню Пасхи, соответственно, теща должна была одарить зятя кадушкой крашенных яиц и угостить пирогами или блинами. *Праженики* были знаком

расположения тещи к зятю, блины же, точнее, особая их разновидность — «*бескорники*» (двухслойные блины из ячневой и ржаной муки, посыпанные деревенским сыром и приправленные сметаной сверху) — служили знаком того, что «зять чем-то не устраивает тещу или недостаточно хорошо относится к жене»³³. В этом случае не вполне ясно, что именно символизирует не-расположение: сам вид выпечки или мука, из которой она приготовлена. В Орловской области зять ночевал у тещи на Масленицу, но считалось, что это нельзя делать в последний день. «Ночевка зятя у тещи в последнее воскресенье масленичной недели получала номинацию *пмазок доедать* и осуждалась среди односельчан Орловской области: «И дюжь совиснь была, если зять аставалси у теши нъчевать у прашёнъя въскрисенья; тьда утръм едит дамой, а усе: "О-о-о, этъ пмазок дъедал!" — Вот у нас в Куначе, Иван Александръвич приедит к тещи нъ широкую масленицу, а у прашёную въскрисенья вечиръм яво аставляют: "Иван Александръвич, дъ аставайтесе, а завтръ утръм паедитя". А он: "Не-е, штоп у Юрьевъи и у Къраульвъи асвистали мне. Скажутъ: пмазок дъедал. Не-е, я паеду". И порознь уажал. А пчаму "Пмазок дъедал"? Дъ вот зять асталси на ночь, и, скажутъ, усё паел у теши, и блины усе, и дажь пмазок съел, какаим блины мажутъ". Этот же запрет известен в Рязанской области»³⁴.

Тут следует иметь в виду, что взаимоотношения тещи и зятя в традиционной культуре носят особый характер. Вне зависимости от симпатий или антипатий (которые тоже широко

обсуждаются в фольклоре; например, ненависть зятя к теще является распространенным мотивом анекдотов³⁵) здесь можно видеть плохо прикрытый намек на эротическое содержание этих отношений:

Мимо тещино дома
Я без шуток не хожу:
То ей хуй в окошко суну,
То ей жопу покажу³⁶.

Я у тещи был в гостях,
Самовар поставил,
Цяя выпил, сахар съел,
Самовар на хер надел³⁷.

Эх, тещу грех
И божатку грех,
А как дядину жену —
И через задницу одну³⁸.

Гоп-ца-ца да гоп-ца-ца,
Пала теща с воронца,
Пала — не розбилася,
Зятю пригодилася³⁹.

Тем же эротизмом подчеркнуто окрашены и отношения тещи и зятя в сфере печения и поедания блинов:

Теща, блядища, блинщица пекла,
Уронила сковородищу — пиздищу
сожгла⁴⁰.

Ср. текст из рукописного сборника XVIII в.

А и теща про зятя блины пекла,
Свиной пиздой подмазывала,
А зять ест, похваливает:
— А и то-то блины добре хороши⁴¹.

Если в приведенной выше сказке коитус описывается в терминологии печения блинов, то в загадках, основанных на двусмысленности описания, где за, казалось бы, совершенно похабным вопросом стоит совершенно невинная отгадка, используют обратный прием, отсылая отгадчика к коитусу:

На плешь капнешь,
Всунешь да поправишь,
Вынешь да помажешь,
Плешь вздерешь —
Да на то ж наведешь.

Идет плешь на гору,
Идет плешь под гору.
Два плеша встретились:
— Ты плешь, я плешь!
На плешь капнешь,
О плешь хлопнешь,
Плешь оголишь —
Всех людей развеселишь!⁴²

Внешнее сходство, очевидно играющее не последнюю роль в устойчивом соотношении печения блинов и коитуса,

са, не всегда осознается современным городским жителем. Блины пеклись в русской печи, причем сковорода ставилась в нее посредством сковородника на длинной ручке (как это изображено на лубке). Жар в печи несравним с тем, что дает современная плита, поэтому действия по засовыванию сковороды в устье печи повторялось весьма быстро и многократно, перемежаясь наливанием теста на сковороду, которое тоже не могло остаться не отмеченным в эротическом контексте. Очевидно, это обстоятельство наряду с символикой хлебопечения вообще, которое устойчиво ассоциируется с оплодотворением и деторождением, наделило процесс печения и поедания блинов, а также угощения ими столь яркой эротической семантикой.

Примечания

¹ Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1. № 120. С. 344.

² Разночтения по другим версиям: *вздоромъ, въ здоровъ, здорить* (Там же).

³ Там же. С. 344–345.

⁴ См.: Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991. С. 20; Бондарь Н. И. Хлеб/хлеб: пища и символ // ЖС. 2006. № 3. С. 37.

⁵ См.: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. Т. 3. СПб., 1902. С. 335.

⁶ Архив лаборатории фольклористики РГГУ (далее — АЛФ), Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, 2008. Зап. от В. Т. Постникова, 1941 г.р.

⁷ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск, 1999. Зап. от А. А. Третьяковой, 1923 г.р.

⁸ Народные русские сказки не для печати, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. М., 1997. С. 510, № 6.

⁹ См.: А. В. Гура, Л. С. Лаврентьева. Блины // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 193–196; Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 116–118; Алексеевский М. Д. Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет // Традиционное застолье. М., 2008. С. 119; Чудова Т. И. Пища в контексте похоронно-поминальной обрядности коми (зырян) // Рябининские чтения-2007: Материалы науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 133 и др.

¹⁰ Полесский архив Института славяноведения РАН (далее — ПА), Украина, Житомирская обл., Радомышльский р-н, с. Вышевичи, 1981.

¹¹ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Тихманьга, 2002. Зап. от А. В. Бахметовой, 1938 г.р.

¹² Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 334.

¹³ См.: Кулагина А. В., Ковник В. А., Киришина Т. В. Святоточные игры, гадания и подблюдные песни Поветлужья // ЖС. 1997. № 1. С. 42.

¹⁴ ПА, Белоруссия, Брестская обл., Лунинецкий р-н, с. Велута, 1991.

¹⁵ ПА, Белоруссия, Гомельская обл., Житковичский р-н, с. Дяковичи, 1983.

¹⁶ ПА, Белоруссия, Брестская обл., Пинский р-н, с. Ласицк, 1985.

¹⁷ ПА, Белоруссия, Брестская обл., Пинский р-н, с. Ласицк, 1985.

¹⁸ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Тихманьга, 1994. Зап. от Н. Вершининой, 1989 г.р.

¹⁹ Место под лавкой отводилось, скорее, прялке, что логично выглядит в контексте прядения на посиделках, ход которого прерывался для танцев, когда приходили парни. О гендерной и эротической символике прядения см.: Хафизова Л. Р. 'Мужское' и 'женское' в севернорусских обрядах, связанных с прядением // Gender-Forshung in der Slawistik. Wien, 2002. С. 601–609. (Wiener Slawistischer Almanach; S.-bd 55).

²⁰ Корблев С. П. Этнографический и географический очерк г. Каргополя. Каргополь, 1996. С. 14.

²¹ Каспина М. М., Мороз А. Б. Субботники Воронежской области // ЖС. 2009. № 4. С. 41.

²² 3-я и 4-я строки написаны на полях и представляют собой рефрен, повторяющийся после каждого куплета, о чем свидетельствует и исполнение песни.

²³ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, 1995. Зап. от А. П. Хорева, 1914 г.р.

²⁴ См.: Морозов И. А. Женитьба добра молодца. М., 1998. С. 227–228.

²⁵ См.: Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012. С. 355.

²⁶ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 187.

²⁷ См., например: Коренева К. Е. Традиционные календарные обряды в Поветлужье // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975. Вып. 2. С. 165.

²⁸ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Архангело, 1995. Зап. от А. П. Соболевой, 1906 г.р.

²⁹ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Гарь, 1999. Зап. от К. А. Быковой, 1924 г.р.

³⁰ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Ошевенск, 1999. Зап. от Н. П. Третьяковой, 1934 г.р.

³¹ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Казаково, 1998. Зап. от А. Ф. Новиковой, 1915 г.р.

³² АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Поздышево, 2000. Зап. от Р. Ф. Аксеновой, 1932 г.р.

³³ Логинов К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М.; Петрозаводск, 2010. С. 260.

³⁴ Махрачева Т. В. Народный календарь Тамбовской области. Тамбов, 2008. С. 58.

³⁵ См., например: Мельниченко М. Советский анекдот (Указатель сюжетов). М., 2014. № 2036А, 5437А.

³⁶ Самозапись.

³⁷ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Калитинка, 1993. Зап. от Т. В. Тоскаевой, 1927 г.р.

³⁸ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лукино, 2001. Зап. от Е. К. Берзиной, 1930 г.р.

³⁹ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лукино, 2001. Зап. от Т. Б. Назаровой, 1966 г.р.

⁴⁰ АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Чагово, 1996. Рукописная тетрадь с частушками, полученная от Г. Я. Шаньгиной, 1936 г.р.

⁴¹ См.: Русский эротический фольклор / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995. С. 37–38.

⁴² Народные русские сказки не для печатни, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. М., 1997. С. 511, № 1.

Статья написана в рамках проекта «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире» (грант РГНФ–БРФФИ № 15–24–01004).

Ольга Юрьевна Бойцова,

канд. ист. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

СЕМИОТИКА ФОТОГРАФИИ КАК ИНСТРУМЕНТ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИК

Семиотика фотографии, которая была новым и перспективным научным направлением в 1960-е гг., в XXI в. нередко является предметом критики, если ее вообще принимают всерьез. Отчасти в этом повинны сами семиотические исследования фотообраза, отчасти такое положение дел обусловлено поверхностным пониманием этого направления критиками (см. подробнее: [2]). В статье я постараюсь показать, что у этого направления есть методологический потенциал, на материале двух взаимосвязанных сюжетов: использования фотографий в магии и существования в культуре запретов, связанных с фотографированием.

Использование фотографий в магических целях исключительно широко распространено в современной культуре. Вот пример описания манипуляций с фотографией: «Пошла она к бабке, которая приворот сделала полюбовнице-то, расплакалась и говорит:

— Помоги мне вернуть мужа. Нельзя нам без него, тяжело. Войди в мое положение.

Пожалела ее бабка и говорит:

— Ладно, принеси мне фотку мужа. Сделаю благое дело, верну тебе твоего мужика.

Принесла она фотокарточку, бабка над ней поколдовала, пошептала. Мужик-то вскоре и вернулся к женке. Вот. Вернулся он, значит, и стали они снова семьей жить — ничего вроде бы.

А полюбовница-то берет фотку да и идет к той же бабке. Та ей и говорит:

— Ничего я больше не могу сделать. Вот. Теперь я, — говорит, — уже не в силах» [3. № 422] (ср. тот же мотив обращения к колдуну разных людей с одной и той же фотографией в: [17. С. 223]).

В современных магических практиках с помощью снимков «объекта пор-

чи» как наводят порчу, так и снимают ее; кроме того, фотоснимки могут использоваться для того, чтобы «приворожить» изображенное лицо, заставить его действовать в своих интересах, или в качестве средства исцеления или оберега. Также считается, что с помощью фотографии можно сглазить (в исследовательской традиции разница между порчей и сглазом трактуется как разница между намеренным и ненамеренным нанесением вреда, однако сами носители культуры могут вообще не проводить различия между порчей и сглазом [11]).

Приведем один из примеров магического использования снимков, который

Фотоснимки могут использоваться для того, чтобы «приворожить» изображенное лицо, заставить его действовать в своих интересах, или в качестве средства исцеления или оберега.

был записан П. Г. Богатыревым в начале XX в.: «Одна женщина, уроженка Сибири, рассказала мне, какое колдовство надо употребить, чтобы приворожить мужчину: надо взять его фотографию, подняться на колокольню задом наперед, прикрепить фотографию внутри колокола так, чтобы при ударах о нее бил язык, и ударить сорок раз, сосредоточившись при этом на мысли о возвращении любимого человека. Спускаться с колокольни надо таким же образом. Эта же женщина указала мне еще один способ присушки: зарыть в землю фотографию любимого человека» [1. С. 182–183]. А вот более недавний пример: «Если [парень] не захочет ходить, а тебе нравится, так тоже ножки перевязывали там со столами... у стола, чтобы он пришел. Евонну фотографию возьмешь да там проведешь веревкой по евонной фотокарточке, потом свяжешь ноги у стола, так это

тоже вот, чтоб пришел. <...> [Что говорили, когда ножки связывали?] “Как эти ножки связаны, так чтобы и мы были с таким-то тоже были связаны”. Вот... [Две ножки связывали?] Две» [4. С. 169, № 200].

Говоря о магии, стоит напомнить два принципа магического мышления по Дж. Фрэзеру: «Магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. <...> Если верен наш анализ магической логики, то два ее основных принципа оказываются просто двумя способами злоупотребления связью идей. Гомеопатическая магия основывается на связи идей по сходству; контагиозная магия основывается на связи идей по смежности <...> На практике оба вида магии часто сочетаются» [16. С. 20–21]¹. Пример применения первого принципа мышления — свидетельство конца XIX в. о том, что

в России «не только крестьянки, но и достаточно образованные женщины» опасаются просто выбрасывать обрезки волос, а сжигают их, чтобы не был причинен вред тому, чьи это волосы» [6. С. 6]. Пример применения второго принципа — зафиксированный тем же этнографом XIX в. страх позировать художнику у старых женщин из Петербургской губернии, которые боялись «вреда и даже прямо жизненной опасности от списывания их портретов» [Там же. С. 5].

Два принципа магии по Фрэзеру, по сходству и по смежности, соответствуют одной из дихотомий, любимых европейскими семиотиками XX в.: на тех же основаниях, сходства и смежности, проводится различие синтагмы и ассоциативной группы (парадигмы) в терминах Фердинанда де Соссюра [14], или оси селекции и оси комбинации в терминах Романа Якобсона (сам Якобсон

упомянул дихотомию Фрэзера в своей работе о двух типах афазии, прибавив: «Это разделение на две основные ветви и в самом деле весьма поучительно» [19. С. 129]). Это происходит не потому, что

Видимо, именно связь фотографии с объектом и по сходству, и по смежности делает фотографию столь подходящей для магии и объясняет ее широкое распространение в данной сфере.

Фрэзер сам был семиотиком — он им не был, — а потому, что данное деление описывает едва ли не все возможные представления о видах связей. Те же два вида связи, по сходству и по смежности, лежат в основе одной из трихотомических классификаций знаков Чарльза Пирса: знак может отсылать к объекту в силу присущего его репрезентативу сходства с объектом (иконические знаки), в силу присущей ему смежности с объектом (индексальные знаки) и на основании общего конвенционального правила, не имеющего мотивировки ни в сходстве, ни в смежности (символические знаки) [12]. Хрестоматийный пример иконического знака — изображение, и тут нелишне напомнить, что использование изображений в магии, *invultuatio*, встречается с древнейших времен и до наших дней в огромном множестве культур [20. Р. 263]. Хрестоматийный пример индексального знака — след ноги, и именно след ноги используется в контагиозной магии «вынимании следа» [6. С. 1892: 7].

Фотография же с точки зрения классификации Пирса является собой знак, в котором выражены свойства икона и индекса, т.е. она одновременно и изображение, и след. Так, фотография имеет какое-то «сходство» со своим референтом, т.е. подпадает под определение иконического знака. Она также представляет собой след, оставленный объектом фотографирования на светочувствительной пленке, пластине или матрице, т.е. является индексальным знаком. Г. Сонессон перечисляет исследователей фотографии, которые в вопросе о том, какой аспект — иконический, индексальный или символический — является основным в фотографии, отдают предпочтение соответственно икону, индексу или символу [21. Р. 36]; сам Сонессон считает фотографию индексальным иконом [Ibid. Р. 71]. Как представляется, соединение в этом знаке индексальности и иконичности — одна из причин того, почему фотография столь широко используется в магии.

В магии, чтобы *invultuatio* воздействовала только и именно на того человека, на которого требуется, предпринимались специальные шаги с целью связать изображение, порой схематичное, с конкретным референтом: так, например, изображение можно было «покрестить» [20. Р. 269–270, 274]. Подобное

«крещение» было нацелено на привязку знака к действительности, а привязка к действительности является характерной особенностью индексальных знаков, отличающей их от иконов и сим-

волов [15. С. 113], т.е. можно сказать, что усилия по «крещению» изображения направляются на придание иконическому знаку индексальности. Фотография же представляет собой изображение, которое и без каких-либо специальных шагов уже нерушимо связано со своим объектом, будучи одновременно и его следом. Видимо, именно связь фотографии с объектом и по сходству, и по смежности делает фотографию столь подходящей для магии и объясняет ее широкое распространение в данной сфере: при использовании снимка оба принципа магического мышления оказываются задействованы.

Перейдем ко второму сюжету нашей статьи, а именно рассмотрению связанных с фотографией запретов и примет², существующих в культуре. Собранные нами из опубликованных материалов запреты можно представить в таблице.

Помимо представленных в таблице традиционных мотивировок, при озвучивании подобных запретов в наши дни встречаются прагматические мотивировки: «вот из-за вспышки вроде и типа нельзя [фотографировать новорожденных]»; «Я лично фотать не буду, пока ребенок нормальное человеческое обличье не примет. Может, месяцев до трех. Просто смотришь на фотки — все младенцы в этом возрасте одинаковые, смысл тогда?»; «...есть примета, что до месяца ребенка никому не показывать, и она обусловлена профилактикой заражения ребенка. Пока он совсем маленький и слабенький»³ (<http://www.forum.littleone.ru/showthread.php?t=1560028>). Эти мотивировки как будто бы объясняют, но на деле лишь рационализируют традицию для носителей культуры.

Составители книги «Мифологические рассказы Архангельской области» связывают запрет на фотографирование ребенка до месяца «с представлениями об опасности визуального контакта» [8. С. 269], и эта связь хорошо видна в комментируемом ими тексте, где также говорится: «Ребенок родился, его даже не показывают». Эта же связь прослеживается в запретах, регламентирующих не фотографирование, а показ снимков младенца, например: «...фотки маленьких детей нельзя держать на работе, якобы могут

Запрет	Мотивировка носителей традиции
Беременной нельзя фотографироваться (например: http://www.forum.littleone.ru/showthread.php?t=1366112).	«...иначе развитие ребенка остановится, как изображение на портрете» (http://www.webbaby.ru/sueveria5.htm). Другой вариант мотивировки: родится двойня [13. С. 176].
«До месяца ребенка фотографировать нельзя» [8. С. 159, № 345].	«...оберегали от сглаза» [18. С. 246].
Нельзя фотографировать крещение (http://tydruk.livejournal.com/123680.html).	«...ангелов отбираешь у ребенка» (http://tydruk.livejournal.com/123680.html).
«Если чувствуете, что ваша жизнь вошла в полосу везения, дела налаживаются, а здоровье крепнет, то постарайтесь как можно меньше фотографироваться!» (http://blog.i.ua/user/432057/545857/).	
«Довольно много примет [в авиации] связано с фотографиями. Так, многие работники авиации категорически отказываются “запечатлеть себя” перед полетом. Кстати, это нелишне принять к сведению и пассажирам — если не хотите вызвать лишнюю нервозность, до окончания рейса не стоит снимать салон и экипаж» (http://www.aviashop.ru/info/pereletet-radugu/).	
«[П]рактика показывает, что те пары, которые много фотографировались до брака, нередко до загса не доходят. Или разводятся быстро. Или живут из рук вон плохо» [7].	
«С животными нельзя фотографироваться. Андрей сфотографировался с собакой, вскоре ее съели бомжи» (Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ, ЛСН 99–11–35–1: http://folk.polarstarspb.ru/node/4458/interview-fragment).	
«Брать с собой дополнительное снаряжение для ловли рыбы, много насадки, большие пакеты для рыбы и фотоаппарат (чтобы фотографировать пойманную рыбу) — значит оставить эти предметы незадействованными» [9. С. 27].	

сглазить» (<http://community.livejournal.com/malyshi/18893298.html>).

Т. Б. Щепанская объясняет запреты фотографировать беременную, роженницу, новорожденного как препятствия к персонализации и осознанию опыта материнства [18. С. 253]. Однако эта спорная трактовка не может быть распространена на другие обнаруженные нами запреты, приведенные в таблице выше: фотографироваться влюбленной паре вместе до брака, фотографироваться, когда «дела налаживаются», и т.п.

Мы полагаем, что запреты фотографироваться в определенных ситуациях можно понять, если принять во внимание «отложенный» характер коммуникации с использованием фотографии.

В семиотической перспективе фотосъемку можно рассматривать как

Запреты фотографироваться можно сопоставить с существующими в культуре запретами уверенно говорить о том, что произойдет в будущем.

создание визуального сообщения, а показ, дарение, оформление снимка в альбоме — как акт его передачи. Если трактовать показ фотографии как акт коммуникации, в которой передается фотографическое сообщение, то можно отметить разрыв в коммуникации между созданием сообщения и его получением. Коммуникация с помощью фотографии между тем, кто делает фотографию, и теми, кто ее увидит, произойдет не в момент фотографирования, а позже, когда снимок будет показан. При создании снимка вторая часть коммуникации, показ, подразумевается, т.е. сам процесс фотографирования содержит в себе обещание показа⁴.

Учитывая это, запреты фотографироваться можно сопоставить с существующими в культуре запретами уверенно говорить о том, что произойдет в будущем. Этот вербальный запрет «отражает широко распространенное представление о том, что при начале любого дела требуется осторожность и осмотрительность и негоже хвалиться результатом, пока он не достигнут («Не говори гоп, пока не перепрыгнешь!»). Неуместное хвастовство чревато будущими неприятностями» [5. С. 142]. Если представитель нашей культуры выскажется о будущих событиях, то считается, что ему следует использовать специальные жесты-обереги, чтобы нейтрализовать возможный сглаз, ему советуют: «Сплюнь», «Постучи по дереву» [17. С. 273]. Ср. также запреты из приведенной выше таблицы с высказываниями информантов О. Б. Христофоровой: «Надо стараться как можно меньшему количеству людей рассказывать о своих успехах (...) у меня есть знакомая влюбленная пара, они никогда не целуются в метро и на людях,

чтобы их не сглазили и они потом не расстались» [Там же. С. 270].

Как и названные вербальные (а также акциональные — «не целоваться») запреты, запреты фотографироваться актуализируются в первую очередь в пограничных состояниях, т.е. при переходе из одного статуса в другой, когда человек, как считается, особенно подвержен сглазу. В случае фото это беременность, новорожденность, период ухаживания до вступления в брак и т.п.

Итак, «отложенный», или растянутый во времени, характер акта фотографической коммуникации проясняет смысл запретов, окружающих фотографию в народных представлениях. Ранее мы отметили, что описываемая в семиотической перспективе двойственная индексально-иконическая природа

фотографического знака помогает объяснить причины популярности именно фотографического изображения для магических манипуляций. Таким образом, из этих двух взаимосвязанных примеров видно, что семиотика фотографии имеет объяснительные возможности в исследованиях народной культуры.

Примечания

¹ Любопытно, что современный маг, называющий себя «оператором биолокации», ссылается на оба принципа магического мышления, прямо апеллируя к Дж. Фрэзеру, но переименовывая их в «законы биоэнергоинформатики» (Консилиум [газета]. 1996. № 47, 21–28 нояб. С. 3).

² О структурном отличии запретов от примет см.: [10].

³ Отметим, что сроки, которые упоминаются в запрете в наше время, тоже заимствуются из современной педиатрии: «первый месяц» (срок, пришедший в современном запрете на смену традиционному «нельзя никому показывать ребенка до 40 дней / до крещения») — это период новорожденности, когда педиатр осуществляет патронаж ребенка на дому, а не приглашает в поликлинику; «первые полгода» (ср.: «Я не буду фоткать до полугодка» (<http://www.forum.littleone.ru/showthread.php?t=1560028>)) — период, когда педиатры рекомендуют, чтобы ребенок находился исключительно на грудном вскармливании, что в представлении носителей культуры может связываться с представлением о более слабом иммунитете и большей уязвимости ребенка. Смещение предписаний традиционной культуры и педиатрических рекомендаций может быть связано с тем, что педиатры в глазах современных родителей выступают как авторитетный источник связанных с ребенком запретов.

⁴ Современная техника, позволяющая посмотреть фотографии в момент съемки и тут же их опубликовать, может изме-

нить структуру акта фотографической коммуникации, однако мы говорим о запретах, которые появились в культуре до массового использования цифровой фотографии.

Литература

1. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
2. Бойцова О. Ю. Любительские фото: визуальная культура повседневности. СПб., 2013.
3. Былички и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Орел; Брянск, 2011.
4. Знатки, ведуньи и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А. Б. Мороза. М., 2013.
5. Ильина Т. С., Топорков А. Л. Вербальные запреты в современных записях // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А. Байбурина. СПб., 2007. С. 133–145.
6. Корончевский Д. А. Народное предубеждение против портрета // Корончевский Д. А. Народное предубеждение против портрета. Волшебное значение маски: Очерки. СПб., 1892. С. 5–14.
7. Магия фотографии // Знахарь. 2005. № 9–П. С. 15.
8. Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н. В. Дранникова, И. А. Разумова. М., 2009.
9. Назарова И. Ю. О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке // ЖС. 2009. № 2. С. 26–28.
10. Назарова И. Ю. Приметы, запреты, предписания: структура и контекст // Фольклор: Текст и контекст: Сб. ст. М., 2010. С. 228–235.
11. Петров Н. В. Дурной глаз: традиция, современность, Интернет // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М., 2014. С. 317–355.
12. Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков. СПб., 2000.
13. Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.
14. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 2004.
15. Утехин И. В. Индексальность // Программа «Семиотика и теория коммуникации» факультета филологии и искусств: Документы и материалы. СПб., 2008. С. 112–132.
16. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
17. Христофорова О. Б. Колдуньи и жертвы: антропология колдовства в современной России. М., 2010.
18. Щепанская Т. Б. К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 236–265.
19. Якобсон Р. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. М., 1990. С. 110–132.
20. Freedberg D. The power of images: Studies in the history and theory of response. Chicago, 1989.
21. Sonesson G. Semiotics of photography — on tracing the index. Lund, 1989.

Елена Михайловна Чстина,

канд. филол. наук, зав. Лабораторией культурной и визуальной антропологии,
Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

О ЛАБОРАТОРИИ КУЛЬТУРНОЙ И ВИЗУАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ПГНИУ

В прошлом году нашей лаборатории официально исполнилось 15 лет. Но творческая группа, проводившая первые полевые исследования, возникла раньше. В середине 1990-х гг., когда многие отечественные вузы были вынуждены отказаться от фольклорной практики первокурсников (по причинам финансового и социального характера), нам удалось продолжить традицию полевых выездов, а впоследствии и расширить пространство научных исследований. Начало было неожиданным: однажды выяснилось, что фольклорную практику проводить некому и негде (а с точки зрения начальства — и незачем). И тогда я предложила взять руководство группой первокурсников на себя. В то время я готовилась к защите диссертации по современной литературе, а об устном народном творчестве сохраняла лишь студенческие воспоминания, но лишая студентов чуда — встречи с живой народной культурой — не хотелось.

Приехавшие на фольклорную практику недавние выпускники гуманитарных школ и гимназий открыли для себя новый мир, о котором потом они написали цикл восторженных статей в факультетскую газету «Горьковец». На следующий год многие из них вновь поехали «в деревню» — уже не для зачета, а «для души». После каждого выезда оставались студенты, желавшие продолжить полевые исследования, — так, словно снежный ком, формировались и разрастались наши экспедиции. Первоначально полевая работа и поездки на конференции осуществлялись за свой счет; возможно, «установка на выживаемость» по-своему способствовала устойчивости возникшей исследовательской группы.

В 2000 г. на базе сформированного в ходе фольклорных экспедиций архива текстовых и аудиовизуальных записей была организована научно-исследовательская Лаборатория культурной и визуальной антропологии. Обозначенные в названии лаборатории научные направления (культурная антропология, визуальная антропология) представляются нам своего рода демаркационными линиями, определяющими ориентиры и технологии проводимых исследований. В рамках классической антропологии сформировались принципы полевого исследования, основанные на длительном включенном наблюдении, «вживании» в иную культуру. В дальней-

шем актуализировались символический подход к интерпретации культурной жизни, повышенное внимание к субъекту культурной практики, рефлексия по поводу диалога с носителями традиции. Использование современных технологий фиксации полевого материала также повлияло на методику полевой работы.

Первая видеокамера появилась у нас в 1998 г. Учиться операторскому искусству приходилось по очереди, передавая камеру из рук в руки, в любую погоду (иногда и в сорокаградусные морозы). Разницу мы почувствовали сразу: записанные «по старинке», в блокноте, тексты имеют ценность «сами по себе», но не отражают ни живого диалога, ни историко-культурного контекста. Видеосъемка позволяет минимизировать степень вмешательства в отражаемую жизнь, сохранить естественную атмосферу события и непрерывность действия, открыть внутреннюю динамику происходящего (иногда пласты смыслов раскрываются исследователю после многократных просмотров, уже после возвращения «из поля»).

Определились и наши культурно-географические предпочтения. Нас заинтересовали Коми-Пермяцкий округ и территории культурного пограничья: Чердынский, Ильинский, Карагайский, Сивинский, Кунгурский районы Пермской области (теперь края). Особенно привлекательной для начинающих исследователей стала та область культуры, которую обозначают как «архаику». В современном мире, по известному выражению Вебера, «священное перестало пребывать в кронах деревьев, на кладбищах и на перекрестках дорог»; мы же время от времени попадали туда, где, перефразируя классика, мир еще

ли свою дальнейшую жизнь с наукой. Первое поколение исследователей представляет Светлана Королёва, которая теперь руководит студенческой фольклорной практикой, активно занимается полевой работой. В 2010 г. в свет вышла монография «Символические реальности Пармы», написанная мной в соавторстве с Ильей Роготневым (также участником полевых исследований), отражающая значительный пласт собранных материалов и предлагаемые для их изучения подходы. Сегодня основу нашей исследовательской группы составляют выпускники 2012 г., сохраняющие связь с университетом: Екатерина Ключикова, Мария Курочкина, Анастасия Беломестнова, Наталья Теплова; они продолжают участвовать в экспедициях, делятся своим опытом со студентами. Каждая из них выбрала свои ориентиры в исследовательском поле, но объединяет их преданность науке, способность услышать «голоса традиции», готовность к «вживанию» в народную культуру.

Основной предмет наших исследований — мир образов и идей, в котором протекает крестьянская повседневность. Традиционная культура Пермского края рассматривается нами как единое пространство символических реальностей, обладающее своеобразной идентификационной парадигмой. Значительную часть населения края исторически составляли старообрядцы; в народной памяти живы воспоминания о старообрядческих скитах, святых источниках, переселенческих и паломнических тропах. След старообрядческой книжной традиции проявляется и в современных повседневных практиках сельчан. Распространенность на некоторых территориях рукописных поминников и семейных жизнеописаний отчасти может быть связана именно с этим следом.

На новом этапе развития и понимания народных традиций возрастает роль субъекта культурных практик, границы между фольклорными и авторскими текстами постепенно размываются. В ходе экспедиций мы не раз встречались с хранителями народной памяти — краеведами, бытописателями, мемуаристами.

Особенно привлекательной для начинающих исследователей стала та область культуры, которую обозначают как «архаику».

не «расколдован». Часто добраться до нужных нам деревень можно только на лошади, пешком или переправляясь на лодке через реку. Может быть, именно труднодоступность этих территорий и предопределила сравнительно высокую сохранность устной народной традиции в живом ее бытовании.

За время существования лаборатории состав коллектива не раз обновлялся, однако некоторые его участники связа-

Семейные истории и стихи, деревенские летописи и исторические хроники составляют корпус текстов «наивной письменности», который необходимо вводить в научное пространство, осмысливать в широком культурно-философском контексте как творческий ресурс и источник понимания отечественной ментальности. Народная культура в данном случае сама себя сохраняет, воспроизводит и интерпретирует.

Елена Михайловна Четина, канд. филол. наук
Екатерина Александровна Клюйкова, аспирантка
Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

«БЫЛО ВСЁ, ХОРОШЕЕ И ПЛОХОЕ...» («ИСТОРИЯ ОДНОЙ СЕМЬИ» НИНЫ ИВАНОВОЙ)

С Ниной Ивановной Ивановой из д. Букреева Юрлинского района мы познакомились в 2013 г. по совету местных жителей. Ее рекомендовали нам — и совершенно заслуженно — как доброжелательную и словоохотливую собеседницу, знатока местной традиции, исполнительницу духовных стихов. Неудивительно, что первые беседы с Ниной Ивановной касались поминальной обрядности, в составе которой юрлинские духовные стихи исполняются вплоть до сегодняшнего дня¹. У нашей собеседницы обнаружили рукописные тетради, в которых она записывала слова традиционных песен. Нина Ивановна рассказала, что раньше вместе с женщинами из соседней д. Пож ходила на поминки, где и выучила многие стихи и причеты, произведшие на нее сильное впечатление: «С пожинскими ездила на похороны, поминки, девять дней, сорок дней, там пели, я прям слезами заливалась. Они не так близко к сердцу воспринимают, а мне каждое слово так было тяжело, как они затянут, так жалобно, жаловливые слова такие». В настоящее время из-за состояния здоровья поминки она не посещает.

Нина Ивановна Иванова (в девичестве Трушников) родилась в 1942 г. в д. Букреева. Судьба ее во многом типична для женщин из среды сельской интеллигенции 1960–1990-х гг.: после школы окончила педагогическое училище в окружном городе Кудымкаре, вернулась в родные места, работала в детском саду в соседнем селе Усть-Зула. Вышла замуж. Семья Ивановых была уважаемой, и во многом это связано с тем, что практически все родственники Нины Ивановны и ее мужа получили профессию, работали, у них были крепкие семьи; о собственной семье она вспоминает так: «Мы жили очень дружно, всегда спаянно, и помогали друг другу всегда, и всё было хорошо. И можно сказать, что все в люди вышли. Хоть и трудно было, но отец² всех выучил».

Во время бесед с Ниной Ивановной выяснилось, что она хорошо знает историю своего рода (в ее устно-бытовой форме [8]). Возможно, это связано с тем, что, будучи младшим ребенком, она больше слушала разговоры взрослых, а закончив учебу, ухаживала за пожилой матерью, в то время как старшие братья и сестры уже жили со своими семьями

в разных уголках страны. После замужества Нина Ивановна осталась в старом прадедовском (родовом) доме, так что статус хранителя семейной истории закрепился за ней естественным образом. Этому способствовал и ее собственный

Современная социогуманитарная наука — история, социология, фольклористика, этнография — обнаруживает все больший интерес к крестьянской мемуаристике, а также к текстам других документальных жанров.

интерес к прошлому, общительный характер, присущее ей творческое начало. Нина Ивановна делает коллажи из семейных фотографий и исполняет роль хранителя семейного архива: фотоальбомов, рукописных тетрадей (песенников, молитвословов, поваренной книги), всевозможных наивно-бытовых сочинений. Как оказалось, некоторые из ее родственников на праздники пишут друг другу стихотворные поздравления; ее супруг, Петр Максимович Иванов, ныне покойный, также писал стихи, которые жена редактировала³. В одной из рукописных тетрадей мы обнаружили историю семьи, написанную самой Ниной Ивановной.

Ее произведение — которое вполне можно отнести к сфере «наивной словесности» — объединяет фамильную хронику (рассказ о родительской семье и предшествующих поколениях) с автобиографическим повествованием. На 12 тетрадных листах описываются события двух десятилетий, предшествовавшие рождению автора, и жизнь Нины Ивановны до замужества. По ее словам, писать она начала после смерти мужа: «...мне так было грустно, и не знала, чем себя занять, и вот решила — буду писать. Писать, чтобы быстрее проходило время». Возможно, из-за переживаний, связанных с утратой супруга, она сосредоточивается на детских воспоминаниях, а о замужестве кратко сообщает в финале.

Начало жизнеописания воспроизводит синтаксическую структуру, характерную для евангельского повествования (ср.: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его», Мф 1: 2). В аналогичной манере Нина Ивановна перечисляет извне ее предков (до пятого колена) по мужской линии. В интервью, в процессе комментированного чтения авто-

биографии, она более подробно рассказала о том, как ее предки пришли жить в Букрееву («И вот мне вспомнилось, как мама мне когда-то говорила, что дед наш, прадед, приехал сюда его отец, когда в деревне было еще четыре дома. Построился он пятым, посреди деревни в центральной части. Здесь кругом был лес»), как родились ее прадед, дед и отец. В письменном же тексте история семьи редуцирована до перечисления их имен.

Отражены в жизнеописании и исторические события — в основном в описании перемен в крестьянском быту, которые они влекли за собой. Период коллективизации описан кратко, поскольку о том, как он отразился на судьбе семьи, Нина Ивановна знает

лишь со слов старших родственников. Время послевоенного восстановления хозяйства, напротив, представлено подробнее, поскольку совпало с ее детством. Традиционное мировоззрение автора проявляется в отборе фактов, в выборе событий, описываемых подробнее и эмоциональнее прочих.

Так, важным для автора оказывается воспоминание о том, как она чуть не погибла от молнии, как впервые увидела своего старшего брата⁴. Самым драматичным событием, по-видимому, была болезнь и смерть отца, которые она описывает трижды (это, пожалуй, единственный композиционно избыточный повтор, когда повествование явно выходит из-под контроля автора). Крестьянская система ценностей проявляется во внимании к материальному достатку: произведение Нины Ивановны свидетельствует, что в семье до сих пор сохраняется память об имуществе, отнятом во время коллективизации⁵; описывая собственную жизнь, она считает нужным упомянуть важные покупки (в разные периоды это керосиновая лампа, подаренная сестрой новая одежда, купленная на первые зарплаты швейная машинка). Определенной индивидуальностью характеризуется стиль жизнеописания, яркую особенность которого составляет сочетание общепринятых сокращений (м, км, кг, г, кл. и пр.) с обилием тире, используемых в качестве авторского знака.

Современная социогуманитарная наука — история, социология, фольклористика, этнография — обнаруживает все больший интерес к крестьянской мемуаристике, а также к текстам других документальных жанров, в том числе современным [3; 4; 9]. Публикуемая история сельской семьи — еще один образец такого произведения, написанного в постсоветское время.

Н. И. Иванова

ИСТОРИЯ ОДНОЙ СЕМЬИ⁶

Жил когда-то (1800-х г) Артамон,
Он родил — Спиридона, Огапа,
Огап родил — Скапидона (Капитон) [в]
1840 г

Скапидон родил — Петра — [в] 1878 году
Петр Капитонович — родил Ивана
в 20/1-2005⁷.

Иван Петрович в 24/III-42 г. родил меня,
Трушникову Нину Ивановну (Иванову).

В памяти моей 2 дома соединены простенком — двор, ограда, огород с большой рябиной и одной черемухой и пни из под черемух, Мама говорила, по всей меже были черемухи большие, но когда ограничили землю, папа спилил черемухи и решил выкорчевать пни, чтоб прибавить землю. Так как нас было 8 человек — 6-ро детей.

Я была самая младшая, и со старшим братом Михаилом разница в годах 18 лет.
Шуры на — 16 лет,

Геorgia — 14 лет.

Сергея — 12 лет.

С сестрой Любой — 9 лет.

Напротив наших домов жил дед Петр Капитонович. Бабушка рано померла, и я ее не помню. А жил он со снохой с Онисей.

Когда были единоличными хоз[яйст]ва и прадед Капитон много трудился на своих полосах. Имел коров — 3 шт. телят, 3^х лошадей. Полные амбары зерна. У деда тоже были 2 дома и вместе с прадедским домом было все забрано в ограду общую плотным забором. И росла большая ель — красавица — как граница.

Папа женился в 18 лет, а маме было 20 лет трудилась много. Прадед был очень «крепкий» — все жалел, все берег. И осталось прозвище по всему совету Как Капитон Спиридонович — зажиточный (богатый). Имел молотилку, овин свой. бороны, плуги.

Полосы были за деревней в 1 км. И через речку — против этой полосы берег с лесом — тоже были его. И все им хватало. трудилась они своими силами. Был на полосе шалаш сделан. Привозили с собой сухую рыбу — судака — квас в жбанах назывались «лагуны» (деревянные), хлеб. и сеять, жать, сенокос бывало трудилось от петухов (С 4^х часов утра) и до петухов — в 12 ч. ночи. Если не успевали сделать, посылали за едой одного и так бывало жили по неделе.

К тому времени прадед (он тоже рано в 50 годов овдовел) жил с дочерью у нее с рождения были сухие рука и нога и она в 30 лет умерла.

А у деда Петра — дочери были не замужем — Таня, Марфа, Мария, да сын женился Степан и собралось их всех 17 человек и папа с мамой решили перейти на прадедово — место т.е. у Капитона — и жили тут до старости, где я осталась жить на этом месте.

Жили они хорошо, прадед, хоть и было ему 80–90 [лет] а еще все сам хозяйство вел и работал. Свезет в Усолье воз зерна, привезет воз соли, воз судака сухого, да еще что нужно прикупит и живут. Скупой был

до ужаса. За стол садились все вместе, хоть и «ребятишки» есть просили. Сахар держал в своем туесе большом — и давал макать строго по ложке. Любил больше моего брата Георгия (он похож на него был) — ему было 2 ложки сахар-песка.

Во время коллективизации — раскулачили — у прадеда — забрали все: — веялки, сеялки, молотилки, привой, лошадей, коров, зерно — вывезли все. — один овес — 18 возов, не считая, — пшеницу, ячмень и рожь.

Остались без хлеба — прадед сказал — забирайте все — только меня не выселяйте и оставьте дом. Потом жили все плохо и мы едва выжили.

Прадед помер в [19]31 году и в этот же год родился Сергей. Жить было очень трудно. Дядя Степа увозит в собой Георгия 6^лет в Альменеве Курганскую обл. Где он работал председателем колхоза. Так и остался братец там. рос — помогал, выучился в военном училище, И приехал он на родину повидаться только через 15 лет. Мне уже было 7 лет. На нем была военная форма везде пуговицы блестящие, еще звезда на фуражке, погоны со звездочками — он был офицер. Как они подъехали на лошади на телеге, (тогда машин не было), Михаил работал тогда председателем райисполкома в Юрле. Все выбежали на улицу встречать. плачут обнимаются. А он такой высокий, красивый все говорит а где же маленькая сестричка (это он про меня) А я испугалась и спряталась под стол — а потом пришла сестра и сказала Не бойся, он же не милиционер, никого не забирает и я как побежала бросилась к нему, А он как поднял меня на руки и все кружил, кружил. И с того времени я все была с ним. И как научилась писать все писала письма ему. Ошибок наверное было полно, но он был рад. Мама была малограмотная, а папа — он кончил 5 кл. Но писать не любил.

Помню дед Петр. — был высокий, худощавый, — жил со снохой. Трудился и на работе и дома. Помню все дрова заготавливал. Один пилит поперечкой сложит в поленицу сушить. Много дров вылавливали в речке. Речка наша была большая и сплавляли по ней лес из Кирьяновского лесоучастка — до Перми.

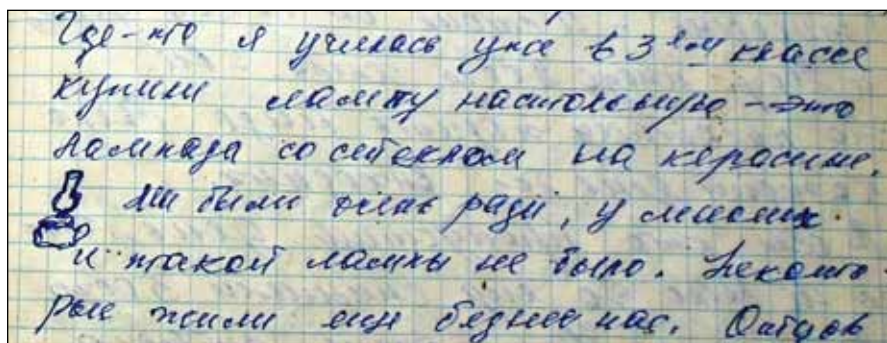
В огороде у деда был большой ключ — где-то 2х3 и ручей стекал из него в речку. А речка была рядом. А на том берегу — болото с деревьями и кустарники, ягоды. Когда я научилась плавать. Бывало переплыву на



Нина Ивановна Иванова. 2014 г.
Фото С. Ю. Королёвой

другой берег наберу ягод в бидон, переплыву, отсыплю — пока мама перебирает я еще сплываю на другой берег. С дедом мы ходили по грибы. Он уже старенький был и глуховат. Помню один раз я отошла в другую сторону — кричу, а он не слышит, — едва его нашла. А он погладил меня и сказал рядом ходи. Любил всех людей, и особенно ребят. Хоть когда приходи, когда уже он часто лежал. — скажет возьми пряники на полочке.

Когда я была маленькая (как рассказывала сестра Люба) [она] носила меня в ясли в У[сть]-Зулу, — это далеко 2 км. Сил было мало еще у нее — 10 лет ей было и привязывали ей к спине большой шалью меня. Потом водили в ясли у нас в деревне — к одной старушке — тетке Парасье — добрая была, ходили за ней как за гусыней. Давали нам там хлеб 100 гр. А дома и этого не было. И я старалась целый день хранить этот кусочек — обгрызанный в руке и принести домой маме. Помню темно, только печка маленькая топится. Мама пришла с работы — она тогда на ферме работала — замерзла. (тогда морозы очень долго стояли крепкие) — Разделась и к печке, греется. А я к ней мама я тебя комму [кормлю?] — и даю ей в руку комочек хлеба — чтоб сестры не отняли. Посмотрела ближе — это хлеб — заплакала тут, а сестра Я тебя



Фрагмент рукописи Н. И. Ивановой. Слева — рисунок керосиновой лампы

ношу — а ты меня не кормишь. Не всегда и хлеб мне приходилось принести, т.к. и ребята в садике отбирали и дома просили.

Когда я подросла где-то с 5^а до 7^а лет пришлось сидеть дома одной. Закроют на замок, родители на работу, Папа мало бывал дома. Зимой он был на заготовке леса и приезжал, только сменить носки рукавицы, взять картошку.

Старший брат в [19]42 году был взят на войну, там был дважды ранен, 2 раза лежал в госпитале. А потом работал в Юсьве — землемером. Там и женился на Зое. Вступает в партию, посылают в Юрлу — работает заместителем председ. — потом председатель райисполкома потом II Секретарь райкома, потом I секретарем. Работал I секретарем в Белоево, потом в Кудымкаре. Потом перевели в Пермь. — работал. по лесонасаждению в последнее время.

Шура после 7^а кл. учится в Кудымк[аре], в сельхоз.тех. — потом работает в У[сть]-Зуле. Помню в школу ходила с ней до большой дороги. Она уходила [в] ветлечебницу. а я в школу. Небо звездное, чистое, лунное, санная дорога и сильные морозы. Нас тогда все учили (отмены не было от морозов). А в школе в одежде сидим иногда и в рукавицах. И чернила замерзнут и разогрели на печках.

Учила нас Александра Макаровна (царство ей небесное) — любила я эту учительницу и училась тогда на 4. Люба тоже училась в Кудымкаре в медучилище и приезжала на каникулы. Помню привезла она мне из Перми (она тогда работала I^а год) две пары носочки голубые и салатного цвета и свитерок василькового цвета и я всю ночь не спала — все держала их под головой и думала, чтоб они не потерялись. А утром все меряла снова. И мы остались дома папа, мама и я. Свет не горел, жгли лучину, специальный было приспособление⁸ железный прут на ножках, его можно было переставить куда хочешь. Отсушивали березовые поленья и щепали косарем — это железный длинный толстый нож. Мама вечерами всегда пряла или лен или шерсть. Надо было прясть много, т.к. все ткали из льна. Шила и фартуки папе и рубашки в клеточку сшивала. Специально ткала для верхней одежды, половики, для матрасов. скатертей, полотенец. Где-то с [19]50 годов меньше ткала. Старшие дети (сестры, братья) работали и уже одевались сами. А мне уже тоже покупали. И ткали половики только половики. И я потом уже сама ткала и сестры тоже сами. Где-то я училась уже в 3^а классе [когда] купили лампу настольную — это лампада со стеклом на керосине⁹. Мы были очень рады, у многих и такой лампы не было. Некоторые жили еще беднее нас. Отцов поубивали на войне. После войны начали тихонько отходить. Восстанавливать и колхоз. Мужиков совсем мало, и тех сослали в труд армию, а кто вообще на 10 лет в КВД. — и очень трудно было жить. Налоги страшные. Кто держал корову — 40 кг мяса 1,5 кг. масла, шерсть, яйцо, 400 руб все отдавали без копеек.

Кормить корову — солома, 5 ц. сена — это сено выдавали на заработанные трудодни. За

рабочий день ставили 1 трудодень — И стоил он 10 коп деньги и 200 гр. иногда 300 гр хлеба, — все.

На работу ходить надо было каждый день без выходных.

А если кто пропустит день, и этого не было, да еще снимали 500 гр. хлеба — 2 кг. Было очень строго. Никто не пил, все ходили на работу от мала до стариков. Помню на сенокосе. Уже время 9 часов, все держат, закончить надо. Одна старушка и говорит, Мне уже 80^{ми} год меня-то бы отпустили.

Помню папа премию заработал и дали ему гуся — Я все ходила и смотрела на него. — это когда колхоз урожай получил лучше.

Я помню после 9^а кл. проработала 90 дней — целое лето без выходных и получи-

«Пошел [отец] один раз, говорит: “Дочь, я на рыбалку пошел. Заловлю или нет сегодня?” Палочка у нас была, я прыгала вокруг нее. “Вот с эту палочку заловишь и больше не поймашь”».

ла 9 руб деньгами. Надо было купить книги (тогда все книги-учебники сами покупали). уплатила 5 руб. 60 коп. на остальные купила материал на форму — чтоб ходить в школу. Вот и все так перебивались до [19]60^х годов. Папа ловил рыбу, много вязал сети. Работать ему пришлось много и на разных работах: и в лесу — лесозаготовителем, бригадиром, механиком, лесником, дорожником. Когда готовили сплавать лес, взрывал лед, и он при взрыве — так испугался, и случился Инфаркт.

Помню, как красиво и весело было весной. Ручьи бегут, снег тает, солнце яркое, а мы качаемся на качелях. Самая большая была на берегу речки, Один конец перекаладины лежал на большом суку, другой на бабке из жердей. Веревку из колхоза качаться дадут. Любила качаться, песни как запою бегут все на качели и маленькие и большие ребятня. Взрослые тоже приходили посмотреть, да еще отхлещут вицей. Все спрашивают «Кто жених?» А мы тогда еще не знали будут ли они.

Летом работали на ряду со взрослыми. А тут как-то после 8^а кл. надо было отработать 2 недели практику. И садили мы от школы картошку для колхоза на поле. Закончили где-то в часа 2 и расходились домой Шла и я — идти было км 3. Дошла я до тракта, как загремело, Оглянулась идет туча черная, страшная и так низко. Поднялся сильный ветер, все понесло: — пыль, щепки, Думаю я добежу до дому. А было еще км 1,5. По улицам никого нет. Бегу — гремит, страшный ветер, грохот, все смешалось ничего не видно. Состоялась я около дома в середине деревни (Он не достроен был) Закрыла глаза стою. Такой грохот вдруг — смотрю крышу полностью подняло, отнесло, и упала передо мной. Испугалась я, думаю бревна полетят. Бегу, меня бросило на огород, а он валяется. Меня катит чуть не в речку, молния ударила в кедр и в щепки её разнесло. Это в [19]57 году.

Папа работал: главным по сплаву А кое-где еще стоял лед. Он прочищал речку ото

льда. И один раз взрывать пришлось лёд папе. Взрыв произошел быстро и кто-то не успели отбежать. Папа перепугался очень. Но все-таки люди не пострадали, а ему было плохо с сердцем. И он постоянно болел и были сердечные приступы.

Сестра Шура жила тогда уже с Иваном на квартире. и стали строить свой дом. Мама помогала часто нянчить Таню, Надю, Шурик и Володя были уже побольше и бегали по улице и до нас приходили. А Славика [мама] нянчила у нас дома, старшие ходили в школу. В деревне, когда я училась были мы подростки — 8 девч[онок] 9 парней. Девчонки кое-как учились. 5^а замуж вышли рано. и уехали работать Майя Ив. к сестре, Нюра (Царство ей небесное)¹⁰ учиться в Бершеть и там осталась работать.

Я 10 кл[асс] кончала одна и в последние 8^{ой}, 9^{ой}, 10 кл была одна в деревне из старших. Скучно было. одноклассницы были в др. деревне. А росли мы, когда подростки очень дружно. Никто никогда не обижал, Днем работа летом, вечером купаемся и играем. А зимой в школу ходили и вечером катались с горы с верхней улицы до речки почти.

Школьные годы были веселые, быстро прошли. С Петром познакомились, но мама запретила встречаться и мы не виделись. Дружили с ним 3 года

В 10^{ом} кл[ассе] я училась вообще одна из деревни в старших кл[ассах]. Ребята уже были в армии, а девчонки кто-где. Время прошло быстро тут экзамены, а затем сдала документы в педучилище на дошкольный. Может потому что мне скучно было расти одной, и я часто заходила к сестре, у них тогда уже были Шурик, Володя, Таня, Надя и нравилось мне с ними возиться. И решила, что смогу я тут работать. Два года в педучилище прошли быстро. Обязывали ходить в хоровой, записали в выразительное чтение, и в сольный, посчитали, что я неплохо пою и рассказываю. Правда рассказывала 2 раза перед хором на праздниках в драм театре. А пела только в педучилище на празднике. А тут еще демонстрации, дежурства по комнате, по опщезитию. Правда в нем я жила только 2^{ой} год. Когда посмотрели, после 1^{го} года учебы и хорошей практики.

После окончания это было в [19]62 году распределения были в пределах округа. И было место в У[сть]-Зулу. Вот и я подумала надо ехать домой.

Мама, папа уже в преклонном воз[ра]сте да и болеют часто, легче будет вместе Папа был доволен. Хоть зарплата была маленькая но все равно, что-нибудь куплю. Ч/з 3 м-ца решила швейную машину Тут уж мне прибавилось забот, начала шить, вышивать и строчить машинкой.

Да мало мне пришлось с папой пожить — заболел он в [19]63 году, в январе — повез

его старший брат Михаил в Пермь на проверку врача, да там еще стало хуже и умер он в больнице там.

И в 8 февраля [19]63 года он помер. Привезли его домой помню 2 ночи он дома ночевал уж во гробу И я нисколько не боялась, рядом был. Ждали Георгия, пока приедет на похороны, он служил тогда в Луцке. И остались мы с мамой вдвоем, корову, поросенка и овцу держали. Косить место дали вдоль дороги тракта вот и собирали клочки, Маме было 60 лет. А мне 20 лет Забот было по хозяйству полный рот, хорошо Шура с семьей жили неподалеку. И друг другу помогали.

А 4 декабря [в] 1964 году вышла замуж жили мы у нас, т.к. маму одну я не оставила. И Петя согласился жить у нас. Свекровь Иванова Матрена Арт. жила с дедом Артемом и бабушкой Варварой в деревне в Федотово. [В] деревне была 7 домов в 3х км. от Пожа. она была очень против. Ее можно было понять. без мужа — (отца убили на войне в [19]42^м под Великими Луками) — растила¹¹ двух дочерей, Нину, Анну, и сына Петра. Пете было 2 м[еся]ца и сказал. Спаси сына. — и так не вернулся. Так и стали мы жить.

Было все хорошее и плохое, дом перестроили и двор и баню и детей растили, а потом внуков.

Примечания

¹ Записи текстов, относящихся к юрлинской традиции, см. в работах [1. С. 150–151, 176–206; 5].

² Имеется в виду муж Нины Ивановны, Петр Максимович Иванов.

³ Подробнее о поэзии П. М. Иванова см. [2; 7], а также публикацию А. С. Беломестновой и И. В. Осиповой в этом номере журнала.

⁴ В интервью, комментируя собственный текст, Нина Ивановна подробно рассказала и другие случаи, связанные с семьей. Так, в детском возрасте к ней обращались за предсказаниями будущего: «Пошел [отец] один раз, говорит: “Дочь,

я на рыбалку пошел. Заловлю или нет сегодня?” Палочка у нас была, я прыгала вокруг нее. “Вот с эту палочку заловишь и больше не поймаешь”. И он принес во весь стол рыбку, через плечо принес шуку. Говорит, бери палочку, сейчас посмотрим, угадала или нет. И она была как раз с эту палочку. Всегда на памяти. И если что-то спросить надо было, всегда меня спрашивали. Особенно после войны, матери детей ли, отцов ли, приходили, спрашивали. И я, видимо, говорила правильно, кто придет, кто нет».

⁵ В художественной форме склонность крестьян письменно фиксировать утраченное имущество отразил, по-видимому, еще А. С. Пушкин в «Капитанской дочке» — таков составленный Савельичем «реестр барскому добру», расхищенному пугачевцами, куда входил и пресловутый заячий тулупчик; по нашим наблюдениям, в XX в. письменные перечни разного рода часто возникают в семьях, переживших раскулачивание и/или ссылку; об одном таком случае также см. [6. С. 426–440].

⁶ Название предложено публикаторами, оригинальный текст не имеет заглавия; рукопись публикуется с сохранением авторской орфографии, грамматики, пунктуации и графических выделений (подчеркиваний), в квадратных скобках приводятся восстановленные по смыслу слова.

⁷ Очевидно, в рукописи описка, следует читать «1905 г.».

⁸ Здесь в рукописи схематически нарисован чернилами маленький светец — подставка под лучину.

⁹ Здесь в рукописи схематически изображена керосиновая лампа.

¹⁰ Фраза в скобках приписана сверху другими чернилами.

¹¹ Ср. местную диалектную форму: *ростить*.

Литература

1. Бахматов А. А., Подюков И. А., Хобрых С. В., Черных А. В. Юрлинский

край: традиционная культура русских конца XIX–XX в.: Материалы и исслед. Кудымкар, 2003.

2. Беломестнова А. С., Осипова И. В. Наивная литература в культуре современной сельской семьи // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы III Всерос. науч. конф. / Отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2015. С. 259–264.

3. Глинкина Аграфена. Невольное детство / Публ. В. М. Щурова // ЖС. 1994. № 3. С. 43–45.

4. Голоса крестьян: Сельская Россия XX в. в крестьянских мемуарах / Сост. Е. М. Ковалева. М., 1996.

5. Духовные стихи Пермского края / Сост. Н. Н. Успенская. Екатеринбург, 2009.

6. Николаев О. Р. Из культурного наследия спецпереселенцев: памятники письменности семьи Михайловых (пос. Питляр, Ямало-Ненецкий автономный округ) // До и после литературы: Тексты «наивной словесности» / Сост. А. П. Минаяева. М., 2009. С. 400–478.

7. Осипова И. В., Беломестнова А. С. Стихотворные послания и поздравления в творчестве современных самодельных поэтов // Вестник молодых ученых ПГНИУ: Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. А. Бячкова. Вып. 5. Пермь, 2015 (в печати).

8. Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

9. Фишман О. М. «Сама от себя, чего знаю, чего помню»: тетради с повествованиями тверской карелки Анастасии Федоровны Любимовой // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. / Под ред. Е. Б. Смилянской. М., 2012. С. 435–462.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14–14–59009а(р) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

Анастасия Сергеевна Беломестнова, инженер кафедры русской литературы

Ирина Владимировна Осипова, студентка Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

«ДОМАШНЯЯ» ПОЭЗИЯ ПЕТРА ИВАНОВА

Письменные тексты, авторами которых выступают самодельные писатели и поэты, обычно выходцы из народной среды, не вполне владеющие литературным мастерством, в исследовательской традиции именуются «наивными» [5; 6]. Они могут стать ценными источниками для изучения локальной или семейной истории в культурологическом и этнографическом аспектах. Особенно

интересны в этом отношении тексты, составляющие так называемую семейную письменность (и отражающие семейный фольклор). Нередко они позиционируются как произведения «для внутреннего пользования» и бывают известны лишь узкому кругу родственников и друзей автора.

В эту категорию попадают и стихотворные тексты непрофессионального поэта Петра Максимовича Иванова

(1941–2006), о творчестве которого рассказала его жена, Нина Ивановна Иванова, жительница д. Букреева Юрлинского района¹. П. М. Иванов родился в д. Сергеево, потом вместе с матерью переехал в соседнюю д. Пож; после армии большая часть его жизни прошла в деревне жены, где Петр Максимович работал учителем, воспитателем в детдоме, парторгом, инженером по технике безопасности, председателем сельсовета, прорабом, шофером. По словам Нины Ивановны, писать стихи он начал еще в молодости; позднее жена иногда выступала в качестве редактора его сочинений: «...когда уже дома сидел один, я уйду, потом приду, он: “На, прочитай, я без тебя написал, проверь”. Опять вместе что-то подработаю, и вот я переписывала в тетрадь-то. <...> Он писал, только мы

ничего не публиковали, для себя. Когда на какой-то юбилей, сочинит там это».

В семье Ивановых наблюдалось очевидное распределение функций между мужем и женой. Нина Ивановна и сама занимается творчеством (написала автобиографию, создавала фотоколлажи), а также ведет активную переписку с родственниками, поддерживая семейные связи². Кроме того, она собирает бытующие в Усть-Зулинском сельском поселении духовные стихи и молитвы, — не исключено, что этот ее интерес повлиял на некоторые мотивы лирики Петра Максимовича.³

Что касается творчества главы семьи, то в семейном архиве Ивановых обнаружено более двух десятков его стихотворных текстов и несколько разрозненных прозаических фрагментов (вероятно, воспоминаний и письма в газету). Автор обычно не ставил даты, поэтому определить время и последовательность создания стихотворений затруднительно. Свои стихи Петр Максимович записывал на отдельных листах и в книге кулинарных рецептов, которые сейчас приобретают статус семейной реликвии, — супруга бережно хранит их «для внуков»: «Эта я просто тетрадь не выкидываю, руку внуки чтоб помнили, как он писал. Он так-то писал неплохо, красивый у него почерк был». После смерти мужа в 2006 г. она переписала все тексты в отдельную тетрадь⁴. Племянница поэта Мария Степановна Иванова, библиотекарь с. Усть-Зула Юрлинского района, планирует перевести стихи П. М. Иванова в электронный формат, чтобы сохранить их и сделать доступными для всех родственников.

Камерная «домашняя» лирика транслирует и интерпретирует сюжеты

семейной истории, объединяющей предшествующие и последующие поколения. В творчестве Петра Максимовича с некоторой долей условности можно выделить две жанрово-тематические группы текстов: послания (к которым примыкают стихотворные поздравления, имеющие более выраженную ритуальную функцию) и лирические стихотворения, тяготеющие к «думам». В обеих группах тема семьи и родственных отношений занимает главное место.

Наивные послания и поздравления связаны с современной сельской ритуально-праздничной культурой⁵. Эти тексты объединяют родственников, создавая семейно-родственное пространство, поддерживают особый семейный тип коммуникации, являясь частью семейной традиции [7]. Их написание приурочивалось к какому-либо значимому событию: юбилею племянницы, приезду внуков («А вот приедут они [внуки], он им:

«Домашняя» лирика транслирует и интерпретирует сюжеты семейной истории, объединяющей предшествующие и последующие поколения.

«Давайте, вот, слушайте»)), визиту близких друзей семьи и т.п. Каждое послание адресовано конкретному человеку и, по-видимому, рассчитано на чтение вслух публично (обычно во время застолья). В подобных текстах, как правило, перечисляются заслуги адресата, содержатся благопожелания. В посланиях, обращенных к младшим родственникам, Петр Максимович иногда дает им наставления, описывает желаемое будущее.

В «думах» же автор обычно обращается к своему прошлому, вспоминает



Петр Максимович Иванов.
Фото из семейного архива Ивановых

умерших родителей. Образ матери является центральным в его лирических стихотворениях: Петр Максимович ведет с ней диалог, часто просит про-

щения (в частности, за то, что оставил ее одну и переехал в деревню жены). В лирических текстах мать не только отвечает сыну, но и благословляет Петра Максимовича, его брак, детей и внуков.

Особняком в творчестве П. М. Иванова стоит фигура отца. Известно, что он пропал без вести во время Великой Отечественной войны. Мать не получала выплат по утрате кормильца, так как в подобных случаях оставалось подозрение, что пропавший человек мог дезертировать или перейти на сторону врага. Петр Максимович всегда болезненно воспринимал подобные подозрения, поэтому в немногочисленных стихах, где появляется образ отца, автор стремится его реабилитировать. В одном из последних стихотворений поэт рассказывает, как получил подтверждение гибели отца, и называет его героем, тем самым символически возвращая себе, своим детям и внукам право гордиться погибшим дедом и прадедом. Этот текст Петр Максимович посчитал нужным прочесть на своем последнем дне рождения: «И вот эти стихи как раз, тяжелые такие. Все ревут, он читает. Где-то была фотография... Как отца на войну забрали, как мать ростила их... И утром умер».

По воспоминаниям Н. И. Ивановой, ее муж чувствовал приближение смерти: «В последний день подошел к окну и сказал: “Кто может поверить, что Петр Максимович, такой здоровый мужик, может сегодня-завтра умереть?”». Он собрал всех близких на свой 65-летний юбилей, словно чтобы попрощаться с ними. «Гостей встречу,



Петр Максимович и Нина Ивановна возле дома ее прадеда Капитона.
Фото из семейного архива Ивановых

а потом умру», — говорил он. Так и случилось: на следующее утро Петр Максимович умер. Рассказ об этом предчувствии, последнем юбилее и не по-праздничному грустном стихотворении, от которого многие родственники плакали, уже стал частью семейного фольклора Ивановых⁶.

СТИХОТВОРЕНИЯ П. М. ИВАНОВА⁷

Жене

Родилась в Букреево девочка Нина.
Иван с Анной (родители) так называли её.
Расти гибкой, как рябина
И не забывай, о жите-бытье.
А Ивановна все подрастала
Вот и в школу она побежала
Мама с папой последыша растят
Счастья ей пророчат.
Ведь в войну она родилась
Трудно было всем тогда.
И обузою не стала
Хоть ждали мальчика всегда.
Вот и счастье — Петрович у вас.
Это точно — похожа на нас.
Пусть скорее дочь подрастает.
И маме по дому помогает.
Школа кончена, отец все болеет
Но дочку все жалеет.
Будем дальше тебя мы учить
Чтоб тебе нас вовек не забыть.
Жили плохо, а кто был богат?
А отец на работу был хват
Дочь хоть плохо одета была
А учиться в Кудымкар пошла.
У Максимовны радость и слезы
А Петрович, не плачет, он ждет.
Когда дочка из Кудымкара
Восточку домой пошлет.
Вот и кончила дочка учиться
И домой возвратилась с дипломом она.
Ну вот буду трудиться
В нашем д/саду воспитателем я.
За работу с любовью взялась
Петь, плясать ребятишек учила
К родителям хорошо относилась
И с молодежью в контакте была.
День за днем быстро проходят
В доме с родителями вместе живет
На работу рано утром уходит
И комсомольцам тихо жить не дает
Но страшная боль приходит в их дом.
Отец помирает так невзначай.
Едва с горем справилась она.
И снова к детишкам на работу пришла
Там среди шума легче забыть.
Многие «мамой» ее называли.
А [в] 64 году Петра повстречать
Ей снова судьба начертала.
Стали жить потихоньку они
Вот дочка — Елена родилась.
Родители — рады счастье сему
А у бабушки от счастья ноги побежали
Вот живут они дружно
Сына Сашу ждут появленья,
Работу делают заодно
И думают о доме — строенье.
Ребятишки растут —
И Оля — заскребыш

На свет появилась
В новом доме она уж родилась
Вот 17 лет вместе с мамой живут.
Но беда пришла в их дом снова
И бабушка милая, мама родная
У нас помирает
Жалко, больно, какая беда,
Но внуков больших она подрастила.
Елена 10ый кончила тогда.
А Саша за 8ой экзамены сдал.
Ну, а Оля, Зий кончила тогда.
И бабушку не забывали никогда.
Год за годом идут чередой
Петя с Ниной уж 40 прожили
Постарели уж сами и поседели
Деток вырастили и поженили.
Внуков дождали у всех «Сл Богу»
Растить помогаем
Корову держали, овец, поросят
Помогли им чтоб на ноги встали.
Память святую мы в сердце храним
И никогда не забыли, кто у нас родители
были.
Раз в год ходим мы на могилки
Вспоминаем, как вместе мы жили.
Как учили по совести жить.
Вечно друг друга любить.

Детям:

Жили-были Нина с Петей
В деревушке небольшой
Дома деревни нашей на горе стоят
И в речку, словно в зеркало — глядят.
Рыбу Петя не ловил.
Восемнадцать лет отшеферил.
Нина в садике с детьми
И бежали в жизни дни.
Только в сказке все может случиться
Нам же все надо трудиться.
Не лениться, не зевать.
Надо дом свой создавать.
Вот и дом они срубили
В нем детей своих растили.
И сейчас дед с бабкой живут.
В гости деток своих ждут.
А у деток свои детки
Это внуки старичков
Дима, Женя, Сережа, Ваня
Одна Ирина — внучка —
Среди внуков — мальчиков.
Это — правда — не обман,
Ира — внученька растет
Второй годик ей идет.
Дед с бабусей — внукам рады.
Где же больше есть отрада.
Своих кровинушек — любить
Им наказ: — Нас не забыть.
Нас почаще навещать
Деду с бабкой помогать.
Жить, Вам, дружною семьей
И сплоченной и родной.

Внуку Ивану

У меня есть внук Иван
Парень бравый, как Тарзан
Любит Ваня полежать
Иногда любит наврать.
Скажешь Ване — помоги.
Скажет Ваня — подожди.
Ждешь-пождешь, а дела нет

Слышу лишь один ответ
Подожди, ну я сейчас
А проходит время час
Час за часом — сутки проч
Не спешит Ваня помочь
А пора б, Ваня, понять.
Надо деду помогать
Если б дедо не болел
Работать Ване не велел
Я хочу тебе сказать
Надо деду помогать.

Маме — Матрене Артемьевне

У моей деревушки дым из труб идет
Утро раннее, за околицей — скот.
Я встал спозаранку и люблюсь зарей
Слышу голос у мамы: Что случилось
с тобой?
Что ты смотришь на зорьку
Солнца первых лучей.
Что случилось с тобой?
Расскажи мне — сынок.
Ах, ты, мама родная,
Меня совесть грызет.
Как-то жизнь моя, мама,
Не так, как надо, идет.
Ну, а что же случилось?
Иль не ласкова я.
Говори же скорее,
Успокойшь меня.
Что терзает тебя — расскажи.
Для любимого сына постараюсь
лекарство найти.
Моя боль излечима — её можно понять
И как сын свой маме,
Я обязан сказать.
Ты присядь со мною рядом
Вспомни годы свои,
Как осталась вдовою в 30 лет ты с детьми,
Как себя не жалела, вдовью долю несл
Ты пахала, косила, скот кормила
И нас троих от всего берегла.
Днем и ночью трудилась всегда.
Чтобы нас малолеток накормить и одеть.
Не могла ты без дела ни минуты сидеть.
Подросли твои детки,
Дочки замуж ушли.
Годы быстро бежали,
Как весною ручьи.
И идти мне на службу
Мои годы пришли
Ты меня провожала
И сказала тогда
Может в дом свой вернешься
Не забудешь меня.
Я ушел, но вернулся
Многие годы спустя.
Из-за этого, мама,
У меня в сердце — тоска.
Но ведь в сердце и думой
Я всегда был с тобой.
Ты ведь старая стала
Да и я весь седой
У меня твои внуки
И живу я с женой.
Может я виноватый,
Может доля-судьба.
Не жила ты со мною,
Так прости же меня.
Я влюбился, женился

Так прости, не ругай
Улыбнись лучше, мама,
И счастья нам пожелай.
Ох ты, сын мой родимый.
Я давно не сержусь.
Вы живите ладнее —
А я этим горжусь.
Лишь бы вам всем родимым
Бог здоровья давал,
Да меня, свою маму,
Ты не забывал.

Маме

Ты сейчас в могиле мама,
Ты меня — прости.
Помнишь, как меня растила
Лаская на груди.
Все ласкала, говорила
Ты последний мой
И тихонько просто пела
Спи же мой родной
Был отец у вас, родимый
Но на фронт ушел
Но бедняга не вернулся.
Съела его страшная война.
Батьку ты совсем не помнишь
Двухмесячный ведь был.
Слезы, горе, горькая судьба.
Принесла разлучница-война,
Как сказал он, Горько плача,
Уходя на фронт.
Трудно будет, но расти
Сына-Петю сбереги.
Ну, Матрена, слез не надо.
Видишь, сын растет.
Нина, Аня — обоймемся.
А сынишка ручкой мне махнет.
Ну, Максим иди, не плачу
Бог нас сбережет
Нину, Анну и Петрушу
Лихо обойдет.
Слезы, слезы — изумруд воды
Где без слез и горя
Счастье бы найти.
Он ушел, а жить ведь надо
С малыми детьми
Ну детишки, хватит хныкать,
Слышно — дед зовет.
Дед зовет — он тоже плачет
По сыну своему
Сын единственный у деда
Не достался он ему.
Ты сейчас в могиле мама.
Спишь, ты, вечным сном.
Слезы горькие стекают.
На могильный холм.
Я твой сын белоголовый
Над тобой стою.
Память о детстве возникает
Опять я слезы лью.

Клавдии Петровне⁸

На днях я, Клава, был в Пожу,
Сел и вот тебе пишу.
Догадалась — где я был?
Да, сестру я навещил.
Вот она и мне сказала,
Что Петровна-то у нас,
Поэтесса — это раз,
А еще она писатель,

Краевед и собиратель.
По крупице, по странице
Ей историю творить,
Будто в сказке о жар-птице —
Будут предки говорить.
Как я рад, что ты, родная,
Край родной не забывая
Пишешь то, о чем забыли мы.
Чтоб людьми всегда мы были.
А в деревне люди жили,
Нас на свет благословили
Память дедов и отцов
Предков наших удалцов
Ты, родная, потрудишься.
Всем же предкам поклонись.
Ну, узнала? Кто же пишет?
Дед Мазай
Были зайцы, все уши,
Я пишу Вам от души,
Ты узнала? Или нет?
И большой тебе привет,
А здоровья — больше всех
Догадалась — улыбнись
Кошка рядом — скажи прысь
Не мешай же мне читать
И писаку мне узнать
А писака недалекий
И полета невысокий
Просто старый стихоплет
Он в Букреево живет
Когда-то в Сергеево он жил
И место родное не забыл.
Ты же наша поэтесса,
Скоро будешь ты известна.
Напиши же, дорогая,
В ноги падаю тебе.
Наши предки в Сергеево жили
Анну с Петей там родили
Наши корни в отчем крае
Где росли и там гуляли.
Босоногое, но — счастье,
Хоть росли мы и в ненастье.
Голодовка, тут война,
Безотцовская семья.
Ну, а мы были на воле
Без забот в войну играли
Мамы с нами, вдовья доля,
Как могли нас сберегали.
Извини, а Дед Мазай,
Хочешь, Петром называй
Будет время, я не скрою
Ваш я домик навещу
Писанину покажу.
Плачь, русская земля.
Но и гордись!
Таких детей, как Клавдия П.
Ты б не рождала,
Засохла б Нива жизни.

С глубоким уважением,
Петр Максимович 01–04.

В память о матери

Вот лежишь ты в гробу
А я рядом стою
Слёзы градом из глаз
Не дают говорить
Солона ты слеза
Я подумал тогда
А ведь это незря
Что тебе мне сказать

А ведь память жива.
Какой ты была
Молодой, боевой и задорной
Из тебя как ручей
С чистым звоном шумел
Ну, скажи, как мне быть
Как же слезы унять
Не смогу никогда я тебя позабыть
И память мою никому не отнять.
Кто сказал, что нету в жизни
Счастья, радости, любви
Это может в эгоизме
Где творится ложь и зло.
А практически при жизни это счастье
нам дано.

Кто любил и был любимым
Надо нам у них спросить
И хочу я лично с ними
Наяву поговорить
Я не буду для примера
Встреч искать
Может сам ты скажешь
Свое слово о любви
Я спрошу о женской доле
О любви её земной
И как будто где то рядом
Голос мамы слышу — сын ты мой,
Да, мой сын, была любима
Я об этом не забыла
На земле в том прошлом мире
Я была, сын, счастлива.
Хоть и трудно мне пришлось
Но вас я вывела в народ.
Двух парней в жизни любила
Одного за кудри черны
Молода тогда была
Ну и глупа и слепа
Не могла тогда понять
Чтоб мог меня сменять
На другую бабу (бл-дь)
Я же мучилась сперва
Дочь мала — она при мне
День и ночь покой не знала
Но любовь была при мне
Косы вновь я расплела
За Максима — отца твоего
Замуж пошла.
Была счастлива, но мало.
Распроклятая война
Разлучила навсегда.
Теперь в земле — уж отлюбила
Когда прах, душа — единье
Когда нет души с телом
Это разное измерение
Все ушло. Кануло в лету.
Прочитай, что бог послал
И к чему нас наставлял
Это тайна не земных
Заблудившихся в грехах
А тех, кто служит богу
Вас к таинству и правде ведет
За любовь к себе зовет.

Памяти моего отца.

Очень жаль, что нет мамы — она бы
все поняла.
Давно прошли уж эти годы,
Как внешние умчались воды.
И жизнь дает свои уроки
Незря пишу я эти строки.

А время быстро так бежит
И тихо, тихо говорит.
Ты вспомни мать ну и отца
Когда стоял он у крыльца
А мать младенца укрывала
Одно, одно ему желала
Вернись живым, мы будем ждать
И сын отца будет встречать.
Вот отгремели все бои
И русские в Берлин вошли
И ждет-пождет сынок отца
Как раньше с мамой у крыльца
Твердит одно — отец придет
И в дом наш — счастье принесет
И вот бумага — словно гром
В отцовский мой приходит дом
А мать безграмотна, глядит
А почтальон ей говорит
Не похоронка, извещение
В живых и мертвых его нет
На фронте, без вести пропал
Почтальон маме сказал.
А я все стоя у крыльца
Все ждал, не верил, что отец
Не вернется никогда.
Я был малец, но подрастал.
Уже с войны отца не ждал.
Но вот однажды к нам домой
Приходит дяденька хромой
Увидел он меня мальчика
И спрашивает про отца
Скажи Петро, кто твой отец
Как звать его, как величать
А я сказал Максимом звать
Дмитриевичем величать
А-а, понял я — у друга сын
Да, был на фронте друг Максим
Да, мы с ним на Волхомском служили
И даже в роте одной были
Белой Руссой город звали
Там в обороне мы стояли
С Максимом честно мы служили
В атаки вместе мы ходили
И вдруг начался ночью бой
Прицельный немец вел огонь.
Я помню взрыв, огонь и боль
Очнулся вроде бы живой
Живой, родной, а где болит
Мне санитарка говорит
Тут боль моя, мои вот ноги
Моя судьба, мои тревоги.
Я в госпиталь потом попал
Максима больше не видал.
Кого винить — война была
У многих жизни унесла.
Я верю этому солдату
Что не предатель отец был.
А честно Родине служил.
А то, что без вести пропал
Солдат всю правду мне сказал.
На поле брани есть конец
Кому-то смерть, кому и честь
Так без вести отец пропал
Кормильцем детям он не стал
Безвестная его могила?⁹
У тысячи таких солдат.
Остались мы дети войны
И в этом нет нашей вины
Что не вернулись домой
Спят вечным сном в земле чужой.

Последнее Спасибо

Спасибо Вам мои родные
Любимые и дорогие.
За то, что вы на свете есть.
За то, что вы сегодня здесь
За то, что вы мне здесь сказали
За все, за все спасибо вам
Моей родне, моим друзьям.
Ещё хочу сказать родные
Моему сердцу дорогие
Живет со мной все эти годы
Родной и близкий человек
Что рядом вот она сидит
С улыбкой на меня глядит
Я низко кланяюсь ей
Хозяйке и любви моей
Прожита жизнь, пришла и старость
Но я судьбу благодарю
Что в сердце злоба не осталась
Я рад заботе и добру
Еще скажу, что есть на свете
Любимые, родные дети
У них свои уж дети есть
И для меня большая честь.
Так пусть же в жизни будет больше
Счастливых дней, чтоб жили дольше
И чаще мы с вами встречались
Всегда родными мы остались
Чтоб дольше жить
И в дружбе быть
Прошу бокалы всем налить
И выпить за здоровье всех
Чтоб были счастье и успех.

Примечания

¹ Интервью с Н. И. Ивановой были записаны в 2013 и 2014 гг. Е. М. Четиной, С. Ю. Королёвой, А. С. Беломестновой и М. А. Грановой.

² Подробнее о творчестве Н. И. Ивановой см. [1; 3], а также публикацию Е. М. Четиной и Е. А. Ключиковой в этом номере журнала.

³ Так, с содержанием духовных стихов (и шире — местной фольклорной традиции, сложившейся под сильным влиянием старообрядчества) можно связать сакрализацию центрального для поэта образа матери, сквозные мотивы вины и покаяния за грехи (ср.: по словам жены, «в последнее время он как-то уже и в Бога стал веровать»).

⁴ Тетрадь со стихотворениями П. М. Иванова, переписанными женой, открывает четверостишие, возможно сочиненное ею самой: «Дед взял листочки / Начертал на них черточки / Я их прочла / И в тетрадь перенесла».

⁵ О других ритуальных жанрах наивной литературы на пермском материале см. [4; 8].

⁶ Из интервью с Н. И. Ивановой: «Вот мы в четверг [на Троицкой неделе] съездили в Пож [на могилу его матери], все продукты заготовили, он <...> и говорит: “Кто может подумать, что я сегодня-завтра могу умереть?” Я говорю: “Ты что придумал, гостей собираешь <...>. Ты давай не выдумывай, я тебя и хоронить не буду”. Когда [юбилейный] вечер прошел, сестра у него в Пож ушли. <...> Я прибираю, пока они там до часу [ночи], наверное, были.

<...> Говорю со смехом: “А я-то, ты умрешь, я останусь, внуки не выращены, я-то сколько буду жить?” Он посмотрел: “Ну, годов 10 проживешь, хватит”. Так вот мне два года осталось, сколько он мне [сказал] жить». Ну, я чувствую, что каждый год мне хуже».

⁷ Орфография, пунктуация и подчеркивания первоисточника сохранены.

⁸ Стихотворение адресовано Клавдии Петровне Гусевой, жительнице д. Сергеево, автору книг о деревнях бывшего Усть-Зулинского сельсовета; о личности и творчестве К. П. Гусевой подробнее см. [2].

⁹ Ср. рассказ Н. И. Ивановой о муже: «Он же маленький, когда отец на войну ушел, он был только двух месяцев, и кто ни придет... кто безногий, кто безрукий, он ко всем бежал и кричал: “Папа!” Четыре годика ему было <...> Всё стремился съездить, поискать [могилу отца], похоронка пришла у них в 43-м году, видимо, под Великими Луками [погиб]. Так и не смог съездить». В семье Ивановых было заведено поминать погибшего родственника 9 мая и в день рождения («память»).

Литература

1. Ключикова Е. А. Мотивы семейных рассказов в наивной автобиографии // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы III Всерос. науч. конф. / Отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2015. С. 276–281.

2. Королева С. Ю. «Наивный» дискурс в краеведческих работах К. П. Гусевой // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы II Всерос. науч. конф. / Отв. ред. Н. В. Соловьева, И. И. Русинова. Пермь, 2014. С. 235–242.

3. Королева С. Ю. Юрлинский «русский остров»: семейная и локальная история в зеркале «наивной» письменности // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы: Сб. ст. / Ред. кол.: М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. Б. Мороз, Н. С. Петрова. М., 2015. С. 163–182.

4. Курочкина М. В. Жанр «наивного» некролога: семья в сфере публичности // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы III Всерос. науч. конф. Пермь, 2015. С. 288–293.

5. Лурье М. Л. О феномене «наивного» сочинительства // «Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С. Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 15–28.

6. Неклюдов С. Ю. От составителя // «Наивная литература»: исследования и тексты. М., 2001. С. 4–14.

7. Разумова И. А. Письменные традиции современной семьи: проблемы собирания и изучения // «Наивная литература»: исследования и тексты. М., 2001. С. 93–115.

8. Шумов К. Э. «Шифровки», «эпистолы», поздравления и пожелания в рукописных традициях // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 711–732.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14-14-59009a(p) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

Мария Валерьевна Курочкина,
инженер кафедры русской литературы
Светлана Юрьевна Королёва,
канд. филол. наук
Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

ИСТОРИЯ, ЖИЗНЬ И СУДЬБА В СТИХОТВОРНОМ ИЗЛОЖЕНИИ (ТВОРЧЕСТВО ЕКАТЕРИНЫ ЗВЕРЕВОЙ)

Исследователи уже отмечали, что в произведениях, авторами которых выступают самобытные писатели и поэты — выходцы из простонародной среды, центральное положение занимает тема памяти. Мемориальная направленность текстов проявляется в их жанровой природе (предпочтение отдается документальным жанрам: дневникам, автобиографиям, мемуарам, комментированным родословным и т.п.), в авторском посыле и выборе потенциального адресата. «Наивные» произведения — как правило, рукописные — предназначаются создателями для «будущих поколений», а отраженный в них опыт репрезентируется как общезначимый.

Творчество пермячки Екатерины Егоровны Зверевой вписывается в эту тенденцию — но с двумя важными оговорками. Во-первых, там, где другие по традиции пишут прозой, она предпочла стихотворную форму. А во-вторых, созданная ею автобиография и родословная из рукописи превратились в печатный сборник, который автор издала за свой счет. Книга «Судьбы людские» (объемом 300 с.), снабженная фотографиями из семейных альбомов, вышла 2010 г. в Перми тиражом 100 экз. и быстро осела в домашних библиотеках родных и друзей автора¹.

Екатерина Егоровна Зверева родилась в 1935 г. в д. Белая на реке Кутамыш (Лысьвенский район Пермского края), однако семья вскоре после ее рождения переехала на окраину Перми, где отец нашел работу на конном дворе. Родители были женаты по второму разу, в общей сложности у них было 11 детей. В Перми Е. Е. Зверева закончила школу-семилетку, а затем устроилась на работу и в школу рабочей молодежи (не было денег, чтобы платить за учебу в старших классах). Закончила Пермский сельскохозяйственный институт, почти всю жизнь проработала агрохимиком. Сейчас на пенсии, вдова, есть двое взрослых детей, внуки и многочисленные племянники.

Мы познакомились с Екатериной Егоровной в мае 2015 г. По ее рассказам, собирать материалы для родословной отчасти помогала работа: «Я работала почвоведом, агрохимиком, по колхозам

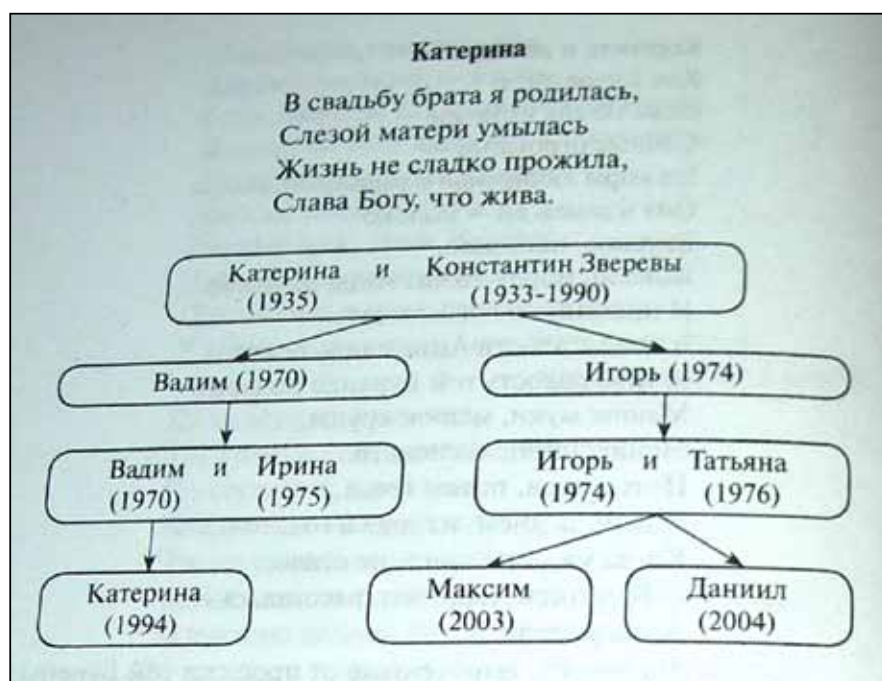
ездил, поэтому мне это доступно было, приедешь, разговоришься — оказывается, свои». Записать услышанное посоветовали родные: «Мне братья и сестры сказали: “Катерина, ты сейчас на пенсии, давай родословную [пиши]”. <...> Сказали, ты как-то больше всё знаешь». Немало сведений она узнала от родственниц 1920-х гг. рождения, к которым приезжала в гости или с которыми вела переписку. В 1995 г. у нее уже была готова большая тетрадь с набросками к родословной — основа будущей книги².

Сборник открывает стихотворная автобиография — нечто вроде большой поэмы с условным делением на главы. Е. Е. Зверева подробно описывает обстоятельства своего рождения, военное детство, юность, учебу в ШРМ и сельхозинституте, работу на разных предприятиях, выход на пенсию; «выстраивая биографию в хронологическом порядке, автор неосознанно подчиняется метанарративу, расставляет вехи пути в соответствии с событиями большой истории» [3. С. 286]. Бросается в глаза, что предпочтение отдается социальному опыту, тогда как личная жизнь (отношения с мужем и детьми)

отражены крайне скупо, в двух-трех эпизодах, в основном юмористических. Границы индивидуальной судьбы раздвигаются и теряют отчетливость, так как повествование о себе дополняется множеством чужих жизненных историй: в текст включаются рассказы о родителях, обширные списки имен, упоминания о судьбах одноклассников, однокурсников, преподавателей, коллег. Всё это представляется автору одинаково достойным упоминания в книге (и тем самым включения в «коллективную память»).

Выбранная автором тактика имеет свой эстетический эффект: из множества житейских мелочей и частных судеб, не образующих в пространстве текста никакой иерархии и зачастую вводимых спонтанно, складывается образ советской эпохи и «типичного» советского человека. Дополнительные черты образу придает богатый туристический опыт автора: с обилием юмористических подробностей Е. Е. Зверева описывает поездки юных «уральских провинциалок» в Москву, Ленинград и Таллин; выразительно изображает изобильные «восточные базары» Ташкента и Самарканда, путешествие с мужем в Казахстан. Отражен и опыт «советского интуриста» (поездки в Чехословакию, ГДР, Болгарию), характерной чертой которого становится инструктаж в КГБ и посещение музеев вперемежку с многочисленными магазинами.

Вторая часть сборника — стихотворная родословная, перемежающаяся описаниями родового древа и переходящая в прозаические фрагменты семейной хроники³. Большая часть описанных здесь судеб (особенно это касается поколения родителей и сверстников автора) является, по сути, разными версиями



Фрагмент генеалогического древа из печатного сборника Е. Е. Зверевой



Екатерина Егоровна Зверева в молодости.
Фото из ее личного архива

одной истории — о том, как крестьяне вынужденно отрывались от земли и становились горожанами. Интересно, что, в отличие от индивидуализированных судеб старших родственников, жизненный путь «городских» поколений родни (сестер, братьев, племянников) описывается с некоторой шаблонностью, которая проявляется и в использовании стихотворных формул, ср.: «Школу кончил он успешно, / Политех потом, конечно, / И женился, наконец, / Наш Василий-удалец» — или: «Родилась она в год Крысы, <...> / Семилетку кончила успешно, / Потом техникум, конечно».

Выбор стихотворной формы Екатерина Егоровна объясняет ее выразительностью: «Потому что в прозе когда пишешь, так не воспринимается, а когда <...> в таком своеобразном полупевном тоне, воспринимается лучше». Простые стихи она начала сочинять еще в школе: «Я писала, стенгазеты выпускала в такой форме, может, оттуда пошло, раньше стенгазеты в школе были очень интересные, в институтах. Когда молодая была, ездили по туристическим путевкам, <...> тоже потом стенгазету выпускали, тоже в стихах. Дни рождения, открытки всегда подписывали, старались в стихах»⁴. Проявилась здесь и ориентация на народную традицию импровизированного речитативного пения: «Сейчас есть такое направление у молодежи, рэп. Вот в те времена рэп существовал. Когда к матери собирались гости, они пирог испекут, собираются полукругом, друг за другом ходят и с причетом эти песни говорят. Это у них такое было. <...> С причетом ходят, говорят-говорят, а сами ходят и притопывают. <...> Вот оттуда и пошло. Я решила свою книгу в таком тоне и сочинить»⁵.

Мы выбрали для публикации несколько стихотворений, дающих представление о тематическом разнообразии и стилевых особенностях произведений Е. Е. Зверевой. Некоторые тексты приводятся в сокращении; орфография, грамматика и пунктуация первоисточника сохранены.

СТИХОТВОРЕНИЯ ИЗ СБОРНИКА Е. ЗВЕРЕВОЙ «СУДЬБЫ ЛЮДСКИЕ»

В некотором царстве, да в нашем
государстве,
При Великом Петре, бунт Стрелецкий
был в Москве.
Софья к власти рвалась, да затея ей
не удалась...
В Москве Стрелецкий бунт подавлен,
А Софью в монастырь свезли.
Стрельцам расправу учинили —
Их пытали, убивали,
Да на Урал, Сибирь этапом гнали.
Тому пример — наш Коми край.
Средь роц берёзовых, болот, лесов

дремучих

Поселили там стрельцов измученных
От пыток, голода и слёз.
Среди шести районов коми
В одном лишь русские живут,
И их «парёнками» зовут.
«Паря» — слово-паразит в местном

лексиконе⁶,

Отличает тех людей в разговорном тоне.
Там люди щедры и добры,
Как след далёкой старины.
Не зря в народе говорили
И их «парёнками» дразнили.
Их предки — русские стрельцы!
А наши деды и отцы
От тех стрельцов уже пошли⁷.

Я помню маму молодой,
Когда ей было тридцать восемь.
И шубку из каракуля на ней
С шелковым подкладом с рисунком
из арбузов.

Прямой пробор на голове
И венчиком косы уложены,
И сумку модную тогда —
Плетёную корзину.
Всё это было до войны,
Когда жили в Кислотном.
И на колхозном поле жала
Серпом созревшие хлеба,
Снопки вручную там вязала,
Суслонам не было числа.
Домой везла зерно в мешочке,
Оберегая от воров.
И как уставшая овечка
Брела, как тень, среди дворов.
Потом на мельницу возила,
Чтоб получилась мука,
Варила кашу с той «крупчатки»
Да на воде, без молока.
Ох, до чего вкусна та каша —
Ржаная «чёрная смола».
Она живительною силой

В кишочки детские плыла.
А молоко на пункт носили —
Налог огромный был на то,
А мы, дистрофики полуживые,
Просили слёзно молочко.
Я с алюминиевой кружкой,
А в кружке хвоща перерост
Ждала — хотя бы, хоть немножко,
Мать молочка туда плеснёт.
А рядом братья мал-мала меня
Просили тоже молоко.
И в кружках их лежала жменя
Хвоща тёмно-зелёного.
Хоть под столами пусто-пусто,
Не видно крошечки нигде,
Ватага тараканов смело
«Шагала» шустро по избе.
А тараканы разномастны:
И черны, и буры, и белы.
С остервенением, бывало,
Обои грызли и цветы.
А я от наказания, бывало,
С Иваном под печь уползала,
Да там в слезах и засыпала.
И жертвой тараканьей стаи
Тогда мы с братом Ваней стали.
Кусала нечисть, не стеснясь,
Коростам не было числа.
И только мама всё боялась,
Чтоб уши целыми остались,
И не случилось «глухоты»
От тараканьей «немчуры».

И пленных немцев повидала
На железнодорожном полотне.
Они ломами лёд долбили,
От снега расчищали путь.
Зима морозная стояла,
И ветры с Камы стали дуть.
Насквозь промёрзшие фашисты,
В шинелях длиннуших до пят,
На головах чулок натянут,
Лишь с прорезями для лица.
На нас, детей, они глядели
Как виноватая овца.
А мы кричали им: «Капут! Капут!»
— Детство наше золотое
Всё счастливей с каждым днём,
Под счастливою звездой
Мы живём в краю родном! —
Распевали дружно в школе
На уроке пения.
А кругом разруха, голод
И пора военная. <...>
Очистки на печке-буржуйке пекли,
К тому же и в школе учиться могли.
А в школе похлёбку давали
И даже чайком угощали,
И хлеба кусочек, как лепесточек!
А очень голодных и истощённых
В столовую отправляли
И по талончикам кушать давали.
Однажды в первом классе
И мне талончик дали.
Да только тот талончик-карточку
Украли у меня,
И вход в столовку с карточкой
Закрылся для меня.
Обидно и досадно

И кушать очень хочется.
А в брюхе пусто-пусто.
Кишки урчат — шевелятся,
Под ложечкой сосёт.
Опять я после ужина
На печке, на буржучке
Очисточки пеку.
Очистки-очисточки
Жую, жую, жую...

...Я считаю, что картошка
Никогда не надоест
И её родимую надо есть и есть!
Гимн картошке надо петь:
O, Solanum tuberosum,
O, Solanum tuberosum —
Словно нежная мимоза
Взор ласкает куст!
Ты, картошка, ты, картошка, —
Клубень золотой,
Ты от голода спасаешь
Часто род людской!
Ты, картошечка любимая,
Лучше всякой колбасы
Да заморской «чепухи». <...>
Навеки слава картошке молодой!!!
Мы ели всё, что можно есть,
Что может дать нам матушка-природа.
А пища, она всюду есть —
Не считая собственного огорода.
Чуть-чуть смекалки и чутья,
Возможно обойтись и без нытья,
«что есть хочу»...

Побеги еловые, побеги сосновые.
Как белки по дереву прыг да скок.
По деревьям лазила я ловко.
Конечно, за братьями вроде Вовки
Не угнаться в высоте.
Ели мёрзлую картошку
После длительной зимы.
Ели пистики, пиканы,
Ведь про химию не знали.
Кору с липы тоже ели,
И, конечно же, цветы.
Зато летом за забором
Спели ягоды, грибы. <...>
Ели заячью кислинку,
Ели ягоду-малинку.
В огороде зрели огурцы,
Вот тогда мы — удалцы —
Смачно с хлебушком их ели.
Прямо с грядки лук-перо
Отрывали заодно.

Папаня как-то крепко осерчал,
С ухватом в ярости за мной погнался.
Помчалась словно лань по огороду.
Барьер в два метра высоты — забор —
Взяла в один приём,
И дальше, дальше дала ходу.
Отец — двенадцать лет в солдатах был,
Царю, Отечеству служил
И видел царя и царицу.
Когда войска свои проверял —
На тёмном коне всегда восседал,
Царица — на лошади белой масти.
На первой германской войне воевал,
Окопы рыл и коней кормил,

Кормил он и вшей тифозных.
И в бессознании тифозном
В морг брошен был он «мертвецом»,
А через сутки своим ходом
Оттуда вышел молодцом.
В плену австрийском побывал,
Плетей отведал в меру.
Сыры варил он с барином,
И барин дело предлагал,
И предлагал остаться.
Но мысль одна-одна была —
До Родины добраться!
Добрался до родных он мест,
А дома два сыночка.
Жена больная уж была,
Страдала тубблезью.
А вскоре, и совсем слегла
И померла Алёна.
Пришлось искать среди невест
Себе жену, сыночкам мать.
И выбрал Анну, нашу маму.
Она на масляной неделе
В большой красивой шали
С подружками каталась
В расшитой яркой кошеве.
Вот сватов и заслали...

...Туристом еду в ГДР
В очередной свой отпуск.
До Москвы на «Каме» едем.
С Москвы — на лайнере летим,
Приземляемся в Берлине,
По-немецки говорим:
«Bitte, bitte; danke Frau...»
А товару, а товару —
Разбегаются глаза.
Мысль сверлит меня шальная —
Увезти бы три воза.
Обувь детская красива,
И для взрослых хороша.
И спортивные костюмы,
И игрушки, и пальто,
И белье из дедедрона...
Только это все не то,
И обидно за Державу —
Русь Великую свою.
У себя в России лен
Приодел бы всех мадонн
И не хуже заграницы,
Ведь для тела и души
Льняные вещи хороши! <...>
В магазинах красота — разбегаются глаза
От обилия товара.
Идешь в секцию с корзинкой,
Набираешь сам товар,
Платишь ффенинги и марки —
И на стол.
Упакуешь все покупки —
Хоть в коробку, хоть в кулек,
А то просто в узелок.
Ленточкой завяжешь.
И идешь, себе не веришь:
С этажа и на этаж лестница доставит,
Дверь не надо открывать,
Сама распахнется,
А потом замкнется... <...>
Лишь в Берлине побывали —
Кошельки все отощали.
А прощальный ужин был

В телебашинском кафе.
Затаили все дыхание
На лифте скоростном.
Когда везли нас к поднебесью,
Лишь лифтер на нас взирал,
Молча всех оглядывал.
С тридцатиметровой высоты
Ночной Берлин обозревали...
А утром всех с баулами
С покупкой заграничной
Доставили в аэропорт.
Потом закончился полет,
И все домой разъехались...
Теперь стены Берлинской нет —
На сувениры всю забрали.
И ГДР закончила существование.
Лишь песня пермских интуристов
до сих пор жива,
Лишь песня иногда «толкает» нас
на воспоминанья <...>.

Исповедь садовода-любителя [фрагмент]

...О великих датах тоже
Забывать вроде негоже.
Эти вехи в человеке
Слишком значимы всегда.
День седьмого ноября.
Кумачевы флаги.
Этот день забыть нельзя,
Не забыть и стяги.
Как мы шли по мостовой,
Песни распевали.
Широка страна родная,
Много в ней всего-всего...
По булыжной мостовой
Техника сверкала.
А кругом, по всей Руси
Музыка звучала.
И попробуй не явись,
Чтобы встать в колонну,
Вот тогда уж берегись,
Отзовется больно:
Иль стипендии лишат,
Или «выговорьем»...
А весной, как снег сойдет,
Первомай приходит.
Снова флаги и цветы,
Духовой играет,
И народ вокруг поет
«Утро красит нежным светом...»
Первомай встречали лихо,
Строем шли, черед блюда,
Взор бросая на вождя.
Вера сильная вела
К коммунизму нас тогда...
День победы настает,
Духовой играет.
Ветераны в орденах —
Сердце замирает...
Кроме этих славных дат —
День 8-го марта.
Дарят женщинам цветы
И читают им стихи...
Но желаннее всегда
День рождения года.
Суматоха, кутерьма —
Развеселая пора...
Теперь иные времена:
Озлобленность царит в народе.

За выживаемость идет борьба —
Везет же в жизни всяческим «Мавроди»...

Увлеклась теперь я древом
генеалогическим⁸,
И энергию свою трачу я практически
На поездки к старым людям — дальним
родственникам:

В Мостовую, Лысву, Гайву и Ляды,
Чтоб «просеять и проветать»
Судьбы-судьбицы.
Много раз я навещала Коми край,
Где пешком, где на колесах —
Как киношный Будулай.

Древо славно изначально —
Позавидует любой!
Стрельцы буйные — основа,
Был народ лихой.

А уж деды и прадеды
К земле крепко «приросли»:
И пахали, и косили,
И навоз в поля вносили,
Сами пряли, сами ткали,
И воскресну школу знали,
Чтили старших, не бранились,
В хороводах веселились,
Все обряды почитали...
Вдруг Гражданская война
Охватила те края.

Старожилы так глаголят:
Если красные приходят —
Подчистую все «метут»,
«Если белые на смену,
Забирают непременно
Все запасы из ларей,
Заодно и лошадей.

Хочешь — верь, а хошь — не верь,
Веры нету у людей
Ни на красных, ни на белых».

Так нам мама говорила,
Вспоминая те года,
Когда была молода.
Наша бабушка Марина (Долгих)
С материнской линии
Родилась в год рождения Ленина (1870),
Умерла в год смерти Сталина (1953).
Нашу маму родила в возрасте

Христовом, —

Молода была, стройная,
Красотою славилась,
А состарилась когда —
Добротой прославилась.
Мамин прадед Христофор
Пережил голодный мор.
Заболел сердечный:
Были боли в голове
И в душе, конечно.
Умер вовсе молодой
В Александровской больнице.
И оставил он Савелия —
Сына — сиротой. <...>

А у матери отец, Степан Филиппович
(Степка Филькин)

Был заправский продавец.
Рыбу в бочках вез в Усолье,
А оттуда — соль да спички,
Да детишкам рукавички.
На гостинцы — леденец,
Красный пряник, наконец.

Частным собственником был,
Сам и валенки катал,
И хозяйством управлял.
По природе строг не в меру.
«Взгляда тяткина боялись!» —
Потом детям вспоминалось...
А потом Иосиф Сталин
«Дров не мало наломал»
Словно тот «девятый вал».
Коллективизацию провел.
Ни прав, ни паспортов —
Всех оставил без «портков». <...>
Умер дед наш до войны (1940 г. в 73 года)
В славном городе Перми. <...>

Дочка Анна — наша мама —
Дважды замужем была.
Первый муж, Иван Иванович,
Что с Букреевины был
(Его мачеха и мама сестры сводные.
У Насти Антипичны мать была свекровью
нашей маме по 1 мужу)⁹,

Да колдун их разлучил.
Тот колдун — Базанов Ваня —
По соседству проживал,
Крепко-крепко осерчал,
Что на свадьбу не позвали...
Замуж выдали потом (свахы тетка

Катеринка)

За папаню нашего (Егор Макарович),
За вдовца и с ношею (Егор и Федя¹⁰ —
сыновья).

Тех сынов вскоре женили...
От того второго брака —
Три сестры и братьев пять, даже шесть —
Внебрачный есть. <...>

Брат внебрачный Коля от любимой Дарьи
Отчего и почему отец на Дарье
не женился,

А взял Анну — нашу маму...
Она на масляной неделе
В большой красивой шали
На лошадях каталась.
Отец в нее влюбился, и сватов к ней
послали...

Но брак несчастен был.
Ни он ее, и ни она его
За прожитую долгую жизнь
не полюбили...

А Коля в 14 лет осиротел,
Остался без матери
И без внимания отца.
Свою судьбу построил сам...
Служил на Тихоокеанском флоте,
И бравый был моряк.
Он приезжал к отцу,
Но мать, «поджавши губы», его
не приняла.

Потом себя «казнила», на смерть отца
Не позвала проститься.
А Николай женился
И всю-то жизнь трудился
Электриком на заводе...
Здоровье стало не ахти,
И легкие порою собой давали <...>
И он ушел к родимой матери, в могилу
(Северное кладбище, квартал 59,
III-я могила с краю)¹¹.

Примечания

¹ Об этой книге, отсутствующей в библиотеках Перми, рассказала жительница д. Сергеево Юрлинского района, бывший библиотекарь К. П. Гусева. У нее хранится экземпляр с дарственной надписью: «Клавдии Петровне, хорошему краеведу от автора». В Сергеево родился отец Е. Е. Зверевой и живут родственники, с которыми она общалась, работая над родословной.

² В печатной версии 4 раздела: «Судьба-судьбинушка» — поэтическая автобиография; далее следует стихотворная «Родословная», которую дублирует — уже в прозе — семейная хроника «Наши предки с нелёгкой судьбой»; завершают книгу фотографии.

³ Отдельные сюжеты встречаются в сочинении Е. Е. Зверевой до трех раз: некоторые стихотворения с небольшими вариациями включены в обе части, они же могут дублироваться прозой. Различия минимальны. Замечено, что устные биографические нарративы (о предке, основателях семьи, самом рассказчике) разворачиваются как реализация определенного замысла («внутреннего текста»), от которого рассказчик не отступает [5. С. 5]; книга Е. Е. Зверевой показывает, что «внутренняя схема» детерминирует повествование не только при устном, но и при многократном письменном воплощении биографического сюжета.

⁴ Можно говорить о том, что бытовое использование стихотворной речи в окружении Е. Е. Зверевой было довольно распространено. Так, в ответ на просьбу описать детские воспоминания двоюродная сестра мужа прислала ей рифмованное письмо: «...Букварь учителя один на всю деревню мы носили. Свекла и сажа из трубы чернилом верным нам служила. В школу, помню, мы ходили: фуфайка с дедова плеча, один галош, один ботинок, с холщовой сумкой за плечами. <...> А сколько горя и беды со всеми вместе пережили, четыре похоронки в год мои родные получили» и т.д.

⁵ «Неявная фольклорно-песенная основа» ее стихов отмечалась автором небольшой газетной заметки [2. С. 4]. Крестьянские воспоминания о прошлом, выраженные в стихотворной форме, фиксировались исследователями и на более раннем материале, таков, к примеру, рифмованный рассказ участника Первой мировой войны, записанный в Карелии [1. С. 281–282].

⁶ Восприятие слов *паря* и *парёнки* как однокоренных — пример народной этимологии; *парёнки* — «паренные в русской печи овощи», *паря* — слово, которое в пермских говорах используется для привлечения внимания [4. С. 74, 77].

⁷ Стихотворение открывает автобиографическую часть книги; здесь излагается местное предание, согласно которому юрлинские села и деревни были основаны ссыльными стрельцами; Е. Е. Зверева слышала об этом от отца.

⁸ Этим стихотворением открывается раздел «Родословная».

⁹ Приписка дополнительной информации в скобках, т.е. включение в стихо-

творный текст прозаических фрагментов, сближает его с документально-бытовыми (дневниковыми, мемуарными) записями.

¹⁰ В связи с братом Федором в прозаической части сборника обнаруживается фольклорно-мифологический сюжет: «Федю похоронили <...> а поминки почему-то не справили. Видимо, по той или иной причине вскоре у Егора Макаровича [отца] «пропала» лошадь. Как говорят в народе: «Покойник свое возьмет»».

¹¹ Очевидна установка Екатерины Егоровны на «собираание семей», проявляющаяся в том, что она неоднократно признает «своими» тех детей отца, которых игнорировала ее мать; приписка в скобках, помогающая отыскать могилу

«внебрачного» Николая, сделана, по всей видимости, в надежде, что многочисленные родственники будут поминать и его.

Литература

1. Дубровская Е. Ю. Чудесное и повседневное в памяти участников Первой мировой войны (по фольклорным источникам из научного архива КНЦ РАН) // Рябининские чтения — 2015: Материалы VII науч. конф. / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2015. С. 280–283.

2. Зайцева Е. Полевика вымерли, как динозавры? // Пермские новости. 1997. № 48. С. 4.

3. Князева Е. А. Биографический курс в «наивной» поэзии Екатерины Зверевой // Филология в XXI веке: методы,

проблемы, идеи: Материалы III Всерос. науч. конф. / Отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2015. С. 282–287.

4. Словарь пермских говоров. Вып. 2 (О–Я). Пермь, 2002.

5. Сперанская А. Н. Семейные рассказы: устная и письменная реализация замысла // Наивная литература. Шаг третий: Тезисы докладов науч. конф. М., 2014 (http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_conf_naiv_abstracts.doc).

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14–14–59009а(р) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

Борис Вадимович Кондаков,

доктор филол. наук

Мария Валерьевна Курочкина,

инженер кафедры русской литературы

Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

«НАИВНАЯ» ГРАЖДАНСКАЯ ЛИРИКА ГЕОРГИЯ БАШКИРЦЕВА: ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

В архиве лаборатории «Фольклор Прикамья» филологического факультета ПГНИУ хранится полевой дневник фольклорной практики, в котором помимо вполне традиционных текстов присутствует большой фрагмент оригинального социально-политического манифеста, написанного жителем с. Осинцево Кишертского района Пермской области (сейчас — Пермского края) Г. Я. Башкирцевым. Ему же принадлежат сохраненные в дневнике тексты предполагаемых публичных выступлений, в которых излагались его взгляды на политику и историю, а также несколько стихотворений; записана и краткая биография создателя этих произведений¹.

С Георгием Яковлевичем Башкирцевым один из авторов этого материала, являвшийся руководителем студенческой фольклорной экспедиции, которая проводилась в Кишертском районе, познакомился в 1984 г. Местный «мыслитель» и «поэт» сам пришел в школу (участники экспедиции, как правило, располагались в местной школе) на шестой день фольклорной практики (т. е. тогда, когда уже все в округе знали о приезде студентов). Беседу он начал с риторического вопроса: «Как вы думаете, умеет ли украинец бороться за мир? Знаете ли вы вообще, как надо бороться за мир?» — и сам на него ответил: «Украинец болтает и врет много, сам не понимает, что и для чего делает, а я знаю, что всем нам нужно делать» (как

позже выяснилось, под «украинцем» Г. Я. Башкирцев имел в виду «товарища» К. У. Черненко, являвшегося тогда Генеральным секретарем ЦК КПСС и Председателем Президиума Верховного Совета СССР). С собой неожиданный гость принес довольно большую стопку старых ученических тетрадей, заполненных его размышлениями (одна из тетрадей, например, имела название «Программа мира», другая — «Речь перед японским народом», в ней было записано предполагаемое выступление перед жителями пострадавших от американской атомной бомбардировки городов Хиросима и Нагасаки), и стихотворениями. Судя по содержанию и состоянию тетрадей, а также по тому, что записи были сделаны перьевой ручкой, основная часть рукописей была создана в 1940–1950-е гг.²

Из беседы с хозяином тетрадей выяснилось, что Георгий Яковлевич Башкирцев родился в 1917 г. (на момент встречи ему было уже 67 лет), закончил начальную школу у себя в деревне (т. е. был для своего времени достаточно грамотным человеком). Его отец и мать были бедными крестьянами. Возможно, его семья прошла через процедуру раскулачивания и была насильно переселена в Сибирь; родители, понимая, что обратно, скорее всего, никогда не вернутся, сумели каким-то образом передать своих несовершеннолетних детей дальним родственникам или соседям³. Во второй половине 1930-х гг. Г. Я. Башкирцев (по его словам) служил

во внутренних войсках в Ленинграде. Вероятно, тяжелая служба сказалась на состоянии здоровья, потому что на фронт во время Великой Отечественной войны его не взяли, и после возвращения в домой он практически безвыездно жил в с. Осинцево.

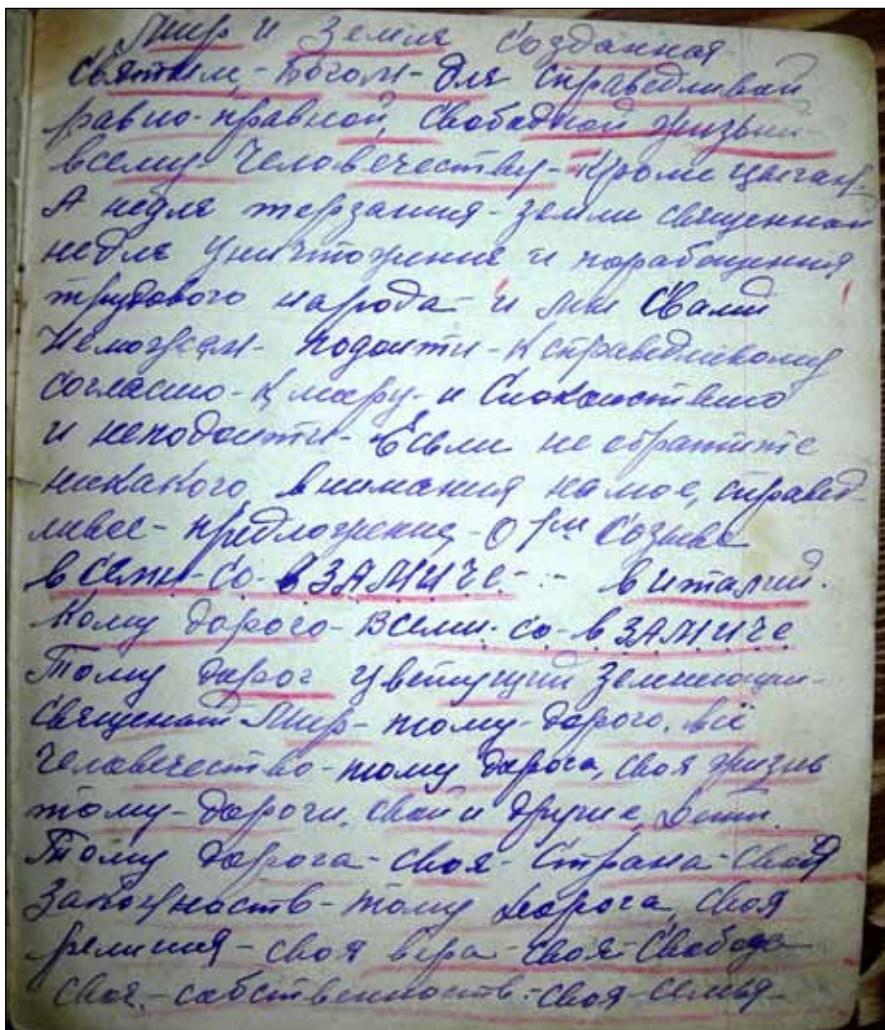
В селе про Георгия Яковлевича говорили, что он «немного не в себе, но умный», и это весьма показательная характеристика: так в русских деревнях обычно называют людей, отличающихся по своему поведению и взглядам от «типичного большинства». Можно, наверное, сделать вывод, что временами для Г. Я. Башкирцева было характерно так называемое «пограничное состояние», у него проявлялось, по-видимому, нечто вроде мании преследования. Однако его утопическая концепция переустройства мира, оригинальные (расходящиеся с ортодоксальными) взгляды на прошлое и современное состояние «советского» (российского) общества, хорошо известные родственникам и некоторым односельчанам, вызывали у окружающих уважение и делали его значимой фигурой в местном микросоциуме⁴.

Следует отметить, что в «Программе мира» — своеобразном «наивном» социально-политическом манифесте или трактате — Г. Я. Башкирцев, естественно, позиционировал себя в качестве идеолога и реформатора, а вовсе не литератора: «Я крестьянин-христианин = вот такая моя ато биография [автобиография]. Я неумею много говорить, я неумею — здря — болтать, хвастать — потому что я ненаемныйаратор — от комунистической партии = я посланец народа всех стран»⁵. Соответственно и свою рукопись Г. Я. Башкирцев передал участникам экспедиции, вероятнее всего, потому, что предполагал, что люди «из города» помогут популяризовать его взгляды и, может быть, опубликовать его труды или устроить ему какую-нибудь «встречу на высшем уровне».

Имеет смысл вкратце описать программу борьбы за мир, изложенную

в рукописях Г. Я. Башкирцева. Согласно этой программе, для достижения мира во всем мире необходимо, прежде всего, созвать в Италии (или Бельгии, или Норвегии, или Швеции) Всемирное собрание в защиту мира и человечества (ВсемиСовЗАМИЧЕ), председательствовать на котором должен Народный Комиссар всемирной безопасности. Звание Народного Комиссара всемирной безопасности Г. Я. Башкирцев был готов принять на себя и даже подготовил проект приказа о своем назначении на эту должность от имени Генерального секретаря ООН Дага Хаммаршёльда⁶, а также разработал детальный план своей работы в должности и размер положенного ему довольствия⁷. Более того, Г. Я. Башкирцев доказывает, что именно он лучше всего подходит для выполнения функции Народного Комиссара, поскольку, во-первых, он очень сильно «пострадал от советской власти» (вероятнее всего, имеется в виду то, что его родители были раскулачены), а во-вторых, является прямым идейным «наследником» первого поколения советских лидеров и комиссаров. Далее автор называет себя «народным защитником» и перечисляет своих идейных предшественников, подчеркивая, что звание Народного Комиссара — это «звание народное завоеванное народом по инициативе Ленина — Рыкова — Троцкого — М. И. Калинина — Зиновьева — Бухарина — Ягоды — Каменева — Орджоникидзе — С. М. Кирова — Дзержинского — Пятакова — Тухачевского — Фрунзе — Блюхера — К. Е. Ворошилова⁸ — Буденного — Котовского — Д. Фурманова — 19 Бакинских комиссаров (имеются в виду, разумеется, 26 бакинских комиссаров. — Б.К., М.К.) и других наших коммандиров и комиссаров».

Центральной фигурой для Башкирцева, впрочем, остается Владимир Ильич Ленин (зачастую в связке с супругой — Надеждой Константиновной Крупской⁹). Вероятно, образ Ленина закрепился в сознании нашего автора еще в детстве, пришедшемся на 1920-е гг. Именно в это время (а особенно после смерти вождя в 1924 г.) постепенно развивался культ Ленина¹⁰, которому вполне соответствует образ, встречающийся у Г. Я. Башкирцева и отражающий народные представления о «вожде мирового пролетариата». «Я не коммунист и не знаменитый ученый — не студент. Я самый простой человек, как Ленин, С. М. Киров», — пишет о себе Башкирцев. Такую трактовку образа Ленина — как «самого простого человека» — исследователи считают характерной именно для «наивно-го» (народного или детского) сознания [3; 8]. Более того, образ «обыкновенного человека» Ильича конструировался советской идеологической пропагандой сознательно, прежде всего с оглядкой

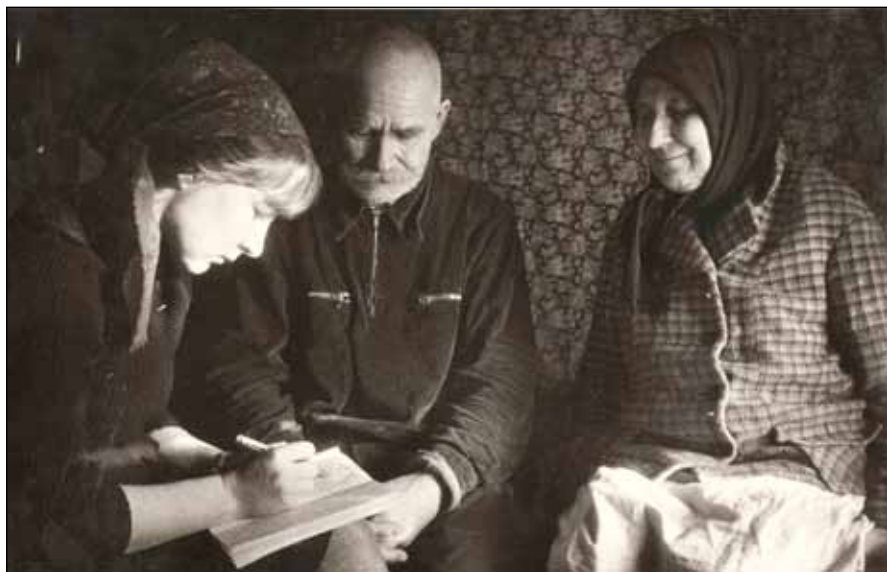


Страница из манифеста Г. Я. Башкирцева

именно на детей [6], малограмотных крестьян и рабочих.

В число своих идейных вдохновителей и предшественников, помимо Ленина, его соратников и видных деятелей культуры 1920–1930-х гг., Башкирцев включает еще и родственников вождя: «Но я — рано или поздно, помру народный

комиссар Мировой безопасности... как умер Ленин-Ульянов Вл. Ильч., Крупская, М. Ильинишна, А. Ильинишна, О. Ильинишна, Тротский, Каменев, Зиновьев, Бухарин, Рыков, М. Горький, А. Горький, Фурманов». В числе прочих здесь перечислены сестры Владимира Ильича: Анна, Мария и Ольга, — при



Студентка беседует с сельскими жителями. 1980-е гг. Фото из архива Словарного кабинета филологического факультета ПГНИУ

том, что революционная и партийная деятельность Анны и Марии была незначительной, а Ольга умерла задолго до революции. И это показательно, поскольку культ родственников великого вождя — действительно неотъемлемая, хотя и не самая важная часть культа Ленина.

Политическую позицию автора нельзя назвать однозначной. В рукописи Г.Я. Башкирцева встречаются рассуждения о «двух зверях — коммунизме и капитализме»; при этом он пишет, например, что коммунизм становится «внесколько раз враждебнее к народу = чем капитализм», когда превращается в «оппортунизм»; работы К. Маркса и Ф. Энгельса он называет политикой «хитроумного философства». Себя Башкирцев считает сторонником «ленинского коммунизма» и одновременно, по-видимому, верующим человеком (не случайно он отмечает, что перед началом ВсемиСОВЗАМИЧЕ «должно происходить бого-служение во всех странах по ихней, собственной вере»). Разочарование в коммунизме наступило у Г.Я. Башкирцева, вероятно всего, во время службы во внутренних войсках: конец 1930-х гг. в Ленинграде — это время так называемого «кировского потока» — масштабных репрессий, последовавших за убийством С.М. Кирова. На случай, если «наше Правительство СССР» все-таки решит «расстрелять» автора данного манифеста, он просит хотя бы «пропустить» его предложения в ООН, Индию, Японию и Америку, чтобы помочь их народам.

В сущности, «Программа мира» и «Речь перед японским народом», написанные Г.Я. Башкирцевым, — это своего рода проект социально-политического и экономического мироустройства, который базируется, с одной стороны, на народных представлениях, а с другой — на коммунистической идеологии. К примеру, государство автор рассматривает как одну большую семью, одно большое хозяйство, каждый член которого должен слушать «старшего хозяина», а общество организовано на основании принципа самоуправления.

В стихотворных и прозаических текстах Г.Я. Башкирцева мы встречаем отражение не только идеологии 1920–1930-х гг., но и хронологически более поздние (относимые к периоду 1960–1970-х гг.) идеи «борьбы за мир» и противостояния гонке вооружения времен холодной войны. Несмотря на то что их автор после возвращения со службы из Ленинграда, скорее всего, весьма редко покидал пределы Кишертского района, он неплохо разбирался в политической ситуации благодаря газетам и радио. Все принятые меры по предотвращению конфликта между СССР и США он отменяет как недостаточно эффективные: «Никакая Ансблея не Лига наций ни-

какое собрание в Совете безопасности, никакие, — буржуазные, договора ни, знаменитые над-писи — не сладкие, обеды, и выпивки <...> Ни какие — всемирные Советы безопасности — разружений — не приостановят эту всемирную войну атома... Никакие переговоры на Высшем Уровне не выведут — сами себя из этого тупика и не выведут все человечество из заблуждения и опасного военного положения. В этом я заверяю все страны. Ни какие араторства, наёмных знатоков в ООН не приостановят всемирную войну — лишь только — одно заугманивание мозгов всем правительствам и в вода в заблуждение весь народ в бессмысленную философию — мирных соглашений коммунизма с капитализмом».

Стихотворения Г.Я. Башкирцева¹¹ наследуют идеологический дискурс «Программы мира». Это «наивная» гражданская лирика, в которой много внимания уделяется фигурам советских вождей и героев: есть стихотворение, посвященное маршалу Жукову, и еще два, посвященных Крупской. Образ Надежды Константиновны в стихах Башкирцева неразрывно связан с женским / материнским началом. Она хранительница очага, верная подруга и жена вождя, защитница всех советских матерей и детей. Как и в случае с Лениным, мы наблюдаем значительное упрощение образа его супруги. В стихотворениях Башкирцева образ Крупской представлен в народно-наивном ключе: она утрачивает функцию педагога-теоретика, ее забота о «советских детях» — простая житейская помощь (правда, осуществляемая в масштабах всей страны): «Трудовой народ освободила, / Крупую манную дала ребёнку, / Надежду к жизни народу создавала / И всем детям давала / Чистую белую пеленку».

Образ Н. К. Крупской нельзя назвать самостоятельным: несмотря на то что стихотворения посвящены лично Крупской, она везде в первую очередь является женой вождя. Зачастую обращение автора к ней перерастает в обращение к обоим супругам: «Защитники вы оба-два, / Вас не забудем никогда». В прозаических текстах Башкирцева наблюдается и обратное явление — образ Ленина оказывается неразрывно связан с образом Крупской: «Я люблю трудовой народ всех стран как любил его В.И. Ленин-Крупская. Я имею жалость ко всему народу и ко всем детям — какую имел жалость Ленин-Крупская¹²». Автор стихов приносит своего рода «клятву в верности» заветам первых советских вождей: лирический герой, продолжатель дела Ленина и Крупской, говорит о трудностях, которые встают у него на пути и которые он стойко преодолевает.

Образ Маршала Советского Союза Георгия Константиновича Жукова в каком-то смысле противоположен об-

разу сочувствующей «всем детям» жены вождя. Маршал в посвященном ему стихотворении описывается как «отец солдат», который жалеет каждого бойца, но должен преодолевать в себе эту жалость, чтобы спасти страну: «Трудно было ведь тебе / Георгий дорогой. <...> / Трудно даже мне описать, / Как люди помирили за людей. / И очень было трудно приказы издавать, / Не жалея жизни, выполнять — уничтожать врага / И наступать скорей».

Стихотворные и прозаические тексты Г.Я. Башкирцева насыщены яркими образами-символами, некоторые из которых явно тяготеют к устойчивым мифологемам. Так, образ врага появляется в его произведениях в нескольких разных вариантах — это «пираты» (т.е. те, кто ведет человечество к уничтожению, руководствуясь только личными целями) или «крокодилы» (образ врагов-«крокодилов» возникает в тексте обращения к делегатам Всемирного собрания, а также в стихотворении, посвященном маршалу Жукову, и должен подчеркивать «звериную» сущность врага). Многие символы, появляющиеся в текстах Башкирцева, так или иначе связаны с традиционной крестьянской культурой: это Мать с семьей детьми, белые голуби («предвестники Мира»), белый конь (автор трактует этот образ как «справедливый законопроект Всемирного собрания» и одновременно как символическое обозначение крестьянского труда), золотая Заря (грядущий «золотой век»).

Гражданская лирика и рукописные манифесты Г.Я. Башкирцева — особый тип текстов, которые демонстрируют оригинальное преломление советского идеологического дискурса в народном сознании. В данном конкретном случае результат творческого процесса оказывается особо интересен для исследователя еще и потому, что автор не был скован ни внешней, ни внутренней цензурой и мог выражать свои идеи самым непосредственным образом.

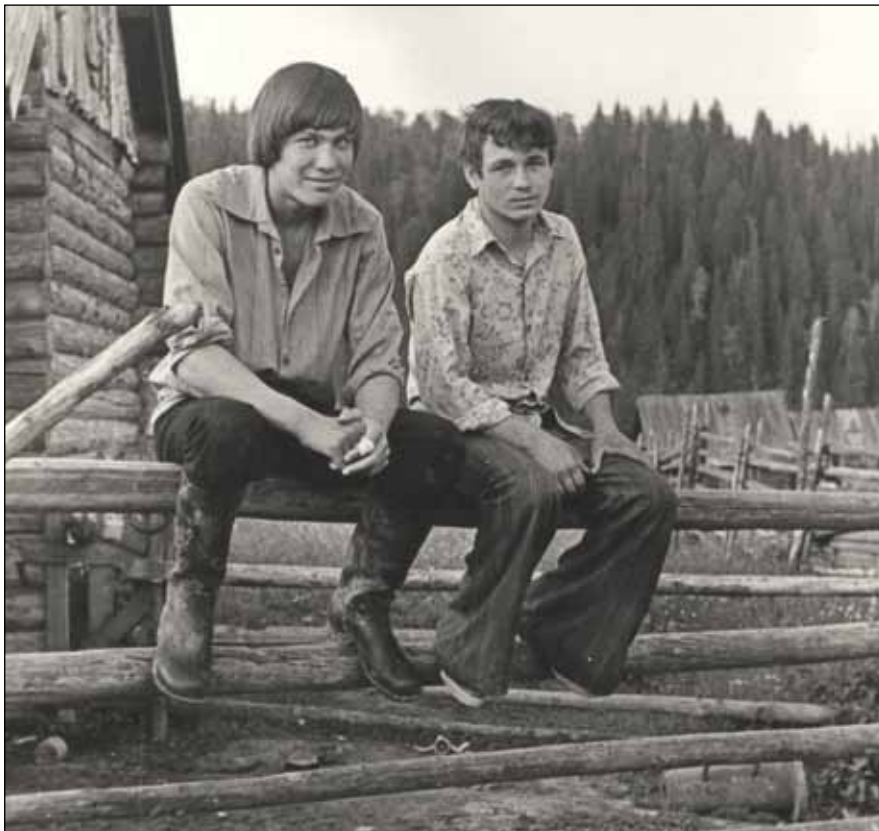
СТИХОТВОРЕНИЯ ИЗ РУКОПИСИ Г.Я. БАШКИРЦЕВА

За народ, за правду я страдаю
Что мне будет впереди —
Об этом я и сам не знаю.
Но только лишь бы без нужды,
Без вражды и без войны.
Народу жизни я желаю.

Судите за то, что пишу!
Стреляйте за то, что страдаю!
Я счастья и мира народу хочу
Проклятья врагам посылаю.

За что презирают меня,
Об этом я и сам не знаю.
За то, что писателем
Я — мир и счастье людям завещаю.

Г.Я. Башкирцев.



Сельская молодежь на досуге. 1970-е гг. Фото из архива Словарного кабинета филологического факультета ПГНИУ

Стихотворение, сложенное в честь Маршала Сов. Союза Георгия Константиновича Жукова

Честь и слава вам, герой
Сердечно вас желал бы увидеть.
Цветет тот край родной
За который вы ходили воевать.
В честь вашего героизма на фронте
Я сложил стихотворение,
Когда коварный враг всех стран
Ты вел бесстрашно наступление.
Где ты учился Армию вести
Под страхом смерти и огня?
И все тебе пришлось перенести.
Каждый русский человек
С честью вспоминает тебя.
Ты армию любил и вдохновлял
В планах сражений задумывался глубоко.
Ты день и ночь с армией не спал,
Когда звериный враг наступал жестоко
И в нашу великую страну
Вклинился далеко.
Трудно было ведь тебе
Георгий дорогой.
Быть гениальным командующим в войне
Когда начался неравный смертельный бой.
Трудно даже мне описать,
Как люди помирили за людей.
И очень было трудно приказы издавать,
Не жалея жизни, выполнять —
уничтожать врага
И наступать скорей.
Под твоим командованием в боях
Шли армии бойцов и командиров.
Не было страсти в русских боях
От страшного рычания
Ползучих крокодилов.

Крокодилы ползут и грызут
Наш народ безвинный
Но враги все равно пропадут
И получают орден могильный.
Ползут воюющие «тигры» по русской
землице
Стремившиеся розмять весь русский
народ
Был издан приказ из родной столицы
Уничтожить все «тигры», и наступать,
и освободить народ.
«Тигры» воют, рычат и горят.
Приказ, изданный, Жуков, тобою.
Бойцы ведь с тобою, как с отцом говорят,
Что готовы к любому с тиграми бою.
Вот черные вороны стаи летят,
Страсть и панику всем создают.
Враги меж собою тайком говорят:
Советские армии от страха умрут.
(конца нет)¹³

Г.Я. Башкирцев.

«Заря»

Истомилась душа, изболела,
И наполнилось сердце тоской.
Жизнь в страданиях в селе надоела,
Все усталые ищут покой.

Загорись же, Заря золотая,
И усталых людей озари.
Отдохнет в них душа пусть больная,
Ты их светом любви одари.

Под твоим пусть румянцем восхода
Скинет с сердца тоску и печаль
Отдохнет пусть душа у народа
И невзгоды все скроются вдаль.

Выходи же, скорей, золотая,
Беспросветную мглу уничтожь
И пусть в сердце молитва святая
Сгонит нечистую, скверную ложь.

Выходи же скорей, золотая,
Счастливой жизнью всех одари.
Люди, сил и души не жалея
Для прекрасной христовой зари.

Башкирцев Г.Я.

Стихотворение, сложенное в честь нашей хорошей и милой защитницы всего человечества, верной жены и супруги нашего Великого Вождя В. И. Ульянова-Ленина Н. К. Крупской

Родилась ты и все жила,
Стремилась освободить народы.
От мучительного зла,
От роскошной вражеской породы.

Вместе с мужем шла
Одной заваленной тропой.
И всех людей вела
К справедливой жизни за собой.

Расчищала путь словами
И с любовью, страдающих в труде
Ты шла в стране вместе с нами
И сражалась с врагами
Преодолевая трудности везде.

Была самый наилучший Народный
Комиссар социального обеспечения
Всего русского трудового народа.

Н. К. Крупская

Жена того, кто защищал народ,
Он был суров ко врагам.
И много-много создавал свобод
Дорогим крестьянским мужикам.

Трудовой народ освободила,
Крупку манную дала ребенку,
Надежду к жизни народу создавала
И всем детям давала
Чистую белую пеленку.

А женщинам, которые в труде
Освобождение издавала ты
В своем декрете
И достойной защитницей была

В стране с мужем со своим
Дорогим жила
В сердечном ты совете.

Советовали вы совместно,
Как справедливую жизнь
Создать народу.
Даже в мире было всем известно
Про вашу милую свободу.

Той свободы не встречали никогда.
Уж не воротишь уже вас из гроба.
Без вас придется страдать, молчать.
К трудовым людям любимые были.
Защитники вы оба-два.
Вас не забудем никогда.

Разлучилась ты с мужем со своим
И преданной осталась женой-вдовой.
Мы все вам чувства отдадим
В том, что ты была любима в нам.
А он для всех был дорогой.

Прощай, надежда и любви!
Едины чувства к Ленину навеки.
По земле разольётся человеческая кровь.
Без Ленина, поверьте — безумны
человеки.

Н. К. Крупская своих детей не имела,
Об чужих заботилась сердечно.
Женщине с ребенком на руках
Всё создать она велела.
Женщины тяжелого труда,
Помните Надежду Крупскую сердечно.

Надежды к жизни больше уж не будет.
Она ушла от нас навеки.
Но трудовой народ ее ведь не забудет.
Поверьте, хитры, безумны человеки.

Иду по вашей правильной пути,
Хотя и очень трудно мне.
Без вас нам больше счастья не найти
На всей измученной, истерзанной земле.

Жизнь тому, кто хитростью живет.
Кто правду вашу ненавидит.
А кто трудится — тот безответным
и умрёт,

Лишь потому что он никого,
Никогда не поработает и не губит.

На вашем пути пока стою,
От вражних бурь уже шатаюсь.
Но я, как вы, народ люблю,
Хотя уже я всего лишаюсь.

Примечания

¹ Полевой дневник вели студентки И. Новикова и О. Гордеева; запись датирована 11.07.1984 г.

² К сожалению, из-за недостатка времени в полевом дневнике была скопирована только небольшая часть рукописей Г. Я. Башкирцева (их общий объем составлял примерно 440 страниц).

³ Косвенным подтверждением гипотезы о «передаче ребенка» является тот факт, что Г. Я. Башкирцев в ряде случаев подписывался другой фамилией, именем и отчеством (типа «Щербаков Петр Кузьмич»). К сожалению, в дневник практики эти записи не были скопированы.

⁴ Известно, что традиционной культуре присущи механизмы, позволяющие интегрировать персональный опыт различного рода пограничных состояний (шаманская болезнь, юродство, кликушество и т.п.), при этом его носители наделяются особым статусом (в более широком контексте о культурных практиках, направленных на вербализацию и семиотизацию различных болезненных состояний, см.: [7]). Возможно, подобные механизмы сработали и в случае с Г. Я. Башкирцевым. Созданные им тексты, конечно, в глазах односельчан не имели сакрального характера, но одно-

значно признавались ими как значимые. Проект «Программа мира» имел понятную российским крестьянам («колхозникам») социально-утопическую направленность; помимо этого, следует особо подчеркнуть, что он был изложен письменно, а стиль этого «наивного» трактата во многом воспроизводил идеологические выражения и клише, типичные для советской прессы, публичных выступлений и наглядной агитации того времени. Всё это должно было внушать односельчанам уважение и к сочинению, и к его создателю.

⁵ Здесь и далее тексты Г. Я. Башкирцева приводятся с сохранением графических выделений, орфографии и пунктуации автора.

⁶ Этот факт позволяет косвенно определить примерное время создания трудов Г. Я. Башкирцева: Д. Хаммаршёльд был Генеральным секретарем ООН с 1953 по 1961 г.

⁷ Максимальная детализация предполагаемых событий является одной из характерных особенностей «наивной» народной утопии.

⁸ К. Ворошилов — достаточно популярный персонаж пермского фольклора в Чердынском районе. В 1960–1970-е гг. фольклорные экспедиции неоднократно фиксировали тексты, описывавшие отдельные эпизоды (мытье в бане; охота; поездки «по бабам») пребывания К. Е. Ворошилова в ссылке в Чердынском уезде.

⁹ Н. К. Крупская — также довольно популярный персонаж пермского фольклора. В 1919 г. она совершила поездку по Каме в качестве представителя Народного комиссариата просвещения на агитпароходе «Красная звезда», останавливаясь во многих населенных пунктах Прикамья, во время которого пропагандировались новые советские обряды: «комсомольское Рождество», «комсомольская Пасха» и др., являвшиеся по своей сущности кощунственными: во время церковных праздников молодежь всячески мешала молящимся и исполняла на мотивы церковных песнопений тексты явно нерелигиозного содержания (типа «Эх, полным-полна коробушка...»). Воспоминания об этих обрядах несколько раз фиксировались во время фольклорных экспедиций Пермского университета 1970–1980-х гг. Как отмечала Н. К. Крупская, задачей «Красной звезды» было «ехать по следам белых, вести агитацию, (...) закреплять всюду Советскую власть».

¹⁰ По-видимому, одним из его проявлений можно считать специфическую детскую игру в «похороны Ленина», зафиксированную в 1924–1925 гг. и уже попадавшую в поле зрения фольклористов, этнографов и антропологов, см. [1. С. 196–197, 329; 2. С. 50; 6]. Во время фольклорных экспедиций в разных регионах Пермской области (Пермского края) неоднократно было зафиксировано бытование песни, начинавшейся словами: «Собирайся весь народ / Делать Ленину гробок, / Чтоб Ильич спокойно спал, / Чтобы горюшка не знал...» Большую роль в становлении культа Ленина играла и пресса, в том чис-

ле региональная: так, в 1924 г. пермская газета «Звезда» предлагала начинающим писателям конкретные темы, среди которых была «Смерть Ильича» («сильная тема, дающая возможность рабочему художественно нарисовать картину потери вождя») [4. С. 296–297].

¹¹ С точки зрения поэтической формы стихотворения Г. Я. Башкирцева написаны в *досиллабической* системе стихосложения, характерной для народного творчества.

¹² Сближение в единое фольклорное пространство образов Ленина и Крупской характерно для наивных народных представлений. Так, в 1970-е гг. в деревнях Пермского края можно было всерьез услышать, что к 100-летию со дня рождения В. И. Ленина (отмечавшемуся в 1970 г.) советское правительство подготовило указ о переименовании рублей в «ленины» (или «лены»), а копеек — в «крупские», однако «зловредные американцы», как всегда, не дали этого сделать, поскольку категорически отказались обменивать свои доллары на «ленинов».

¹³ Приписано автором.

Литература

1. Богданов К. А. Vox populi: фольклорные жанры советской культуры. М., 2009.
2. Горбушина Е. Как в Вятке дети «хоронили Ленина» (архивные материалы 1925 г.) // Антропология. Фольклористика. Социологи́стика: Сб. тезисов по итогам конф. студентов и аспирантов. СПб., 2014. С. 38–40.
3. Леонтьева С. Г., Лурье М. Л., Сенькина А. А. Два великих дедушки // От... и до... Юбилейный альманах в честь Е. В. Душечкиной и А. Ф. Белоусова / Сост. С. Г. Леонтьева, К. А. Маслинский. СПб., 2006. С. 9–35.
4. Масальцева Т. Н. Литературные публикации пермских газет в 1920-е гг. // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы III Всерос. науч. конф. Пермь, 2015. С. 294–299.
5. Маслинская (Леонтьева) С. Г. «Пионерски жил, по-пионерски похоронен»: материалы к истории гражданских похорон 1920-х гг. // ЖС. 2012. № 3. С. 49–52.
6. Прокофьева С., Которович Д., Торговец Д. Дети дошкольники о Ленине / Под ред. Р. Орловой. СПб., 2007. [Репринт изд. 1924 г.].
7. Русская литература и медицина: тело, предписание, социальная практика / Под ред. К. Богданова, Ю. Мурашова, Р. Николози. М., 2006.
8. Шалаева Н. В. Механизм формирования образа власти в советской культуре 1920-х годов (к вопросу о культе В. Ленина) // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2006. № 9. С. 196–200.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14-14-59009а(р) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

Светлана Юрьевна Королёва,

канд. филол. наук

Ксения Валерьевна Виноградова,

студентка

Наталья Михайловна Теплова,

зам. начальника пресс-службы

Пермский гос. нац. исследовательский ун-т

СОВРЕМЕННЫЙ СЕЛЬСКИЙ БИОГРАФИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ: Очерк Галины Анфёровой «Бабушка»

Бытовая документалистика Пермского края, отражающая сельский уклад второй половины XX в. и тип мировоззрения, который — при всех оговорках — принято называть традиционным, в научных изданиях представлена небольшим количеством публикаций. В числе наиболее значимых назовем издание дневников (1981–1985 гг.) жительницы с. Камгорт М. П. Сусловой, осуществленное диалектологом И. И. Русиновой [2] (см. также статьи на этом материале: [1; 6]). Другой безусловно интересный проект — публикация исследователями традиционной культуры И. А. Подюковым, Г. Н. Чагиным и С. С. Шляховой писем жительницы старообрядческой д. Усть-Уролка А. Ф. Сторожевой, написанных в конце 1980-х — начале 1990-х гг. и адресованных детям и внукам [5]. Обе группы текстов — и письма, и дневники — происходят из Чердынского района Пермского края.

Наши полевые исследования показывают, что в современной городской и сельской среде широко представлены и другие виды документальных текстов: это записи воспоминаний о собственном прошлом и/или жизни старших родственников, различные по объему и назначению. Нередко они создаются людьми, покинувшими место рождения, переехавшими в другой регион, переживающими из-за исчезновения своей деревни. Внешним стимулом к написанию «прозы о прошлом» (принимающей форму мемуаров, автобиографий, биографических очерков и т. п.) может стать посещение родных мест, смерть близкого родственника или даже конкурс на лучшее сочинение о малой родине, объявленный местной библиотекой. Однако есть, по-видимому, и внутренние причины, побуждающие к творчеству людей, в обычной своей жизни далеких от литературных занятий. Во всех перечисленных случаях авторы оказываются в типологически тождественных ситуациях, которые выразительно охарактеризовала Н. Н. Козлова: они «покинули традиционное общество» и «перестали быть крестьянами», но опыт причастности к крестьянской

культуре (полученный обычно в детстве и юности) «занозой сидит в их подсознании», становясь постоянным предметом размышлений, «точкой отсчета» [3. С. 113–114].

Не случайно поэтому так часты в современных мемуарах изображения старших родственников — на самом деле тоже уже переживавших «вхождение в модерн», но для представителей более молодого поколения определенно воплощающих «настоящую» деревенскую культуру, национальный характер, крестьянскую судьбу, народную мудрость. Создавая письменный биографический нарратив, автор вынужденно занимает особую позицию: он «не втянут в настоящее», в отличие от авторов тех же дневников, и даже более — он не может выступать, подобно авторам мемуаров и автобиографий, как полноправный современник отображаемой эпохи [4. С. 19]. Его задача — рассказать о чужой жизни и тем самым хотя бы частично реконструировать прошлое, свидетелем которого он не был.

Произведение с лаконичным названием «Бабушка», предлагаемое

читателям, по своим жанровым особенностям тяготеет к биографическому очерку. Его автор — Галина Николаевна Анфёрова — родилась в 1964 г. в д. Парфёнова Кудымкарского района Пермского края. Проживает в с. Полва того же района (в 6 км от своей малой родины, с 2000-х гг. полностью опустевшей). Имеет среднее режиссерское образование, работает в местном Доме культуры, в свободное время собирает информацию об истории семьи. Читателями ее произведений выступают в основном родственники¹. Один из соавторов этого материала, Н. М. Теплова, познакомилась с Галиной Николаевной и узнала о ее литературных опытах в 2014 г., когда приехала в Полву, чтобы оттуда добраться до д. Парфёновой — родины своей бабушки².

Г. Н. Анфёрова — представитель нового поколения сельчан. Ее манеру отличает повышенная рефлексивность, потребность задавать «неудобные вопросы» о реалиях ушедшей эпохи (1930–1950-х гг.), в письменных воспоминаниях более старшего поколения предстающих, скорее, как данность. Повествование колеблется между восхищением «теми» крестьянами и осознанием своей нетождественности им («Как они могли так жить, — не перестаю удивляться, — откуда силы брали?!»). Примечательно и то, что автор не ограничивается устными сведениями, а включает в текст различные документы, в том числе специально найденные ею в архивах (в полной версии очерка приводятся записи из похозяйственных книг Полвинского сельсовета, документов Коми-Пермяцкого окружного военкомата, справка о размерах пенсии, на-



Галина Николаевна Анфёрова у заброшенного дома в д. Парфёновой, принадлежавшего ее семье. 2014 г. Фото Н. М. Тепловой

числяемой колхозникам в 1969–1978 гг., данные за 1908–1909 гг. о церковно-приходской школе, где училась бабушка, и др.). С лингвистической точностью воспроизводит она деревенский говор, ныне почти исчезнувший.

Исследователям-полевикам знакома ситуация, когда эпизоды жизни, эмоционально описываемые пожилыми сельчанами в устной беседе, на письме излагаются ими сухо и лаконично или даже совсем не попадают в текст. Можно только догадываться, о чем бы захотела рассказать Евдокия Никифоровна, пиши она историю своей жизни «саморучно». Но ее внучка старается вспомнить всё, что слышала от бабушки, поэтому в очерк попадают подробности венчания и рождения одного из сыновей, правила поведения в патриархальной семье, а главное — чувства, которые испытывала героиня в этих ситуациях (то, что в крестьянских мемуарах старшего поколения редуцируется, пожалуй, в первую очередь). Ценны и воспоминания автора о своих детских реакциях на общение с бабушкой, ее образ жизни, проявления религиозности, — во всем этом явственно отражается духовный склад тех жителей деревни, чье детство пришлось уже на 1970-е гг.

Мы выражаем Галине Николаевне Анфёровой глубокую признательность за возможность опубликовать ее воспоминания и воспользоваться фотографиями из семейного архива³.

Г. Н. Анфёрова

БАБУШКА

Моя бабушка (по отцу), Анферова Евдокия Никифоровна, родилась 14 марта 1902 года в этой красивой, крестьянской деревне [Парфёнова].

Родилась на Евдокию плющиху, поэтому и называли ее в честь этой святой.

Родилась в семье крестьянина-единоличника Анферова Никифора Гурьяновича и Прасковьи Григорьевны.

В этой семье до рождения Евдокии росла уже дочь Василиса (1899 год рождения, в последствии вышла замуж в д. Карпино).

И в 1906 году родился сын, брат бабушки — Дмитрий (без вести пропал на фронте в ВОВ).

Но это было все позже, а пока семья была среднего достатка. Жили не бедно, но и не богато. Усадьба была не маленькой: дом, конюшни, амбары, клить⁴ — все это за большими воротами.

Умели тогда в деревне не только работать, но и в праздники умели отдыхать. Святки, Масленица, Пасха — праздники, которые любили в деревне, отмечали шумно и весело.

А еще обязательный летний праздник — Сергеев день (18 июля). Этот Святой почитался деревней, как Ангел — хранитель. Этот праздник сохранился в деревне до моего детства. Мы — дети, хоть и росли уже

атеистами, не верившими в Бога, но праздник этот ждали⁵.

На краю деревни, при выезде в Агафоновскую сторону, стоял дом крестьянина-единоличника Анферова Василия Федоровича (1885 г.р.).

Хозяйство считалось одним из богатых на деревне.

Кроме сына Владимира, 1907 г.р., у Василия Федоровича и его жены Лепестиньи Корниловны, 1882 г.р. были две дочери: Ксения (г.р. неизвестен) и Анна — 1925 г.р., родилась уже при бабушке.

Чтоб вести такое большое хозяйство, надумал отец женить своего сына в 17 лет, т.к. в доме нужна была помощница.

Жену своему сыну он приглядел по соседству — трудолюбивую девушку Евдокию, что жила через дом. А то, что Евдокия была старше Владимира на 5 лет и даже выше его ростом, его ничуть не смутило.

Бабушке было в это время 22 года, а ее мужу 17 лет.

«Стерпится — слюбится», благословив, сказала ей мать, понимая, что ой, как не сладко будет дочери в замужестве при таком свекоре.

Бабушка вспоминала: «что у них уже были “робята”, а муж ее частенько лазил по черемухам с ватагой мальчишек и во всю посвистывал. Свистеть он любил всегда, выделывал такие коленца».

При венчании бабушка очень смущалась, что была выше ростом своего жениха, и когда над ними держали венчальные венцы она чуть присела и так простояла все венчание — не дыша — вспоминала бабушка.

Началась семейная жизнь.

Попала бабушка в строгую семью, где один взгляд сердитого свекра решал все. Это был немногословный и строгий нравом человек.

За обеденным столом никто не смел ложку в руки взять, пока он нарезал хлеб и первым не начинал обед.

Спокойная, тихая нравом Евдокия вела себя неприметно. Выполняла всю домашнюю работу, лишний раз не показывалась свекру на глаза.

К сердцу мужа бабушка сумела найти дорожку. «Между собой ладили — только вот в доме хозяином конечно был не он, а свекор. Ну да не только мы, все так жили», без обиды, говорила она.

Держали овец, и не один десяток. Шерсть с них надо было настричь, стеречь, спрясть и на всю семью навязать теплых носков и испоток (варежек).

А еще из овечьей шерсти делали пимы и валенки.

Для этого в зимнее время ходил по деревне пимокат⁶. Кому катал валенки, у того хозяина и проживал эти дни. С ним договаривалась вся деревня — устраивалась очередь.

Зимой всю скотину каждый день выгоняли на речку «на водопой». Это делали в деревне все хозяйства. И чтобы не перепутать скот, на сходе деревни устанавливали каждому хозяину определенное время.



Интерьер в старом доме М. Г. Анфёровой, которая покинула деревню Парфёнову одной из последних. 2014 г. Фото Н. М. Тепловой

Свиней на лето всей деревней угоняли «за мостик», в лес, где они и жили самостоятельно все лето. Для этого участок леса огораживали непроходимым валежником — наваленная ель в ряд, вдоль опушки леса. Потом, когда она высохнет и опадут зеленые иголки, получалась непроходимая, колючая изгородь. И свиньи не могли пройти через нее.

Я из детства помню остатки этих колючих зарослей, когда ходили в этот лес за малиной.

А осенью хрюши возвращались домой уже с «выводком», т.е. с приплодом. И не бывало случая, чтобы свиньи терялись. А для того чтобы их не перепутать, каждый хозяин выжигал метку (клеймо).

Так за домашними делами и заботами протекала жизнь в семье.

У бабушки родились дети.

Старшенькой дочка — Катенька, 1925 г.р. Затем два сына — Петр, 1927 г.р. и Василий, 1929 г.р.

Часто бабушка вспоминала, как рожала третьего своего ребенка — Васю.

Стояла сенокосная пора. В это день надо было идти на дальний покос.

Она ходила последние дни беременности, «была на сносях».

С утра она чувствовала себя «неважно», т.е. плохо, но ни кому ничего не сказала.

Мужики ушли раньше на покос, а бабушка со свекровью Лепестиньей Корниловной, управились с домашними делами и пошли «следом».

Думала «все обойдется».

Уже прошли половину пути лесом, когда сильные схватки «свалили ее с ног». Свекровь только «тогда все поняла». Незная как быть, ведь хозяин, если они обе не придут на покос, будет взбешен, она отправила ее

одну назад домой, а сама пошла дальше. «Сама идти со мной не посмела».

А бабушка, кое-как, «из последних сил» добралась до дому, боясь, как бы не родить в лесу — «звери меня бы съели там, сырую».

Переступив порог — «тут и пала». Старшую дочь Катю отправила за соседкой бабкой — «повитухой». Когда та прибежала, ребенок уже родился и «во всю орал», рядом плакали дети...

«А я встать боялась. Мне всегда наказывали, сразу после родов не вставать и не наклоняться к ребенку, иначе можно умереть. Недавно был случай в деревне. Лежала и успокаивала Катю, что девочка-подружка-Иринка ей тожно будет. А она мне в ответ ишо громче заревела, да и говорит: “Дак у Иринки-то мдушки-и-и”. Тут я поняла, что опять парня принесла».

Вспоминая этот тяжелый случай, она всякий раз с обидой вспоминала свекра: «Вот уж был человек!»

Его младшая дочь Анна родилась (по документам) в один год с внучкой Катей, (1925 г.р.). Анне, как дочери, разрешалось многое из того, что не разрешалось внукам. «Она, как хотела ездила на нем», а внуки боялись одного его взгляда. «По головке не глаживал», вспоминала бабушка.

Один случай она тоже часто нам рассказывала.

Вся семья собралась за обеденным столом. Анна, как всегда, «ерзала» на коленях у отца (свекра), мешала ему нарезать хлеба. А все ждут его, когда он нарежет хлеба, и первым начнет есть. Тут маленькая Катя не удержалась и в общую «чашку» ложки полезла первая. И тут же получила от деда крепкую «затрещину» — ложкой в лоб! «Катка заревела, Петька за ней. Я сию с ребенком-младенцем на руках, слово боюсь молвить. Свекровка соскочила, убежала за печку». Когда в детстве мы, ее внуки, баловали и не слушались, она нам всегда говорила: «Дедушки-то на вас нету. Моего свекра. У него б сейчас все смирно сидели».

К 1927 г. дошли правительственные реформы и до Парфеново.

Началась коллективизация.

Свекор никак не мог примириться с тем, что надо уводить со двора скот, отдавать имущество нажитое годами своим трудом.

Уже позорное прозвище — «кулаки», носила вся семья, а Василий Федорович, все не решался на вступление в колхоз. Ходил мрачный и злой. «Страшно было подойти к нему», вспоминала бабушка.

И только в 1930 году, после долгих раздумий и бессонных ночей, Василий Федорович решился. Дальше откладывать вступление в колхоз было опасно.

Отдали в колхоз «десятины» — собственную землю, которую годами обрабатывали сами и которая их кормила.

Увели со слезами на глазах туда же дойную корову и лошадь с упряжью. Стала семья Анферовых полноправными членами колхоза «Красный партизан». По утрам теперь стали ходить, как и все колхозники,

в правление колхоза на «разнарядку», т.е. за назначением на колхозную, общую работу.

Анферова Владимира Васильевича, бабушкиного мужа, «осудили в 1936 г. народным судом по ст. 116ж-119 указанным сроком на 5 годов. Наказание отбыл в Амурлаге. Прибыл 7го июня 1939 года», — гласит запись в похозяйственной книге д. Парфеново Полвинского сельсовета.

Бабушка осталась с четырьмя малыми детьми на руках. Старшей Кате — 11 лет, Пете — 9, Васе — 7 лет, Коле — 4 года.

Как она выдержала такую страшную беду, известно только ей одной.

Вскоре арестовали и свекра — Василия Федоровича.

Увели темной ночью из деревни 9 мужи-

|| Наши полевые исследования показывают, что в современной городской и сельской среде широко представлены записи воспоминаний о собственном прошлом и/или жизни старших родственников.

ков. Самых деловых, самых хозяйственных, «могучих». Одному из них было всего 17 лет, «совсем молоденького забрали», вспоминала бабушка.

Домой никто не вернулся.

Очевидец следующей такой «партии», которому удалось вернуться, рассказал в деревне, что видал их в Перми, в тюрьме.

Но, говорил, «домой их не ждите, их всех ночью вывезли и расстреляли».

Бабушка, хоть и держала обиды на сердитого свекра, но часто вспоминала и жалела его. «Даже могилки нету у человека. Закопали в общей яме. А где? Неизвестно». За что пострадал этот трудолюбивый крестьянин?

Было этому крестьянину, моему прадеду, всего 53 года от роду. В похозяйственной книге за 1938 год, есть запись: «Анферов Василий Федорович, глава хозяйства, 1885 года рождения, неграмотный, хлебороб, в колонии». Царство небесное рабу Божию Василию. И вечная ему память.

Все хозяйство теперь легло на бабушкины плечи.

Хозяйство теперь было «разоренное», но была коровка во дворе, был огород и четверо ребятишек.

А еще она очень ждала своего мужа, она просто знала и верила, что он вернется домой. И однажды он прислал письмо, что скоро «будет».

Вернулся он 7 июня 1939 года к «разоренному» хозяйству, «не застав в живых» дома ни отца, ни матери. «3 года провел в колонии, а за что?, сами мы тогда не понимали» — часто сокрушалась бабушка. Но тогда она была «рада-радешенька», что муж вернулся домой живой, что «наказание снизили, ведь судом давали 5 лет». Теперь были надежды, что все беды от семьи уйдут и жизнь наладится.

Владимира Васильевича после возвращения из лагеря «поставили» в колхозе счетоводом. Бабушка работала рядовой колхозницей. Но что интересно, разоренную семью в деревне продолжали звать «кулаками».

«А какие мы были кулаки?» — сокрушалась бабушка вспоминая...

В начале 1941 года бабушка родила пятого ребенка — дочь Дину.

Тут же «следом» грянула Великая Отечественная Война.

С первых же дней войны в деревне стали ждать весточек с фронта.

Письма-треугольники приходили, но редко. Потом в деревню пошли письма-конверты. В них, чаще всего, лежали официальные извещения, так называемые «похоронки». Таких писем стали бояться.

Даже почтальоны боялись таких конвертов. Бабий вой стоял по деревне почти после каждого обхода почтальоном.

Необошел такой конверт и бабушку. В 1942 г. она получила это письмо с извести-

ем, что ее муж Анферов Владимир Васильевич, рядовой стрелкового полка числится, как без вести пропавший. (К сожалению письмо не сохранилось). Письмо это было из-под Москвы, вспоминала бабушка. Ее поразило слово «пропавший», прописанное в письме. «Что он, скотина какая», помню, сокрушалась она.

Муж бабушки ушел на войну в первые же дни войны. Прощаясь, «уж в дверях, он повернулся и сказал, что своей кровью смоем со своей семьи это позорное прозвище — “кулаки”», часто вспоминала бабушка.

Царство небесное, этим «славным мужикам», сложившим головы на поле брани за свое Отечество.

Осталась Евдокия, бабушка моя, вдовой в 40 лет. «с четырьмя ребятишками на руках». Младшенькая Дина, пятый ребенок, умерла 30 июня 1941 года, перед самым уходом на войну отца.

Часто вспоминала бабушка один случай. Как-то [старшая дочь] Катя приехала домой «с учебы» [из Кудымкара]. А перед отъездом назад выстирала свое единственное платье, повесив его «в ограде сохнуть». И там его «испортила корова, изжевав весь подол».

«Все. Ехать было не в чем. Катка ударила в рев. Я побежала по деревне, выпросила у соседки старое платье, с него Катя перешила себе кой-какую юбку и в этой ней опять же поехала на учебу. И наревелись мы тогда с ней обе». «А в узелок-от я ей давала один табанек да пять картошек. Как она с голоду там не умерла?»

Бабушка долго ждала своего мужа домой. Надеюсь, что «похоронку» прислали по ошибке. «Мало ли че не бывает “в етакое мясорубке”». Ну лежал израненный в госпитале может, а его и списали». Слух доходил, что и после «похоронок мужики домой возвращались». Но сколько не ждала Евдокия домой своего мужа, не вернулся Владимир в родную деревню, к своей семье.

Потом, вспоминала она, пришел с фронта сосед и все «бабы бегали к нему», с надеждой спрашивали про своих, «не видал ли нашего?». Ходила и бабушка к нему, но он «обсказал обстановку, сказал, что домой не ждите, за Москву были такие бои, что кровь людская в сапоги заливалась, не каждому суждено выжить в таких боях».

Война оставила тяжелый след в душах людей того времени. И всю свою жизнь они не забывали своих погибших родных, часто вспоминали их, жалели их, молились за них, и даже разговаривали с ними. Помню, делала это и моя бабушка.

Сама бабушка Анферова Евдокия Никифоровна умерла в преклонном возрасте 14 февраля 1984 года. Прожив 82 года.

Бабушка моя была грамотной. В похозейственных книгах Полвинского сельского совета в графе «грамотность» у нее везде стоит — 2 класса [церковно-приходской школы].

Она всегда сама писала письма дочери Катерине, отправляла поздравительные открытки, и я помню, писала она не плохо. Читала она книги и газеты.

Была она православной, и верила в Бога, что нам тогдашним детям-атеистам не нравилось. «Безбожники» — ругала она нас.

«Пока могла», она ездила в церковь в с. Егву. Очень жалела, что закрыли ближние церкви (в Полве, в Сэрино, на «Маленькой Меленке»). Всегда, помню, соблюдала посты, и как могла «собирала» праздничный стол на православные праздники: Рождество, Масленицу, Пасху. А мы, дети-«безбожники» тогда особо и не вникали, что это за праздники, но вкусно поесть к ней «бегали». Обязательно бабушка поминала своих умерших близких и молилась за них.

На столе у нее всегда лежали толстые «церковные» книги. Некоторые были на церковно-славянском языке! Нам, внукам, она запрещала их трогать, боялась, что они «рассыплются». Действительно, они были очень старые и потрепанные.

Но иногда, помню, откроешь книгу, а там такой слог!, что ничего не понимаешь. И я всегда удивлялась: «как ты, бабушка, это понимаешь?»

Иногда ей хотелось нам почитать вслух свои толстые книги. Но мне почему-то было страшно слушать, я затыкала уши и говорила, что слушать не буду. Она не обижалась, только «охала» и говорила, «безбожники, что опосля делать-то будите?» Но в этом плохом поведении мы были не виноваты, как она сама же и говорила, нас тогда воспитывали в духе атеизма. Жалею теперь, через много лет, что так вела себя, «да топеря, паре, ни чо уж не поделать».

В 1970-ые годы, а это мое детство, бабушка жила летом у себя, в своем маленьком домике, а «зиму пережидала у сыновей». Но только отступали морозы, как бабушка начинала тут же откапывать тропинку к своему дому. Домик этот она «откупила» в 1963 году, у своей снохи Пелагеи Устиновны, когда та с семьей своего сына переехала в Полву.

«Из клити состроенной», говорила бабушка про свой дом. Он был маленький,

4 на 4 метра наверно. В октябре 1964 в доме «сбили» из белой глины русскую печь, которая заняла третью часть избы.

Печь стояла справа, «подле» нее лавка. Дальше за печкой и лавкой небольшая кухня — «насередь».

А слева от печи стояла бабушкина кровать, дальше: в ряд табуретка и «короб», (по-современному — комод). И стол. От стола, вдоль другой стены, и до кухни, опять же стояла лавка. Между печью, слева и кроватью справа, свободного пространства метра полтора. Не больше. Вот и весь «обиход».

В домике всегда было чисто. «Убрано». По праздникам и в холодную погоду лежали на полу половички. У порога на полу лежала клеенка.

А солнце по-моему, совсем не уходило из ее дома! Светило оно постоянно ярким, теплым, каким-то желтым светом, во все три окна!!!

И мы, внуки, очень любили ходить к ней в гости. «На дню по пять раз бегали». Иногда, чтобы оказать помощь: помыть полы, принести из колодца воды или занести дров. А чаще «бегали просто так», посидеть-поговорить.

Она всегда угощала нас, чем могла.

Какие у нее были вкусные сухари! Моченые в воде, и с солью!

А квас! В кружке, под пенкой!

Или яйцо, запеченное «на загнеде» в русской печи!

Помню, в деревне, ее все звали уважительно — Евдокия. А подрастающая молодёжь просто — баба Дуня.

Мы, внуки, все любили бабушку Дуню. От тяжелой физической работы огрубели ее руки, но не очерствела душа.

Для нас она всегда была доброй, настоящему она не ругала нас, по-моему, никогда. А когда мы ссорились между собой, она говорила нам: «Девки, вы девки! Пошто же вы деретесь? Вот вырастете, разлетитесь, как птички по белу свету. Будите же друг дружке письма писать. Нельзя же еть эдак-ту».

Как она была права, наша милая бабушка Дуня.

Частенько она любила вспоминать свою тяжело прожитую жизнь, а мы любили ее слушать.

Еще бабушка часто читала нам наизусть «Песнь о вещем Олеге». Каждое слово в былые она любила разбирать и «смаковала» ее⁸.

А ее любимой песней была песня «Бродяга к Байкалу подходит». Напевала она ее, а потом опять же «переживала за каждое слово».

Теперь уже и у нас, внуков бабушки, есть у многих свои внуки. (А всего у нее 14 внуков.) Но очень часто мы вспоминаем свою бабушку.

Ту добрую бабушку Дуню — из далекого, безоблачного, «Парфеновского» детства.

С. Полва, 2014 г. Анферова Г. Н.,
внучка бабы Дуни по сыну Николаю⁹.

Примечания

¹ На основе устных и архивных сведений Г. Н. Анферова написала также небольшой краеведческий очерк о д. Парфёнова.

² Прим. Н. М. Тепловой: «Моя бабушка, М. А. Муктарова (в девичестве Анферова, 1936 г.р.), тоже родилась в Парфёновой. По ее рассказам, деревня была основана в XIX в. тремя братьями, старшего из которых звали Сергей, от него ведут свой род предки моей бабушки. Отцом братьев был Адам, а все потомки носили фамилию Анферовы. Наше семейное предание подтвердил рассказ другой уроженки д. Парфёнова, О. Е. Анферовой (1932 г.р.), который я записала в 2014 г.: по ее словам, общим предком первых здешних насельников был Парфён Адам, в честь которого и была названа деревня».

³ Текст печатается в сокращении, с сохранением авторской орфографии, грамматика и пунктуации.

⁴ *Клитъ* — клетъ 'холодная изба, в которой живут летом; пристройка к жилому дому, кладовка' [7. Вып. 1. С. 394–395].

⁵ В настоящее время бывшие жители Парфёновой, проживающие в с. Полва, регулярно отмечают 18 июля как «день деревни», навещая свою малую родину, встречаясь там с родными и друзьями.

⁶ *Пимокат* — в пермских говорах 'мастер, который катает валенки (пимы)' [7. Вып. 2. С. 99].

⁷ *Табанек, табань* — 'толстая лепешка из кислого теста, испеченная на сковороде или на поду русской печи' [7. Вып. 2. С. 432].

⁸ В оригинале приписка: «Добавить!!!»

⁹ Фраза, выделенная курсивом, приписана к печатному тексту от руки.

Литература

1. *Арустамова А. А.* Дневник М. П. Сусловой: человек — природа — социум // Филологические заметки. Филолошки студии. 2014 (в печати).

2. Дневник М. П. Сусловой (1981–1985 гг.). Публикация и исследование текста / Отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2007.

3. *Козлова Н. Н.* Крестьянский сын: опыт исследования биографии // Социологические исследования. 1994. № 6. С. 112–123.

4. *Козлова Н. Н.* Методология анализа человеческих документов // Социологические исследования. 2004. № 1. С. 14–26.

5. Письма А. Ф. Сторожевой: «И как уехал — не писывал...» // *Подюков И. А., Чагин Г. Н., Шляхова С. С.* Фокеевна: Документальная повесть. Пермь, 2009. С. 67–77.

6. *Русинова И. И.* Наивный дискурс (на материале личного дневника диалектоносителя) // Вестник Пермского университета. Серия Филология. 2006. № 3. С. 86–97.

7. Словарь пермских говоров. Вып. 1 (А–Н). Пермь, 2000. Вып. 2 (О–Я). Пермь, 2002.

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 14–14–59009а(р) «Наивная литература в современной региональной культуре Прикамья».

В июле — августе 2015 г. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета работала в зоне восточного вологодско-костромского пограничья. Тем самым продолжилось обследование этой территории, которое непрерывно велось с 2009 г. За это время первичный или вторичный сбор полевых материалов осуществлен в Вохомском, Павинском, Октябрьском, Пыщугском и Шарьинском районах Костромской области, а также в Кичменгско-Городецком и Никольском районах Вологодской области (см. сокращения названий районов в конце рубрики).

В 2015 г. обследована южная часть Шарьинского района (Ивановское сельское поселение), ряд населенных пунктов Пыщугского района, западная и центральная части Никольского района (Краснополянское поселение), южная часть Кичменгско-Городецкого района (Кичменгское поселение). В экспедиции участвовали преподаватели, сотрудники и студенты филологического факультета Уральского университета: доктор филологических наук Е. Л. Березович (начальник экспедиции), кандидаты филологических наук Т. В. Леонтьева и А. А. Макарова, ассистент Е. С. Коган, аспиранты А. А. Коровенкова, В. С. Кучко, Е. П. Лопорт, Н. А. Сеница, О. Д. Сурикова, студенты К. А. Бормотова, М. О. Леонтьева, С. В. Лыжин, Я. В. Малькова, А. В. Нестерова, И. С. Федоров.

В предлагаемой читателю подборке комментируются некоторые лексические и текстовые находки последнего полевого сезона; привлекаются к анализу и материалы предыдущих полевых сборов в этой зоне.

Елена Львовна Березович, доктор филол. наук
Валерия Станиславовна Кучко, аспирантка
Олеся Дмитриевна Сурикова, аспирантка
Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

ЗАГОВОРЫ И ПРИЧИТАНИЯ НА ВОСТОКЕ ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В Кичменгско-Городецком и Никольском районах Вологодской области в 2013–2015 гг. Топонимической экспедиции Уральского университета удалось записать ряд текстов заговорной и похоронно-причетной традиции. Ниже материал приводится в сопровождении лексикологических комментариев (в редких случаях — текстологических и культурологических). Записанные произведения обнаруживают мотивное и языковое сходство с другими текстами северо-восточнорусской традиции. Наша подборка дополняет публикацию полевых материалов последних десятилетий. К новым изданиям вологодских причитаний относится, к примеру, собрание Е. Ф. Югай [16] (оно затрагивает, в частности, Никольский район, но преимущественно его северо-западную часть, в то время как наши записи осуществлены на юго-западе и востоке района). Из последних полевых публикаций вологодских заговоров (а также текстов, записанных на смежной территории — на востоке Костромской области) следует упомянуть следующие: [4; 7; 8].

Комментарии информантов даны курсивом.

ЗАГОВОРЫ

■ От переполоха

Беру ниточку, читаю строчку — и ниточкой мистичко больное у робёночка отмечаю.

Снимаю у рабы Божьей страхи-переполохи: ростовой (*во весь рост я растягáю ниточку*) и завязываем крепкой узел, штёбы не было, нет и не будет век по веку, отынь* до веку, аминь [убрав нитку от того, над кем читается заговор, завязывает на ней узел].

Снимаем головной, мозговой, глазовой [обвязывает ниткой вокруг головы заговариваемого] и завязываем крепкой узел, штёбы не было, нет и не будет, век по веку, отынь до веку, аминь.

Снимаем ручной (*перевязываем ручки ниточкой*) и завязываем крепкой узел; снимаем грудной, сердцевой (*тоже так кругом ниточку* [обвязывает ниткой вокруг груди]), завязываем крепкий узел.

Снимаем жильной-подколенной с ноженёк, с рученёк [обвязывает ниткой ноги ниже колен] — с рабы Божьей, штёбы не было, нет и не будет век по веку, отынь до веку, аминь.

Ни в косточках, ни в жилочках, ни в хрясточках** у рабы Божьей (*потом меряёшь робёночка спереди и сзади* [трижды проводит рукой от затылка до пяток того, над кем читает, трижды дует на него]).

Потом эту ниточку скручиваёшь, в печку бросишь) [БАП]¹.

* Наречие *отынь* 'отныне' единично зафиксировано в вятских говорах (в 1915 г.) [11. Вып. 25. С. 17] и не отмечено современными словарями. Неоднократные фиксации этого слова в текстах, записанных от А. П. Бочковой, позволяют удостовериться в его существовании и предположить, что это «фольклорный диалектизм», встречающийся именно в составе заговорных формул.

** Ср. влг. *хрястóк* 'хрящик' [9. Вып. 11. С. 214].

■ От переполоха

Я тебя девять месяцев носила, я тебя родила, я с тебя и переполох сниму. Первая бабушка Соломония, вторая — Пелагия.

В нынешней рани для чего обмывали рабицу Божью. В нынешней рани уроки

снимали, все уроки, переполохи лихие, озёвы*, думы, взгляды, всяку скорбь, всяку нечисть.

Двенадцать вздохов, двенадцать переполохов, двенадцать испугов, двенадцать грыж из буйной головоушки, из тонких волосков, изо слышных ушей, из ясных очей, из красивого лица, из горячего сердца, из горячей крови, из белых рученёк, из резвых ноженёк. В избе, дак из избы с теплом на волю ветерком (*выливаешь эту водицу эдак через руку через правую*).

Будьте, мои слова, крепки и лёпки. Чего недоговорила, чего переговорила, идите, мои слова, все в пользу рабе Божьей. Аминь.

Три разка эдак снимают, к ночи, ко спанью, когда спать укладываешь ребёнка [ПАМ].

* Ср. *озёв*, *озёва* вост., влад., твер., симб., иркут., арх., карел., якут., вят., новосиб., киров. 'по суеверным представлениям — дурной глаз, сглаз; болезнь, вызванная порчей, сглазом' [11. Вып. 23. С. 87] (от *о-* и *зевать*, ср. *о-говорить*, диал. шир. распр. *об-урочить* 'сглазить' и др.).

■ От уроков

Надо воду наговаривать. Встать к челу [печи], смотреть в воду, наговаривать. Попить этой воды, умыться ею, а потом вылить через леву руку на улицу.

Стану же я, рабица Божья, поутру рано. Ключевой водой умьюся, белым платом утрюся. Пойду же, рабица Божия, из дверей в двери, из ворот в ворота, под ясно солнце, под злат-светел месяц, под тёплые оболока. Тёплым оболокам оболокус, частым звёздам запnúсь. Пойду же, рабица Божия, в восточну сторону. В восточной стороне стоит пресвятый Буйный остров*.

В том Буйном острове есть Божья церковь, в той Божьей церкви есть злат престол. На злате престоле сидит Божья Мать Богородица. Дёржит же она в своих руках злато блюдо, на злате блюде тридевять булатных ножицков. Приду я близко, поклонюся низко.

Ты же еси, Пресвятая Божья Мать Богородица, остриги и уברי с рабицы Божьей уроки, призыры**, лихие оговоры.

От лихого глаза, от злого человека, и от думы своей, от разноглаза, от двоезуба, от троезуба***, от двоежёна, от троежёна, от мужика от колдуна, от бабы от колдуньи, от девки-долговолоски, от бабы-пустоволоски****, от всех напастей, от всех скверностей, от лесного, от водяного. С воды пришло — на воду поди, с лесу пришло — на лес поди.

Которы слова неговорёны, те будьте приговорёны, задние вперёд, передние назад****, век по веку, отынь до веку, аминь. Слова мои в роте, замок в море, ключи на небе (А. П. Бочкова; К-Г, Смольянка).

* *Буйный остров* — вариант названия мифологического острова *Буяна*, часто упоминающегося в восточнославянских заговорах [17. С. 187]. Вероятно, в варианте *Буйный остров* отражено притяжение к влг. буй 'открытое, отовсюду видимое место' [10. Т. 1. С. 205].

** Арх., влг., новг., перм., сиб., смол., том., яросл. *призор'сглаз'* [11. Вып. 31. С. 228].

*** Здесь отражены представления о том, что «урочливыми» являются люди с физическими патологиями, в частности люди с глазами или волосами разного цвета (разноглазые, двоеволосые), те, у кого кривые зубы или один ряд зубов заходит за другой (*двоезубые, троезубые*) и пр. Подробно об этом см. [14].

**** Ср. влг., перм., свердл. *пустоволоска* 'женщина, девушка с непокрытой головой, без платка' [11. Вып. 33. С. 144]. Именование *бабы-пустоволоски*, типичного мифологического «партнера» *девки-долговолоски* в заговорах, может варьировать: в ряде текстов встречаются *баба-простоволоска, баба-беловолоска, баба-нерасчёска*. Неприбранные и непокрытые волосы — характерный признак женских персонажей нечистой силы у славян.

***** Упоминание оппозиции «задний-передний» в закрепе призвано усилить

магическую силу заговора: движение или действия наоборот — аномальным способом — распространенный магический прием, направленный на установление связи с иным миром. Возможно, формула закрепи отсылает к практике произнесения сакральных текстов в обратном порядке и «переворачивания» слов, использующейся в защитной магии (см. [6. С. 365]). Тогда следует предположить, что этот заговор или его фрагменты в реальной лечебной ситуации должны читаться (или прежде читались) «задом наперед».

■ От зубной боли

Идёшь, находишь падью кость первую весной. Хоть от кого. Приговаривают: Не нойте, зубы, а ной, падья кость. Не тебя, кость, хороню, а земную скудость**. Кость эту затаптываешь обратно в землю. Зубы болеть не будут* [БАП].

* *Падья кость* 'кость павшего животного', где *падий* — притяж. прил., ср. арх., олон. *падь* 'труп павшего животного, падаль' [11. Вып. 25. С. 138].

** Здесь отражено редкое значение слова *скудость* — 'недостаток (здоровья, сил и т.п.); болезнь, отмеченное в вологодских говорах в 1853 г. и не подтвержденное современными словарями [11. Вып. 38. С. 177].

■ От лихого человека

Стану я перекстися, пойду благословяся. Из окна в окно. От девки-долговолоски, от мужика двоезубого, троезубого, двоежёного, троежёного, от трища*, от пропастища. Кто лихо подумает — окаменейте, зубы, оммиденевайте, глаза**. Хоть эта молитва читана-перечитана, исполнена-изровнена и замком закрыта. Аминь [КНИ].

* Слово *трище* не отмечено словарями. Возможно, это фольклорное квазислово.

Не стоит, однако, исключать возможность его образования от глагола *тлеть* (ср. сев., арх. *тливый* 'о большой части тела: бередливый, наболевший, болький, раздражительный', без указ. места *тлить* 'подвергать тлению, губить и уничтожать, гноить' — «Ржа железо тлит, а злая жена — мужа» [2. Т. 4. С. 418]) с последующей мёной плавных (л > р) вследствие деэтимологизации. Можно допустить и образование от *тереть* (в плане словообразования ср. *утрище* 'полотенце' *утереть* [Там же. С. 520]), но тогда менее ясна внутренняя форма.

** Буквальное значение глагола *оммиденевать* (< *омбиденевать*), не отмеченного словарями, — «становиться как медь», ср. олон., арх. *мёдеть* 'превращаться в медь, принимать вид меди' [11. Вып. 18. С. 70]. Глазам приписываются фактура и свойства материала (металла, древесины и пр.), когда речь идет о плохом зрении, бессмысленном, пустом, неживом взгляде, ср. пск. *глаза как берестянки* 'о белесых или светлых, бессмысленно выпученных глазах', костр. *лутбшечные глаза* 'плохо видящие глаза', литер. *оловянные глаза, стеклянные глаза* 'о бесцветных, невыразительных глазах', литер. *деревянные глаза* 'слепые глаза; об остановившемся, бесчувственном неискреннем взгляде' и др., см. [1]. Ритуальное ослепление того, кто опасен, а также засыпание, заливание, застиливание, замазывание его глаз (т.е. нейтрализация основного «органа зрения») — распространенная стратегия в охранный магии (см. [5. С. 67–69, 87–89]) — так же, как «замыкание» зубов мифологического противника [Там же. С. 80–83]. Как правило, в магической практике «замыкаются» и «завязываются» зубы диких животных — волков, медведей, лисиц, задирающих и ворующих скот и птицу. Однако в этом тексте окаменение (уподобление мертвому) предписывается зубам человека. Кажется, данный фрагмент заговора отражает представления о зубах как о магическом орудии, отмеченные на Русском Севере: «Считалось, что лечение заговором будет успешным только в том случае, если у знахарки целы все зубы или хотя бы часть их, если же зубов нет, лечение будет безрезультатно. Колдун и ведьма с утратой зубов теряли силу и способность наводить порчу на людей» [8. Т. 2. С. 362]. Это подтверждается, в частности, тем, что в Никольском районе существует практика: входя на скотный двор, зажимать зубами конец платка или соломинку, чтобы «не попритчилось» [3. С. 36–37]; ср. в наших записях на той же территории: «К скоту заходили, зажимали между зубами то ли уголок платка, то ли сенинку», «Возьми соломинку в рот, чтобы промолчать, чтобы не сглазила, чтоб не оговорила скотину».

■ Для охраны дома

В Великий четверг с иконой на солнышке:

Ставлю тын золотой* от медведя, от медведицы, от медвежат.



Анастасия Петровна Бочкова (слева) и Анастасия Сидоровна Стафеева (справа) из д. Смольянка (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.). Фото Е. Л. Березович

Ставлю тын серебряный от волка, от волчат, от волчихи.

Ставлю тын медный от собаки, от собачат, от собачихи.

Ставлю тын булатный от росوماхи, от росомашихи, от росомашат.

Перекрестись в каждый угол во дворе [ЖЕЕ].

* Можно предположить, что фольклорный образ золотых (медных и т.п.) колеи изгороди «шагнул» в систему диалектной лексики, где был по-своему переосмыслен. Ср. устойчивые сочетания, записанные нашей экспедицией на востоке Костромской области (в зоне, граничащей с Никольским районом): *золотой кол* — *оловянный кол*. Эти эпитеты отражают наблюдения за обледенением изгороди: если лед на кольях блестит на солнце, то это *золотой кол* (и лед скоро растает), если же кол облеплен снегом, то он называется оловянным (и снег больше не растает).

■ При испуге (если сидишь дома) или перед сном для защиты дома

От князя Господня* до закладного бревёшечка всё благословлено, всё перекрещено. Именем Господним, словом благословлённым запрусь — заложусь, никого не боюсь, одного Господа Иисуса Христа боюсь [ШВА].

* Под *князем Господним* здесь понимается брус конька, гребень двускатной крыши — своего рода венец строения, имеющий в качестве узального диалектного широко распространенное название *князёк* (ср. немецкую параллель: *Fürst* 'князь' — *First* 'князек на крыше' [13. Т. 2. С. 266]). Интересно оживление внутренней формы строительного термина за счет присоединения к нему эпитета *Господний*. Сакрализованное таким образом сочетание *князь Господний* отсылает еще и к широко известному библейскому именованию Христа — *Князь мира* (Ис 9: 6), особенно на фоне неоднократного упоминания имени Господа в коротком магическом тексте.

■ Отпускная в дорогу

Мой крест, дитятко сердешное, на тысячу вёрст. Твои ноженьки колёсиком на все пути-дороженьки. Спаси тебя Господи, сохрани тебя Господи от земли до неба, от тёмной ночи, от злых людей, от лютых зверей, от напрасной смерти [ПАМ].

■ Отпускная в дорогу

Ваши ричи впереди — окажитесь позади, ваши наговоры окажутся скороговоркой. Колдуйте, мухлюйте сами над собой, да и Бог над вами. Что мне-то хотели — сами завладейте, а что себе хотели — я завладела. Кладу крест на семь вёрст, на все четыре стороны. След мой, иди за мной на все четыре стороны. Аминь [ПНИ].

■ При покупке новой коровы

Вот твой дом, вот твоё стойло, вот твоя хозяйка. Забывай свой дом, забывай



Александра Федоровна Ниткина из д. Смольянка (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.). Фото Е. Л. Березович

своё стойло, забывая свою хозяйку, поля, луга, друзей, подскотину*. Вот твоя подскотина, вот твои друзья и товарищи, пойди с ними да домой приходи [ПАМ].

* Влг. *подскотина* 'пастбище' [КСГРС].

■ На Иванов день (24 июня / 7 июля)

1. Мать Богородица, сойди с неба, сойди с неба, снеси четыре булатных ключа, отопри, отмыкни четыре ручья густого молочка, толстой сметанки, румяного маслица. Аминь. (*Три раза читай*.)
2. Сажусь под коровушку, сажусь под Медосьевну, сажусь под Власьевну*, с Иисусом Христом, с Богородицей-матушкой. Иисус Христос пришёл, четыре ключика принёс, четыре ручейка. Один ручеек с молочком, другой ручеек со сливочками, третий ручеек со сметанкой, четвёртый ручеек с маслицем. Присно и во веки веков. Аминь [ЖЕЕ].

* Власий и Медосий — святые-покровители скота. Упоминания *Власия* в скотоводческих заговорах распространены в том числе и в инославянских традициях (ср. белорусский и сербский примеры, приводимые в [17. С. 86]). Имя *Медосий* (и другие варианты искажения изначального *Модест*) встречается гораздо реже (около десяти раз [Там же]), причем преимущественно в севернорусских текстах. На Вологодчине «*Власью-Медосью* молятся, чтобы коровы лучше жили» [Там же].

ПРИЧИТАНИЯ

■ По матери

Как причитала? Никто не учил. Горе учит. Не я реву, горе ревет, сами выливаются слова-те. Вспоминаю, как было, как стало. Как я без тебя жить буду. Без прежней-то радости. Могот, радости и не так много было, но, как умрёт кто из своих, радость видать

по-другому. Без тебя, без радости, без воли прежней. Много лишенья, карованья, это собирают и в причитание кладут. <...> Не знаю, получится ли. Надо ещё, чтоб натурально ревел чтоб человек. О матери больше всех причёттов.*

Слёзоньки, не катитесь, глазоньки, не мутитесь.

Дайте мне наглядитися на мою родимую мамочку, на красно солнышко.

Я спрошу тебя, милая мамонька, Ты куды собралась-то, ты куды наредилась-то?

Или в пир на гуляньице, или в церкву Богу молитися?

Нет, уж вижу я, моя мамонька, собралась ты

Да не в пир на гуляньице, да не в церкву Богу молитися.

А собралась-то ты в могилу глубокую, да во пещору далёкую, да во пески да во жёлтые.

Моя родимая мамонька, ушла-то ты от нас, да ничего-то ты нам не наказала,

Ничего-то ты нам не пожелаала, как жить без тебя.

Не научила ты нас, родимая мамонька, Которой ноженькой наперёд ступати, да которой рученькой креститися, да в которую сторону кланяться.

Моя родимая мамонька, буде ждаты нам тебя — да не дождатися, глядять — да не доглядитися,

Не придёшь — не прикатишься ни с которую сторонушку, моя родимая мамонька.

Вот на могилу придёшь:

Поднимитесь, ветры буйные, со все четыре сторонушки,

Розвейтё, ветры буйные, пески жёлтые с крутые могилушки,

Поднимись, гробова доска, да встань, родимая мамушка.

Прилетите, два ангела, да умойте её белое личико,

Да дайте ей говорильницу, да дайте ей владильницу** [КУВ].

* Ср. *ка́ровать* влг. 'бедствовать', перм., свердл. 'мучиться, страдать' [9. Вып. 3. С. 41; 11. Вып. 13. С. 96].

** *Говорильница* — здесь: 'возможность говорить', *владильница* — 'способность владеть, действовать каким-либо членом тела, конечностями' (ср. влг. *владёнье* 'то же' [9. Вып. 1. С. 74]). Эти слова иллюстрируют явление номинализации предикатов (трансформации глагольных конструкций в имена существительные с суффиксами *ниц-/льниц-, чик-/щик-, тель-* и др., обладающими общим значением 'лицо или предмет, производящие действие или предназначенные для производства действия, названного мотивирующим словом'), характерное для языка русского фольклора вообще и причитаний в частности и подробно изученное в [12].

■ По брату

Придёшь дак, человек ревьёт, а к этому человеку приспособишься, и всё к нему так и приклиниваешься, и приклиниваешь своего, своё горе. Вот так и едешь. Чужое горе слышишь, а голова своё горе варит, вот причёт и получается. [А вы не слышали, как другие причитают?] Нет.

Ты пойдёшь же, раб Божий, по тому свету белому,
Ты пойдёшь путём-дороженькой,
Ой, я скажу тебе, братишечка,
Ты пойдёшь по тому свету белому,
Ты сойдёшься там, встретишься,
Может, с родимым-то тятенькой
и с родимой-то мамушкой.

Передай ты поклончики от меня,
горе-горькее,
Шибко я изнурилася, шибко

я истомилася,
Ничего не заробилось, не заносили же ноженьки, не заробили рученьки,
У меня, горе-горькее, стало всё отниматися, стало всё отдержатися.
Видно я, горе-горькая, может, скоро с вам встречуся, может, скоро увижуся,
Я уйду-на к вам, дак встречайте вы

горькую,
Меня со дороженьки, да со высокиё,
На сухую крутинушку*, на глубоко могилушку,

Чтобы мне с вами встретися...
...Да сойтися, да слежаться уж там.

Много можно так, дак складывать только надо всё. Это дёржишь, перебираешь всё и предсказываешь. Так словесно и получается. Всё к слову, к слову, как ровно молитва, вот так и этот причёт. Так как ровно по листнице пойдёшь. Ой, много-много, если так причитать, много можно надумать... [НАФ].

* Ср. влг. *крутина́* 'крутая гора' [10. Т. 6. С. 195].

■ По матери и отцу

1. Ты оставила, мамушка, меня одинёшеньку, да глупу-то глупёшеньку,

Не научила, родимая, дак тяжёлой роботушке,
Оставила малышом, оставила малышоночком.

Пришлось мне-ка горькой на работке тяжёлой всё кориться* без родителей. *Всё кориться без родителей надо чужим людям, всё надо просить из милости, помогите да подскажите, вот выходит как. Так-то пойдёшь, дак как по листнице, всё соберётся много. По батюшке тоже эдак же.*

2. Ты оставил, батюшка, меня, молодёшеньку, да меня, малу-малёшеньку, Не научили родители ко тяжёлой роботушке, осталася неучёная. Пришлось мне-ка горькой из-за каждой роботушки

Всё ходить да кориться*, всё ходить да молитися,
Всем добрым людям прийти поклонитися (*ишть помогите да научить, вот так*) [НАФ].

* Ср. север., свердл. кориться 'мучиться' [11. Вып. 14. С. 333].

■ По мужу

Ой, оставил жо, ладушка, меня горё-горькую,
Да одну одинёшеньку, да глупу-то глупёшеньку
Со чужими добрыми людям.
Ешшо я неучёная, ешшо я не

школёная.
Нет какой я роботушке не научил жо ты, ладушка, убрался ранёхонько.
Дак я осталася, горькая, молодая-молодёшенька, от тебя, горе-горькая,
Со чужим-то добрым людям да надо всё норовитися*,

Да надо всё сохранитися (*к каждому подходит со словечиком ласковым, надо не ошибитися, не наговорить, чего не следует, всем надо покоритися, всех надо любить, своих, не своих, всех надо почитать*) [НАФ].

* Ср. влг. *норовитися* 'угождать кому-л., подлаживаться, подстраиваться под кого-л.' [КСГРС].

■ По мужу

Я пришла к тебе, ладушка,
На крутую могилушку,
На жовтые песочки,
Об тебе, моя ладушка,
Шибко я стосковалася,
Шибко я нагоревалася.
Чего век я не думала,
Чего век я не чаяла,
Штё придут нам росстанюшки,
Штё придут нам тяжёлыё,
Мы с тобой, моя ладушка,
Жили да красовалися,
А теперь-то с тобой-то мы
Да навеки розсталися.
При тебе, моя ладушка,
Я жила, красовалася,
Я не знала роботушки,

Я не знала заботушки.
Ты оставил мне, ладушка,
Всю роботу тяжёлую
Да и жись невесёлую.
Мне-ка эти денёчки
Показались годочки.
Пришло красное литико,
Все в веселье да в радости,
Без тебя, моя ладушка,
Я в печали да в горести.
Закатилось солнышко
За леса за дремучиё,
Не обогриёт межённое*
Среди лета жаркова [БАП].

* Ср. влг. межённый 'приходящийся на середину лета' [КСГРС].

■ По мужу

Оставляешь ты, ладушка,
Ты меня, горе-горькую,
Ты одну-одинёшеньку,
Ты одну сиротёшеньку,
Со сердечным со деточкам...
Те сердечные деточки
Они малы-малёшеньки
Да глупы-то глупёшеньки,
Без тебя, моя ладушка,
Будет сердечных-то деточек
Будет некому поучить,
Будет некому пожалить... [ПАМ].

Примечания

¹ В сентябре 2015 г. А. П. Бочкова, уникальный знаток диалектной лексики и фольклорной традиции, скончалась.

Литература

1. Березович Е. Л. *Берестяная рожа и берестяные глаза: этнолингвистический комментарий к русским диалектным фразеологизмам* (в печати).
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. 1–4.
3. Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
4. Ковник В. А., Кулагина А. В. Заговоры // Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского района Костромской области. Пыщуг, 2001. С. 108–143.
5. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
6. Левкиевская Е. Е. Наоборот // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 364–367.
7. Минюхина Е. А. Заговоры и народные молитвы // Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 125–135.
8. Родионова А. А. Заговоры // Ветлужская сторона. 1996. Вып. 2. С. 175–188.
9. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.
10. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
11. Словарь русских народных говоров. М.; Л. / СПб., 1965–. Вып. 1–.
12. Толстая С. М. Заметки о языке севернорусских причитаний // Язык и прошлое

народа: Сб. науч. ст. памяти проф. А. К. Матвеева. Екатеринбург, 2012. С. 464–475.

13. Усачева В. В. Зубы // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 359–362.

14. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.

15. Шабалина Е. В. «Двоезубые, двоеглазые, двухжилые...» // ЖС. 2010. № 3. С. 46–48.

16. «Не пристать, не приехать ни к которому берегу»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области. Вып.

1: Тотемский, Тарногский, Бабушкинский и Никольский районы / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Е. Ф. Югай. Вологда, 2011.

17. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Список информантов

БАП — Бочкова А. П., 86 лет, д. Смольянка (К-Г).

ЖЕЕ — Жиганова Е. Е., 85 лет, д. Полежаево (Ник.).

КУВ — Коркина У. В., 81 год, д. Полежаево (Ник.).

КНИ — Кузнецова Н. И., 89 лет, д. Крутиха (Ник.).

НАФ — Ниткина А. Ф., 87 лет, д. Смольянка (К-Г).

ПАМ — Попова А. М., 82 года, д. Смольянка (К-Г).

ПНИ — Пшеничникова Н. И., 70 лет, д. Осиново (Ник.).

ШВА — Шилова В. А., 87 лет, д. Половинка (Ник.).

Кира Андреевна Бормотова, студентка 4-го курса
Яна Владимировна Малькова, студентка 3-го курса
Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

ОБРАЗЫ БОЖЕСТВЕННОЙ И НЕЧИСТОЙ СИЛЫ ВО ФРАЗЕОЛОГИИ ВОЛОГОДСКО-КОСТРОМСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Настоящая заметка посвящена обзору некоторых диалектных фразеологизмов, отражающих народные представления о сверхъестественном. Привлекаются собранные в 2009–2015 гг. ТЭ УрФУ языковые факты, функционирующие на восточном вологодско-костромском пограничье (Никольский (Ник.) и Кичменгско-Городецкий (К-Г) районы Вологодской области, Октябрьский (Окт.), Вохомский (Вох.), Павинский (Пав.), Шарьинский (Шар.) и Пыщугский (Пыщ.) районы Костромской области). При отборе материала внимание было сосредоточено на тех фразеологизмах, которые либо не зафиксированы словарями, либо были отмечены ранее, но могут получить новую интерпретацию благодаря свежим полевым записям.

СТРАННИЧЕСТВО СВЯТЫХ

Представляют интерес фразеологизмы *Иисуса Христа поднимать (на кисельке, на нёбо)* 'о традиции варить овсяный кисель на Вознесение Господне (четверг на шестой неделе после Пасхи)': «Я кисель варила на плите, Иисуса Христа поднимала на кисельке. Выйдешь на крыльцо: “Поднимаю Иисуса Христа на кисельке!” Это когда проходит праздник, когда “Христос воскрес!” говорят, и я его поднимала — Иисуса Христа. Блюда нальёшь и пойдёшь: “Иисуса Христа поднимаю на нёбо!”» (Ник., Малое Сверчково); *Иисус на пару поднимается на небеса* 'об овсяном киселе, который готовили на Вознесение Господне': «В Вознесенье день варили по утрам кисели. Прежние люди говорили, что Иисус на пару поднимается

на небеса. До Вознесенья он по земле ходит» (Ник., Родюкино).

Сюжет о вознесении на кисельном пару соотносится с мотивом странствий Христа, в частности с представлением о том, что Христос ходит по земле от Пасхи до Вознесения (некоторые другие диалектные устойчивые сочетания, в которых реализуется этот мотив, описаны в [6. С. 156–158]). В народной культуре существует целый ряд ритуалов, приуроченных к Вознесению и связанных с особой функцией поминальных блюд: в этот день пекут «лесенки», по которым Иисус поднимается на небеса, блины, которые Христос наматывает на ноги вместо онуч [7. С. 94–95]. Сюда относится и приготовление овсяного киселя, пар от которого возносит Христа.

Реализацию сниженного варианта сюжета о странствиях святых можно усмотреть во фразеологизмах *ангел в лаптках прокатился* 'присказка, которая произносится, когда кто-либо выпил спиртного': «Выпил — ну, ангел в лаптках по желудку, видать, прокатился» (Шар., Завьялиха); «Тепло стало — ну, ангел в лаптках прокатился» (Шар., Рождественское); *как Христос прокатился* 'о состоянии после выпитого спиртного': «Ой, как хорошо, как Христос прокатился» (Шар., Плосково).

Эти выражения отражают мотив жизненного благополучия, связанного с именем Христа, ср. литер. *как у Христа за пазухой*. В рассматриваемом случае выбор образности обусловлен положительными коннотациями лексем *ангел* и *Христос*: приятное физическое состояние уподобляется контакту с божественной силой.

Наиболее развернуто мотив странничества святого персонажа представлен в следующем шутилом тексте, который информант квалифицирует как тост, произносимый во время застолья: «Во имя Отца, и Сына, / И Святого Духа, / Выпьем досуха, / И ныне, и при-сно, / Хотя горько и кисло. / Святая мать-мучельница / Прошла через чугу-н, корчагу, трубку / И покатила к же-лудку...» (Шар., Бухалкино). Вероятно, здесь находит отражение распространенный в фольклоре мотив «жития» предмета (*vita rei*). Кроме того, можно предполагать, что в тексте представлена пародия на апокрифические произведения, повествующие о странствиях Богородицы.

ЧЕРТ-РАБОТНИК

В Павинском районе Костромской области отмечен фразеологизм *сменить чёрта на падера* 'о бессмысленном, невыгодном приобретении': «Чё-то купил или продал — сменил чёрта на падера, не стоило было брать; сменил чёрта на падера» (Пав., Старое Коточижное). В качестве варианта выступает *менять одра на падера* 'менять шило на мыло': «“Менять одра на падера”, — говорили. Одр — это очень худое животное. Не-чего менять одра на падера» (Пав., Берёзовка) и *сменять осла на падера* 'то же': «Сменяли осла на падера — этот хорош был, а тот ещё лучше!» (Пав., Шумково).

Представляется, что первичным для данной группы является фразеологизм *менять одра на падера*. Слова *одёр* и *падер*, связанные рифмой, близки по значению, ср. *костр.*, *влг.*, *пск.*, *тамб.*, *моск. одёр* 'тощее, слабое домашнее животное' [10. Вып. 23. С. 15] и *нижегор.*, *орл. падер* 'труп издохшего животного' [10. Вып. 25. С. 127]. Лексемы образованы по сходным словообразовательным моделям от корня *-др/-дер/-дир-* (ср. *драть, задирать*) с приставками *о-* и *на-* соответственно. Таким образом, речь идет о негодных для трудовой деятельности животных.

Замена слова *одер* на *черт* может быть связана с народными представлениями о черте-«работнике» (о языковом отражении этого мотива см. подробнее в [1. С. 485]). Черт может занимать изнурительным физическим трудом

(ср. влг. *чертолóмина* 'тяжелая работа' [8. Вып. 12. С. 36], смол. *черти из глаз сыпятся* 'о крайней степени усталости' [11. Вып. 11. С. 107], костр. *чертолóмить* 'выполнять тяжелую работу' [ЛКТЭ], перм. *чертомéлить* 'много трудиться, тяжело работать' [8. Вып. 2. С. 529]), который нередко оказывается бесполезным и нерезультативным.

О черте-«работнике» говорит и выражение *черт мелет, да подсыпать не умеет* 'о том, кто способен выполнять только грубую работу, не требующую сообразительности и ловкости': «Ну, я всю жизнь чертоломила. Работают другие на чертолом: сила есть, ума не надо. Силой бьют, не ловкостью. Чёрт мелет, да посыпать не умеет. Не умеет ловчить, облегчить работу» (Шар., Сергеево). Вероятно, в данном выражении зафиксирована ситуация помола муки на ручной мельнице. Основу ручной мельницы составляют два жернова, а зерно поступает сверху через специальное отверстие и растирается между этими жерновами, которые приводятся в движение особым ручным рычагом. Черту приписывается способность выполнять грубую работу (вращать жернова), в то время как работа, требующая ловкости, — постепенное *подсыпание* зерна в небольшую лунку в верхнем жернове — является для него непосильной.

ЧЕРТ И ДЕВИЧЬЯ ЧЕСТЬ

В ряде фразеологизмов отражены представления о старых девах (девственницах), которые получают в народной культуре противоречивую оценку. Отметим выражение *белая голова* 'о женщине, не имевшей сексуального опыта': «Прожила все жизнь белой головой, это она Богу верующая была, "честная" была» (Пыщ., Носково). Здесь реализуется, по всей видимости, идея непорочности: под *белой головой* можно понимать невесту с покрытой фатой головой. Кроме того, может играть роль и традиционная символика белого цвета, связанного с сакральностью, чистотой [14. С. 151].

В комплексе символов, связанных со старой девой, фигурирует не только Бог, но и черт. В ряде эвфемистических фразеологизмов, фиксирующих как в Вологодской, так и в Костромской области, речь идет о посмертной судьбе девственницы (старой девы) — *черти на колпаках износят (кого), черти на колпаках износят (чью-либо) честность* и др. 'о том, что будет после смерти со старой девой': «Не спала баба с мужиками, хранилась, вот черти на колпаках износят её честность» (Ник., Полежаево); «Честная умерла, так на колпаках черти её износят» (К-Г, Каксур). В некоторых случаях вместо эвфемизма *честность* появляется указание на половые органы: *черти на колпаках износят куницу*¹ (ее): «Монашенка²

вороськи³ жила. Жалела, не давала. Скажут: черти на колпаках износят куницу еёную» (К-Г, Смолянка).

Старая дева в народной культуре получает однозначно негативную оценку, поскольку она не выполняет социально значимого женского предназначения. Традиционно старым девам приписываются отрицательные черты. В частности, считается, что они обладают дурным характером, ср. *Старая дева в семье — собаки не надо* (Ник., Кудрино). «Узаконенное» порицание данной матричиальной аномалии прослеживается и в рассматриваемых идиомах.

Представления об аномальности образа жизни старой девы позволяют говорить о ней с помощью тех же образов, что и о распутницах, ср. *черти на колпаках износят (чью-либо) жопу* 'о том, что, по народным представлениям, ожидает женщину аморального поведения после смерти': «Матюкается или ходит блядует — так черти на колпаках её жопу износят» (Ник., Большой Двор). Народная этика сулит бесстыдным женщинам и старым девам один тип наказания.

Появление *колпака* в приведенных фразеологизмах неслучайно: этот головной убор нередко относится к черту, ср. рус. «Все люди как люди, один черт в колпаке», чеш. *čertová čepice* 'треугольная шапка' [2. С. 521]. В народной культуре неоднократно подчеркивается и «остроголовость» черта: один из его ранних антропоморфных обликов — с вытянутой шишкой головой (часто лысый) или с торчащими шишкой длинными волосами, см. [15. С. 261].

Образная ситуация, лежащая в основе приведенных фразеологизмов, может

бывает и нисколько не больно — это покойник ущипнул» (Шар., Нежданово). «Немотивированные» синяки считаются в народной культуре предвестниками близкой кончины. В данном случае кушается, по народным представлениям, не какой-либо представитель нечистой силы, а именно покойник, тем самым отмечая человека, который скоро умрет.

Параллели для этих выражений рассмотрены в статье О. А. Теуш, которая анализирует записанные Топонимической экспедицией Уральского университета на северо-востоке Архангельской области фразеологизмы *орт укусил* 'о синих (реже — красных) пятнах на теле человека, появляющихся, по народным поверьям, к смерти самого человека или его близких, плохому событию' и *мáрдас (мáртас) выел (выкусил)* с аналогичным значением. Лексемы *орт*⁴ и *мардас*⁵ по происхождению являющиеся финно-угорскими и обозначают духов, призраков. Как можно видеть, в культуре финно-угров необъяснимое появление синих пятен на теле человека, которые связываются с предвестием близкой смерти, находит специальное номинативное воплощение [12. С. 115].

В славянской культуре также засвидетельствованы представления о соматических предзнаменованиях смерти. Так, в роли знаков могут выступать желтые пятна на руках (пол.), синие пятна на теле не от удара (чеш.), «цветение» ногтей (зап.-слав.), «заржавевшая» кожа на пальцах (бел.) и др. (подробный перечень см. в [13. С. 67]). Такие факты редко получают лексическое отражение, как правило, они существуют на уровне верований. К числу их малочисленных

При отборе материала внимание было сосредоточено на фразеологизмах, которые либо не зафиксированы словарями, либо были отмечены ранее, но могут получить новую интерпретацию.

быть восстановлена с помощью следующего контекста, иллюстрирующего выражение *по черту шапочка* 'о половых органах женщины, никогда не имевшей сексуального опыта': «А я Зине когда-то в магазине сказала. Она пришла — и я пришла. Что-то заговорили про "честность". Говорю: "Вот, Зина, ты вот счастливая будешь, давай, говорю, мужикам. Так же, говорят, там черти на колпаках износят. У нас вытянуто, рожат рожали, да мужики, а у тебя как раз по чёрту шапочка"» (Пыщ., Носково).

УКУСЫ ПОКОЙНИКА

Перейдем к группе фразеологизмов, описывающих появление синяков на теле человека без видимой причины: *покойник укусил* 'о синяке, который появился ночью': «Если ложатся спать, а утром синяк, то говорят: "покойник укусил"» (Шар., Третьяково); *покойник ущипнул* 'о синяке, который не болит': «Если синяк

вербальных репрезентаций можно отнести, например, пермскую лексему *светлолóбица* 'женщина с белым, гладким лбом': «Лоб блестит у человека, отсвечивает... У женщины если — дак светлолобица, дак быстро овдовеешь» [9. Вып. 2. С. 321].

Возвращаясь к фразеологизму *покойник укусил*, отметим, что можно предложить две версии относительно происхождения данного выражения. С одной стороны, его можно считать исконным образованием, воплощающим в лексической форме описанные выше представления славян о телесных предзнаменованиях смерти. С другой стороны, учитывая, что юго-восток Костромской области является зоной контакта с финно-угорскими народами (особенно марийцами), нельзя исключить возможность того, что исследуемый фразеологизм является калькой, имеющей финно-угорский источник.

Однозначных выводов на данном этапе исследования сделать невозможно. Для того чтобы верно решить вопрос о происхождении изучаемого фразеологизма, необходим более полный материал русских народных говоров.

ХОЗЯЕВА ПЕЧИ

Еще одной интересной находкой стали идиомы, называющие остывшую печь. В них разрабатывается сюжет о некоем персонаже (*колдун, суседушко, сусуй, тютюй*), который забрался в печь и остудил ее. Обратимся непосредственно к самим фразеологизмам: *колдун ночевал/забрался*: «Колдун ночевал или колдун забрался — печь остыла» (Шар., Печёнкино); *суседушко ночевал*: «В печи-то суседушко ночевал, холодная она» (Шар., Печёнкино); *сусуй набздёл*: «Плохо протопила, в печи у меня сусуй набздёл, холодно, значит, и печка черная» (Шар., Сергеево); *тютюй набздёл*: «В избе-то холодно, тютюй набздёл» (Шар., Быниха).

Появление *колдуна* и *суседушки* (это распространенное в севернорусских говорах имя домового [КСГРС; ЛКТЭ]), как нам кажется, может объясняться тем, что печь воспринимается как locus, связанный с домовым. Во многих русских быличках говорится о том, что домовая живет за печью. «Если хозяин уходит из дому, то для того, чтобы вместе с ним не ушел домовый, печь загораживают ухватом или закрывают заслонкой» [4. С. 412].

Слово *сусуй* (в значении, которое могло бы выступать в данном фразеологизме) не отмечено в диалектных словарях. Можно предположить, что эта лексема является эвфемистическим обозначением домового⁶. Один из способов табуизации — фонетическое преобразование слова, в данном случае вероятно преобразование *суседушка* > *сусуй* (с притяжением к имени собственному: *Сысой* → *Сусуй*). Такое обозначение домового приводит Д. К. Зеленин: «Севернорусские говорят об еще одном духе, живущем в самой печи, и называют его *сусуй, сысой*, если это и не сам домовый, то нечто с ним сходное» [4. С. 412]. К сожалению, больше никаких сведений об этом персонаже в работе Зеленина нет.

Думается, определенную роль в подборе имени персонажа могла сыграть и игровая аттракция к грубо-просторечному глаголу *састь*: помочившись в печь, *сусуй* тем самым тушит огонь⁷.

Лексема *тютюй*, по-видимому, является вторичной по отношению к *сусуй*, ее возникновение обусловлено экспрессивным фонетическим обликом последней.

По сходным моделям строятся обозначения и других «квазиперсонажей». В частности, Е. Л. Березович приво-

дит выражения типа костр. *Афанасий приходил, Афонька пальцем ткнул*, карел. *Афоня лапти мочит*, которые описывают ситуацию скисания жидких продуктов, преимущественно супа и молока [1. С. 529]. Как и в рассматриваемых нами случаях, здесь важен фактор фоносимволики: «Имя *Афоня* обнаруживает несомненную переключку с грубо-просторечным глаголом *нафунять* 'навонять, испортить воздух кишечными газами'» [Там же. С. 240].

Еще одна аналогичная модель представлена в выражениях с именем *Устинья*: арх. *Устинья (в баню) зашла* 'о плохо протопленной, выстывшей бане': «Баню топишь, Устинья в баню зашла — оно истопилось, остыло. Долго в баню не идёшь, так вот Устинью запустишь»; в баню *Устинья забралась* 'то же': «В баню Устинья забралась, и выстала баня. И протопилась плохо — все заодно тут»; *Устинью запустили* 'позволить бане остыть, выпустить жар': «Что в баню не идёшь? Устинью, что ли, хочешь запустить в баню-то?» [КСГРС]; костр. *Устинья выпарилась* 'о плохо протопленной бане': «Как остыло, в ей [бане] Устинья выпарилась» [ЛКТЭ]. Показательны также фраземы с именем *Домна*: костр. *Домна зашла, Домна ступила* 'о дыме, угаре в каком-либо помещении': «Сожгла кастрюльку — Домна-то зашла» [ЛКТЭ]. Как и в случае с *Сысоем* и *Афанасом*, имена *Устинья* и *Домна* обладают фоносемантикой: *Устинья* < *стынуть*, *Домна* < *дым*.

Полевые записи, приведенные выше, позволяют пролить свет на лексический факт, ранее отмеченный в СРНГ, но совсем неясный ни в плане формы, ни в плане мотивации, ср. бурят. *сусой* 'не топленный (о печи)': «Не печет, товды сусой» [10. Вып. 42. С. 305].

Примечания

¹ Влг. *куница* эвф. 'vulva' [КСГРС].

² Влг. *монашенка* 'старая дева' [КСГРС].

³ Влг., костр. *вброски* 'скрытно, утайкой' [ЛКТЭ].

⁴ Ср. коми *орт* 'двойник, призрак, дух', поэт. 'тень'; коми-зыр. *орт, орт, орд* 'привидение, тень, призрак покойника; дух, двойник человека, который, по поверьям, ходит среди людей перед смертью кого-л. и может кусать людей до синяков' [Цит. по: 12. С. 115].

⁵ «Фразеологизм *мардас (мартас) выкусил (выел)* является полукалькай сложного слова одного из исчезнувших финно-угорских языков. По своей структуре калькируемое слово было подобно фин. *huinpireta, huinhaukko* 'вешушка, синеватое или черное пятнышко, появляющееся на коже якобы к смерти близких родственников', где *huin-* семантически тождественно эст. *mardus* 'привидение, дурная примета, загробный голос', фин. *marras* 'существо, предвещающее смерть', а *-pireta* < *pireta* 'укус', *-haukko*

< *haukko* 'перекусывать, грызть'» [5. С. 94–96].

⁶ Известны другие эвфемистические обозначения домового, ср. *сам, модовейко, модожирко, домоседушко* [3. С. 225–226].

⁷ Отметим существование лексемы *набздавать* 'подавать пару в бане' [10. Вып. 19. С. 113], которая позволяет увидеть непосредственную связь с печью.

Литература

1. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
2. Березович Е. Л., Виноградова Л. Н. Черт // СД. Т. 5. М., 2012. С. 519–527.
3. Березович Е. Л., Толстая С. М. Табу // СД. Т. 5. М., 2012. С. 225–228.
4. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
5. Кожеватова О. А. К вопросу о трансформации лексических единиц в условиях языкового взаимодействия (на материале севернорусской лексики) // Этимологические исследования: Материалы I–II науч. совещаний по русской диалектной этимологии (Екатеринбург, 10–12 октября 1991 г.; 17–19 апреля 1996 г.). Вып. 6. Екатеринбург, 1996. С. 88–96.
6. Родионова И. В. Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.
7. Русский народный календарь: Этнолингвистический словарь / Науч. ред. Е. Л. Березович. М., 2015.
8. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.
9. Словарь пермских говоров. Пермь, 2000–2002. Вып. 1–2.
10. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.
11. Словарь смоленских говоров / Отв. ред. Л. З. Бояринова, А. И. Иванова. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.
12. Теуш О. А. Новые материалы по коми заимствованиям в говорах Русского Севера (Ленский район Архангельской области) // Урало-алтайские исследования. 2011. № 1 (4). С. 110–120.
13. Толстая С. М. Смерть // СД. Т. 5. М., 2012. С. 58–71.
14. Толстой Н. И. Белый цвет // СД. Т. 1. М., 1995. С. 151–154.
15. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2005–2012.

ЭМТЭ — картотека фольклорных и этнографических материалов Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Елена Львовна Березович,

доктор филол. наук, Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

Татьяна Валерьевна Лсонтьева,

канд. филол. наук, Российский гос. профессионально-педагогический ун-т (Екатеринбург)

НАВЕТКА КАК ФОРМА СИМВОЛИЧЕСКОГО ОСУЖДЕНИЯ

Вологодских и костромских говорах сотрудники Топонимической экспедиции многократно фиксировали слово *наветка* (*наветочка*, *наведочка*) — «песня, частушка, исполняемая на молодежных гуляньях и содержащая, как правило, сообщение о состоянии любовных отношений поющего с кем-либо из присутствующих»: «Песни вот пели с подковырочкой, наветочки» (Шар., Завьялиха)¹. Слово часто используется в составе выражения *наветки давать* «наекать (обычно в частушке) на обстоятельства личной жизни кого-л.»: «Наветки давали — пели песни кому-то. В песнях выражают хоть жениху, хоть подружке чего. Чашше ругают. Про себя наветки давали. Не прямо скажут, а в песнях» (Шар., Сергеево); «Вот как раньше было? Она мне даёт наветки, а я её отмачиваю [отвечаю тем же]. Не надо выговаривать [оправдываться]. Если выговаривать, то я с неё снимаю грех и принимаю на себя. Пусть говорят, чего хотят. Я лучше пойду да отпою её [спою ей частушку с намеками]» (Шар., Плосково). Последний текст принадлежит Манефе Николаевне Соколовой, от которой участники экспедиции впервые услышали слово *наветка* и записали больше всего частушек, принадлежащих этому жанру.

Исполнялись *наветки* во время плясовых — в каждом регионе своих. Например, на юго-востоке Костромской области плясали *ветлужского* (все участники гулянья), *сормово* (парни, мужчины), *двёчку* (девушки, женщины), *ходили шабалой* (парни, мужчины): «А ветлужского плясали, тогда наветки и пели. Вот пою: “Пойду ветлужского плясать, / На ногу дrole наступлю. / За ним гоняется другая, / Но и я не уступлю!”» (Шар., Бухалкино); «Пойду я на гулянье, вот и стану напевать, шчё разлюбил он меня. И ему напоёшь наветку, и ей, шчё: “Перебёчка подруга, / Перебила у меня”. Это двёчка называлось у нас» (Шар., Сергеево).

Как можно понять, поющие совершают «симметричные» — соотносимые друг с другом — речевые действия, обозначение которых в диалекте представляет антонимическую пару (*на*) *петь* — *отпéть* (*отпевать*)² спеть в ответ: «Наветки дают друг дружке, одна поёт, другая *отпевает*. Дружков отбивают одна у другой» (К-Г, Еловино). Таким образом, герои действия

перепеваются: «Ветлугая плясали да русского. *Перепевались* — одна то поёт, другая ей на ответ поёт. С частушками, да» (Вох., Пономарево); «*Перепевались*: ты споёшь песню, а я *отпою*. Наветки давали про любовь. Мол, я у ей дружка отбиваю: “Ягодина изменил, / Зачем вперёд не предъявил? / Я бы старого не бросила / И шшас гуляла б с ним”» (К-Г, Смольянка). Каждая частушка — реплика в песенном диалоге.

Импульсом к исполнению *наветки* становится, как правило, любовный конфликт, обида: «Если какая обида, то наветка пелась» (Шар., Столбцкое). Личное становится известным всем на молодежном гулянье. С. Б. Адоньева указывает на то, что частушечное состязание — форма обнародования конфликта специфической природы: «Он не является деструктивным для социума. Он нормативен» [2. С. 152].

Таким образом, слово *наветка* обозначает частушку «личного» содержания, но не используется по отношению к частушкам на другие темы (например, социально-политические). Этот жанр частушек в вологодских говорах (белозерских) именуется еще *примерной частушкой* [2. С. 138]; исследователи же, не имея термина для обозначения одной единицы такой коммуникации, называют в целом поочередное испол-

«Наветки напевали своей сопернице: “Я свою соперницу / Увезу на мельницу. / Ты крутись, мельница, / Мелись, моя соперница”».

нение частушек *словесным поединком* [1. С. 156], *частушечным агоном*, *праздничным частушечным состязанием* [2. С. 152] и т.д.

Частушка, спетая девушкой, может быть адресована парню: «Полюбила парня, наветку о ём спела. Про глаза: “У милого серые, / Веселые и смелые”» (Шар., Сергеево); «Наветки-ти — это поют песню, парню девка поёт, а то и парень девке поёт. Девка даёт понять парню, что он ей нравится. Раньше любили-то тайно» (Ник., Молодежный). Помимо признаний в симпатии, частушка могла содержать и обвинение, упрек: «Дролечка, двоих-то любишь, / Обеим открываешься. / Сегодня обе на гулянице, / Куда девается?» (Ник., Байдарово).

Парень поет частушки в ответ: «Наветки пели другу своему, в сердцах или

дружбе, про хорошее или плохое. Наветки о том, у кого какая жизнь. Ну вот парень да девка дружат, а мать парня её не любит: “Ягодиночка моя, / Скажи-ка матке-дурочке, / Не ругала бы меня, / Когда иду по улочке”» (Ник., Куданга).

Если же речь идет об измене, пение *наветки* может сопровождаться ритуальным действием с использованием предметов: «“Изменил — дак не заглядывай / Во личико моё. / Расцвету или повяну — / Это дело не твоё”. Если изменит — так отсочаю! Он изменит — я ему вешаю *ошемётки* [лапти] на шею. Если на него ошемётки повесят, то ешшо и отбузят его. Это как знак измены» (Шар., Плосково). Упоминание об обычае «помечать» повешенными на шею лаптями изменника или того, кому изменили, не единично: «Парень мой проводил дружую девчонку — ну, изменил мне. Мне ошемётки навесят — лапти с обормак. Это наветка» (Шар., Бухалкино). Как видим, *наветка*, будучи символически оформленным актом осуждения, может воплощаться не только вербальным способом.

Чаще всего исполнителями *наветок* частушек являются незамужние девушки — соперницы, которые ведут диалог, сплошь состоящий из колкостей, острот, угроз. Реже информанты говорят о том, что обмениваться *наветками* могли молодые парни, споря из-за приглянувшейся девушки. Сам по себе такой песенный спор между парнями вовсе не редкость, но словом *наветка* он, видимо, не обозначался.

Когда в частушечном агоне встречаются две девушки-соперницы либо двое парней-соперников, можно говорить о состязании: «Одна поёт наветку, другая — наперекор» (Шар., Плосково). Об этом свидетельствуют следующие

коммуникативные тактики, к которым прибегают поющие.

Вызов. Исполнение частушек организуется на народных гуляньях так, что кто-то из собравшихся выходит на круг и поет, вызывая другого участника на разговор. К примеру, обиженная девушка приглашает к себе в пару соперницу.

Инвектива-оскорбление. Частушка в коммуникации такого рода служит заместителем формул прямого личного обвинения, которые непременно были бы произнесены, если бы между противниками завязался «бытовой» разговор вне «художественных» коммуникативных практик. Не случайно информанты комментируют содержание *наветок* с помощью слов *ругать(ся)*, *отсочаивать*, *напевать острее, злее, унижать, униженные песни* и др., при этом поясняя, что «раньше не ругались,

а вместо этого пели»: «Наветки — униженные песни. Одна одну немного унижала. Такой был обычай, так было заведено. Ругаться не ругались, как теперя. Теперя в волосы могут въехать. А тогда поумней были. Песни вот пели с подковырочкой, наветочки. Пели на пару» (Шар., Завьялиха); «Ругаются, дак дают наветки — кто хорошие, кто плохие, вот это наветки» (К-Г, Смоленка).

В острой частушке разлучницу позорили, давали ей обидные характеристики: она и «тощая гадина», и «последняя из всех», и уродлива: «Супостатка [соперница в любви] звонкая, / Как иголка тонкая. / С крыши перекадина, / Ешшо смеётся, гадина!» (Ник., Байдарово); «Изменил меня милёнок, / Думал, в гору поднялся. / Ниже среднего спустился — / За последнюю взялся» (К-Г, Смоленка). Ср. том. *сопёрка* 'соперница': «Ох, соперка моя, / Коротенькие ножки, / Голова, как у мыша, / Голос, как у кошки» [13. Вып. 39. С. 330].

Угроза. В продолжение упреков и оскорблений сопернице сулилось уничтожение или по меньшей мере досадные неприятности: «Наветки напевали своей сопернице: “Я свою соперницу / Увезу на мельницу. / Ты крутись, мельница, / Мелись, моя соперница”» (Шар., Завьялиха).

Объявление себя жертвой. Весьма важной стороной исполнения наветок является выставление себя пострадавшей стороной, именно поэтому поступок милого открыто квалифицируется как *измена*: «Ягодинке за изменушку / Чего и подарить? / Вересовой ветки жалко, / Хоть еловую сломить» (К-Г, Плосково). В этом не стыдно признаться, поскольку положение жертвы позволяет снискать расположение и сочувствие слушателей. Высказывая упреки изменщику и сопернице, девушка не только рисует их образы в черном цвете, но и создает собственный облик «честной девушки».

Все эти коммуникативные тактики нацелены на то, чтобы в глазах слушателей, составляющих общину, стяжать славу победительницы (победителя) в частушечном состязании.

Содержание *наветки* как песенного жанра весьма условно можно определить по основному значению этого слова, которое формулируется диалектными словарями как 'нарек, предостережение' [14. Вып. 19. С. 153]. Песенные *наветки* имеют мало общего с той трактовкой *намека*, которая представлена в литературном языке, хотя информанты и заявляют, что в частушках содержатся лишь намеки: «Наветки давали. Я чего-то знаю про тебя, буду всяким примерам говорить, штеб не обидеть: “Если делом не поверишь, / Я на песнях выпою!”» (Ник., Полежаево). Приведенный контекст дополним

записанными от этого же информанта частушечным диалогом:

— Задушевная товарка,
Знаю новость про тебя.
Не хочу тебе рассказывать,
Расстраивать тебя.
— Задушевная товарка,
Говори, не бойся.
Если суженые есть,
Гуляй, не беспокойся.
— Задушевная товарка,
Начинаю говорить.
У тебя духаня Миша (Петя и др.),
Он уж хочет изменить.
— Ну и пусть он изменяет,
Миша-ягодиночка.
Но и он не расцветет,
Повянет, как травиночка (Ник., Полежаево).

Куплеты, как видим, содержат недвусмысленную информацию, которая вовсе не нуждается в расшифровке и будет понята всеми слушателями. О конкретной адресации частушечного текста свидетельствует упоминание имен, событий, высказываний, узнаваемых деталей одежды (*голубая рубашка, серые глаза*) и подобных частностей.

Частушка с намеком — это во многом поступок, условное не прямое театрализованно-песенное действие, заданное традицией, которое заменяет выяснение отношений один на один. Привязкой к конкретной любовной истории служит в большей степени персона исполнителя или исполнительницы, чем текстовые детали. Благодаря этому свойству частушки поются многократно, повторяются на разных территориях и всякий раз несут сообщение о частном случае вечного сюжета — «любовного треугольника». Именно поэтому информанты редко говорят о том, что частушка сочиняется, — она обычно воспроизводится.

Исполнение *наветок* «встроено» в систему «общественного (общинного) реагирования».

Во-первых, мотивом к вступлению в песенный поединок может быть переданный кем-либо и дошедший до ушей девушки или парня слух об измене милого или возлюбленной. Сплетни оказывают в малом социуме весьма ощутимое влияние на общественное мнение. В этой «системе оповещения» и зарождается конфликт: межличностное становится предметом наблюдения и обсуждения в общине.

Во-вторых, показателем сам факт обращения человека, испытывающего любовные страдания, к обычаю как к выработанному народной традицией инструменту воздействия, факт желания заручиться поддержкой окружающих. По верному замечанию С. Б. Адоньевой, исполнение частушки «не является свободным действием: к нему принуждают нормы традиционного поведения в группе», «придя на беседку, девушки и парни должны плясать и петь, а следовательно, высказываться на тему своих отношений» [2. С. 160].

В-третьих, намерение исполнителя *наветки* заключается в обнародовании знания о слухе и публичном ответе: «Предмет частушечных сообщений — оглашение распределения отношений между членами молодежного сообщества» [2. С. 145]. Личные отношения выносятся на игровую сцену, но за форматом плясовой песни и игровых перепевов скрыта апелляция к общественному суду.

Роль адресата *наветки* определяют коммуникативную функцию рассматриваемого жанра. С одной стороны, частушка обращена к сопернице («супостатке»), с другой — она исполняется с учетом того, что ее слышит возлюбленный, стоящий тут же, среди присутствующих, а третью сторону пред-



Матрена Николаевна и Николай Кириллович Парфеновы из пос. Борок (Никольский р-н Вологодской обл.). Фото Е. Л. Березович

ставляет публика, принадлежащая той же возрастной группе, и свидетели из числа старших членов общины, соседей. Публичная частушечная перебранка имеет своим предметом обсуждение репутации: «Стяжание “славы” — социальная задача девушки и парня, ибо “слава” — то, что она или он вынесут из этого возрастного сообщества в следующее — взрослое, то, что в значительной степени определит возможность членов этой группы стать хозяевами (брак) и их позицию в среде хозяев» [2. С. 154]. Жанр *наветки*, таким образом, имеет назначение не развлекательное, а глубоко прагматическое, связанное как с тактическими рокировками на сцене складывающихся предбрачных отношений в молодежной среде, так и с реализацией стратегических задач приобрести и закрепить за собой в будущем доминирующие позиции в своей социальной среде, доказать свою состоятельность.

Обратимся к самому слову *наветка*. Каково его происхождение? На первый взгляд, здесь нет проблемы: *наветка* кажется образованием от литер. *навет* ‘наговор, ложное обвинение’, восходящего к праслав. **navěts*, образованному от **navětitī* ‘наговаривать, клеветать’ [16. Вып. 19. С. 229–230], которое, в свою очередь, выводит на глагол **větitī* ‘говорить, оповещать’ [3. Вып. 7. С. 46–47] (в гнездо этого глагола входят слова *вече*, *завет*, *обет*, *ответ*, *привет*, *совет* и др. [Там же. С. 67]). Но версия относительно связи с *наветом* встречает два возражения.

Во-первых, слово *навет* трактуется в словарях современного русского языка как книжное, что несколько ослабляет возможность появления у него диалектных производных.

Во-вторых (и это главное возражение), в русских говорах, наряду с формой *наветка*, отмечается и *наведка* (СРНГ считает последнюю форму основной, помещая оба слова на алфавитное место *наведки* [13. Т. 19. С. 153]). В значении ‘нарек, предостережение’ слова отмечены в следующих говорах: амур., арх., волгогр., вят., забайк., казан., костр., краснаяр., морд., моск., перм., прибайк., пск., сарат., свердл., твер., тобол., том., р. Урал, яросл. [5. Т. 2. С. 475; 6. Вып. 19. С. 250; 8. Вып. 5. С. 26; 9. Т. 2. С. 8; 10. Ч. 1. С. 577; 13. Вып. 19. С. 153; 11. Т. 2. С. 320; 12. Т. 2. С. 159]). При этом *т* и *д* могут стоять не только в слабой позиции — перед *к*, но и в сильной, в формах *наведочка* и *наветочка*: влг., перм., пск. фольк. *наведочку* (*наветочку*), *наветочки давать* ‘намекать на что-л.’: «Послушай, ягодка, припевочки, / Подруженька поет; / В припевочках миленочку / Наведочку дает» (пск.) [14. Вып. 19. С. 153; 6. Вып. 19. С. 250]. Форма *наведочка* единично фиксируется и в нашем костромском материале.

Конечно, при потере этимологических связей варьирование *д//т* возможно, но какую форму считать первичной? Есть аргументы в пользу того, чтобы трактовать так именно *наведку*, для которой в этом случае следует предположить связь с глаголом *ведать* ‘знать’. Эта версия вполне состоятельна в плане словообразования, поскольку есть *наведки* с другими значениями, в составе которых корень *вед-* выделяется весьма убедительно: пск., твер., сев.-двин. ‘посещение, наведывание кого-либо’², костр., сев.-двин. ‘узнавание чего-либо, наведение справок о чем-либо’: «Сделай наведку, там ли он» [13. Вып. 19. С. 153];

Чаще всего исполнителями наветок-частушек являются незамужние девушки — соперницы, которые ведут диалог, сплошь состоящий из колкостей, острот, угроз.

можно напомнить и о слове с другой приставкой — *разведка*. Что касается семантики, то здесь сложнее: в гнезде глагола *ведать*, кажется, нет значений, связанных с наговорами, клеветой и пр. (см. [3. Вып. 6. С. 162–166]).

Изучая формы на *д*, можно выдвинуть и другое предположение — о связи *наведок* с глаголом *навести* (*наводит*). На это наталкивает приведенная выше формулировка одного из значений *наведки*: ‘узнавание, наведение справок о чем-л.’. Глагол *навести* семантически ‘подходит’ нам больше, чем предыдущий, поскольку среди его значений есть такие: арх. ‘наговаривать’, пск., твер. ‘клеветой смущать кого-либо’, арх. ‘напеть’ [13. Вып. 19. С. 172], ср. также мурман. *навести сплетни* ‘насплетничать’, костр. *наводит на обман* ‘провести, обмануть’ [Там же]. В русском просторечии есть слово *наводка* (от *наводит*), которое, как и *наведка*, часто употребляется в сочетании *давать наводку* ‘дать какой-либо ориентир’. В истории русского языка у слова *наводка* было важное для нас значение — ‘ложное обвинение, донос’ [14. Вып. 10. С. 36]; фиксируется также интересное сочетание, актуализирующее связь глагола и образованного от него существительного: *навести наводку на кого-л.* ‘донести на кого-л.’ [Там же]. Будучи убедительной с точки зрения семантики, эта версия слабее предыдущей в плане словообразования: в гнезде глагола *вести* (*водит*) существительные с суффиксом *-к-* имеют корневое *о* (*наводка*, *проводка*, *обводка* и т.п.), а не *е*.

Итак, предположения о первоначальной связи *наветок-наведок* с *ведать* или *вести* встречают возражения. Несмотря на них, Этимологический словарь славянских языков (ЭССЯ) включает интересующие нас *наветки-наведки* в значении ‘нарек, предостережение’ (среди других значений этих слов) в гнездо **navěds* [17. Вып. 23. С. 222],

считая их, таким образом, связанными с *ведать* ‘знать’.

Однако, нам кажется, стоит вернуться к версии относительно происхождения этого слова от *навет* и поискать дополнительные аргументы в ее пользу. Они обнаруживаются в истории русского языка. Интересующее нас слово отмечается в источниках с XVII в.: *наветка* ‘наущение, подстрекательство, козни’, ‘косвенное обвинение, намек, поучение обиняками’: «Кошку бьют, а невестке наветки дают» (Симони. Пословицы. XVII в.) [14. Вып. 10. С. 32]. Словари, фиксирующие лексику XVII–XIX вв., не дают форм с *д*. При этом иллюстративные

контексты позволяют судить о том, что *наветка* встречалась за пределами «высокого штиля» речи. Так, большинство контекстов XVIII в., представленных в [15. Вып. 13. С. 140; 7. Т. 1. С. 1036], а также в Национальном корпусе русского языка, имеют черты разговорной языковой стихии: это отрывки из комедий Е. Р. Дашковой и Я. Б. Княжнина, из письма М. В. Ломоносова. О «народности» этого слова свидетельствует и его пословичное употребление: приведенная выше пословица о невестке и кошке из сборника Симони отмечена (с вариациями) в Словаре Академии Российской, в словаре В. И. Даля и в ряде современных диалектных словарей (в словарных статьях *наветка*).

Таким образом, *наветка* с момента самых ранних своих словарных подтверждений была народно-разговорным словом, что говорит об органичности фиксации его в говорах. С точки зрения семантики предположение о его производности от *навета* выглядит



Манефа Николаевна Соколова из д. Плесо-во (Шарьинский р-н Костромской обл.). Фото Е. Л. Березович

вполне убедительным, ср. *навет* 'навет, наговор, клевета', 'наущение, подстрекательство', 'тайные враждебные умыслы и действия, козни, посягательства', 'нападение, вылазка, удар (?)' [14. Вып. 10. С. 31–32]; значение 'клевета' отмечено и у наших вологодско-костромских *наветок*: «Я на тебя наговорила что-то плохое, пустила сплетню, наветку» (Ник., Большой Двор). Сам *навет*, воспринимаемый сейчас как слово «высокого штиля», раньше не был сугубо книжным: к примеру, в словаре В. И. Даля фиксируются паремии «Конь не без навета [укора]», «Одному вред — всем навет» [4. Т. 2. С. 390], в псковских говорах есть *навет* 'плохое качество чего-либо, порок' [6. Вып. 19. С. 263]. Что касается формальной стороны этой версии, то ее подкрепляют другие слова, представляющие собой фонетически и словообразовательно убедительные производные от *навета*, которые имеют также и явную смысловую связь с ним и с *наветками*: *наветник* 'наводник, смутник, наговорщик, клеветник' [7. Т. 1. С. 1035–1036], *навечать*, *наветовать*, *наветничать*, *наветить* 'наговаривать, наклеветать, обносить кого, взводить напраслину' [4. Т. 2. С. 390] и др. Глагол *навечать* представлен в наших костромских записях, при этом информант осознает его родство с *наветкой*: «Наветку какую дашь. В лице не скажут, а наветкой выразят. Навечают мне» (Шар., Бухалкино).

Фиксация формы *навечать* (а не **наведать*, **наведывать* etc.) — сильный аргумент (в ряду других) в пользу того,

чтобы подкорректировать позицию составителей ЭССЯ: по нашему мнению, слово *наветка* 'намок' производно не от *ведать* 'знать', а от *навета* — и входит тем самым в гнездо *вет-* со значением говорения. В этом случае формы типа *наведочка* следует объяснять как деэтимологизацией, так и вторичным сближением с *ведать* или *наводить*, которое вызвано формально-смысловым сходством слов.

Как было показано выше, в народной культуре личностный намек закономерно проходит через «горнило» социума и облекается в символическую форму. Соответственно *наветка* становится термином народной песенной (и шире — символической) культуры (частушка с намеком или предметный знак, выражающий социальное осуждение). Это значение слова, отмеченное пока только в восточных районах Вологодской и Костромской областей, явно имеет более широкое распространение. С другой стороны, рассматриваемое значение намеренно имеет и другие формы лексического воплощения, что может быть выяснено в ходе дальнейших исследований.

Примечания

¹ Помимо этого значения, отмечаемого в записях ТЭ УрФУ как наиболее частотное, слово зафиксировано нами также в значениях 'намок, предостережение', 'недобрый слух, клевета', 'памятный подарок, напоминание', 'предназначение'.

² Ср. также новг., твер. *наведы* 'посещение роженицы ее подругами, зна-

комы, родственниками' [13. Вып. 19. С. 154].

Литература

1. Агапкина Т. А. Этнографические связи календарных песен: встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.
2. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
3. Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. М., 2007–. Вып. 1–.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. 1–4.
5. Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.
6. Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
7. Словарь Академии Российской (1789–1794). М., 2001–2005. Т. 1–6.
8. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.
9. Словарь донских говоров Волгоградской области. Волгоград, 2011.
10. Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия. СПб., 2013. Ч. 1–2.
11. Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
12. Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.
13. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
14. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
15. Словарь русского языка XVIII века. Л., 1984–. Вып. 1–.
16. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1974–. Вып. 1–.

Валерия Станиславовна Кучко,
аспирантка Уральского федерального ун-та (Екатеринбург)

ОБМАН И ОБМАНЩИКИ В ГОВОРАХ ВОЛОГОДСКО-КОСТРОМСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

На территории восточного вологодско-костромского пограничья Топонимической экспедицией УрФУ было записано значительное число диалектных лексем и фразеологизмов, обозначающих действия с целью обмана и тех, кто эти действия совершает. Большинство из этих языковых единиц ранее не фиксировались словарями. Для настоящей публикации были отобраны те из них, которые обладают прозрачной внутренней формой и реализуют яркие метафоры. Метафорическая лексика дает наилучшее представление о народном осмыслении социально и этически значимого явления обмана (через логику отбора образов, их особенности, рисуемую ими

целостную картину). Рассмотрение этой лексики позволяет обнаружить своеобразие народного восприятия обмана: 1) использование образов «подручных», связанных с ежедневным бытом реалий (насекомых-вредителей, домашнего скота, орудий труда и др.) для воплощения абстрактных «обманных» смыслов; 2) ориентация на передачу целой ситуации при описании сущности обмана, когда схватывается одновременно несколько черт ситуации; 3) закрепление в номинациях установок народной этики (к примеру, к обманщику приравнивается тот, кто ищет легкой работы, «разделяя» с ним одну номинацию); 4) отражение народно-религиозных представлений о мифологической природе обмана

(в частности, о порождении обмана демонологическими персонажами). Обратимся непосредственно к полевым материалам.

Номинация обманщика получается путем развития переносного значения у лексемы, обозначающей вредоносных насекомых: *пильма* 'обманщик, хитрец': «Пильма, скажут, человек хитрый, обманывать может» (К-Г, Смольянка), ср. *пильма* 'мошкар', 'тля', 'насекомое-вредитель' (К-Г, Ник.), 'насекомое, причиняющее вред растениям, блошка крестоцветная' (Ник.) [8. Вып. 7. С. 59]. В образовании «обманного» значения сыграли роль общие негативные коннотации названия насекомых, способного наносить ущерб человеку; более конкретный признак — трудность в избавлении от него — лег в основу еще одного слова с пейоративным значением: *пильма* 'навязчивый, надоедливый человек' (К-Г, Ник.): «Что ты лезешь как пильма» (К-Г, Смольянка).

Человек, склонный ко лжи, представляется сделанным из дерева: *лутоня*¹ 'лживый человек': «Ну ты и лутоня, ну и загибаешь» (Окт., Кордон-Луптюг);

«Ну и лутоня! Врёт, правды не узнаешь» (Окт., Луптюг). Чаше «деревянность» оказывается присущей только его глазам: *лутбошные глаза* 'лживый, бессовестный человек': «Да я ему говорю, лутбошные глаза, как будто килограмм мыла съел, врёт, мылит» (Окт., Кордон-Луптюг), «Лутбошные глаза, нехороший какой человек. Зря говорит, врёт про тебя» (Окт., Останино); *лубяные глаза* 'то же': «Ну, лубяные глаза, совести нет у тебя» (Шар., Одоевское). Образ бесстыжих глаз из дерева разрабатывается также в горьк., пск., сарат., твер. *лубяные глаза* 'бессовестные, бесстыжие глаза' [10. Вып. 17. С. 174], р. Урал *лубочные глаза* 'то же': «И тебе не стыдно, глаза-ти лубочны?» [5. Т. 2. С. 376] и др. Глаза — главный индикатор побуждений человека, орган, по которому можно распознать лжеца, поэтому для противопоставления живым, «говорящим» глазам ничего не выдающих, как бы застывших глаз лгуна и — шире — бессовестного человека привлекается образ твердого, неживого материала (ср. литер. *деревянный* 'ничего не выражающий (о человеке, лице)', 'бесчувственный' [14. Т. 3. С. 714]). Любопытно, что в создании портрета обманщика — точнее, в описании его глаз — участвуют именно *луб* и *лутоска*. Это может объясняться тем, что из липовой и березовой коры, а также из очищенной липы изготавливается множество небольших вещей, ежедневно необходимых в быту, — корзинки, корытца, предметы посуды. Дополнительным мотивационным стимулом является то, что обозначения посуды, в том числе лубочной и лутосной (в основном по признаку формы), могут переноситься на обозначения глаз человека (как правило, выпученных), ср., к примеру: «Глаза как лутоска — выпуклые глаза. Головка у мутовки — лутоска. И человек с такими глазами — пучеглазый человек» (Окт., Лебеди).

Своеобразный поворот «деревянной» метафоры состоит в приписывании лгуну «ношения» березовой или берестяной рожи: *берёзовая рожа* 'о лживом человеке', *обрядиться в берёзовую рожу* 'беззастенчиво врать, обманывать': «Берёзовая рожа — это позор. Кто врёт, говорит неправду, говорят: "Обрядилась в берёзовую рожу"» (Шар., Николо-Шанга), *берестяная рожа* 'бессовестный лгун': «Это кто соврёт и отопрётся — рожа берестяная» (Ник., Нигино), *надеть берестяную рожу* 'беззастенчиво лгать': «Кто-то врёт — лицо будет красное. Врёт и не краснеет — надел берестяную рожу — и всё» (Ник., Байдарово). Мотивацию для данного фразеологизма во всех его значениях (он также используется для экспрессивно-негативной оценки наглого, бессовестного или безучастного, равнодушного поведения чело-

века) реконструирует Е. Л. Березович [1]; по ее мнению, произошла замена первоначального *рожа* 'лицо' на *рожа* 'маска', отражающая представление о «бессовестном» поведении святочных ряженных, носивших берестяные маски-рожи, причем сильную мотивационную поддержку оказывает образ бересты, которая обладает признаками «белого

рожи и образно варьирует просторечное *бесстыжая рожа*.

Хитрый, лживый человек рисуется через образ мыла. Номинации получает как субъект действия, ср. *мыло* 'хитрый человек': «Мыло — ловкий, подхалим» (Вох., Тихон), «Врун скользкий, ну ты и мыло» (Окт., Кордон-Луптюг), *мылица*: «Мылица — человек, который делает всё

Своеобразный поворот «деревянной» метафоры состоит в приписывании лгуну «ношения» березовой или берестяной рожи.

цвета ("курующего" ряжение, а кроме того, антитетичного красному, который символизирует стыд), жесткости → бесчувственности, "сворачиваемости" → обмана, материала для изготовления пустых и простых емкостей» [Там же].

В выражении *кёрзовая рожа* 'лживый, лишенный совести человек': «Кёрзовая рожа у тебя, обманул. Раньше сапоги кёрзовые были» (Ник., Кузнецово), «Ну, кёрзовая рожа, совести нет, к сапогу приравнивают» (Ник., Полежаево) *рожа* выступает в своем общерусском значении 'лицо'. Признак грубости кирзы не однажды берется за основу при описании качеств человека, причем грубый материал может сравниваться с грубым в буквальном смысле или рябым лицом: «Кёрзовая рожа — много угрей, ямы остаются от оспы» (К-Г, Косково), «Лицо как кулебака² у его, кёрзовый сапог» (печор.) [9. Т. 1. С. 309]. Об устойчивости уподобления кирзовой ткани и кожи лица человека косвенно свидетельствует «обратное» сравнение: «Кёрзовые сапоги (...) такие некрасивые, как когда лицо после оспы» (Шар., Плосково). Рассматриваемое бранно-уничжительное выражение, таким образом, эксплуатирует узуальное соотнесение кирзы и лица-

исподтишка, врет» (Ник., Крутиха), *мыльной*, *мыльный* 'лживый, болтливый': «Мыльной, или мыльной, это шибко хитрой, это лясник, он слова переговаривает, лясничает, языком мелет» (Ник., Березово), так и сам процесс обмана, ср. *мылить* 'лгать': «Мылит он много, врёт всё» (Шар., Одоевское), *обмылить* 'обмануть': «Обмылила меня, провела» (Шар., Старково), *намылить* 'наврать, сказать лишнего': «Намылила лишнего, настирала» (Шар., Одоевское), *омылить* 'наврать, навдумывать': «Ну, дед, насочиняешь, омылишь» (Окт., Кордон-Луптюг). Можно предполагать наличие как минимум двух мотивационных стимулов, определяющих использование «мыльного» мотива. Первый — признак скользкости мыла (ср. литер. *скользкий* 'хитрый, ненадежный, увертливый'): хитрый человек способен выкрутиться из затруднительного положения, его трудно «схватить» — уличить в обмане. Второй — интенсивность действия по намыливанию, направленного на объект. Глаголы *намылить*, *обмылить* входят в ряд слов со значением 'мыть, чистить', которые нередко развивают значения 'приносить ущерб объекту мытья' (чаще — 'ругать' и 'обманывать'),



Участники экспедиции в с. Рождественское (Шарьинский р-н Костромской обл.).
Верхний ряд (слева направо): А. Нестерова, М. Леонтьева, Т. В. Леонтьева.
Нижний ряд (слева направо): В. С. Кучко, О. Д. Сурикова, Е. Л. Березович

ср. ряз., сарат. *мылить* 'ругать, бранить, журить' [10. Вып. 19. С. 54], а также прост. *чистить* 'ругать, бранить', ворон. *мыть головушку* 'сильно бранить' [Там же. С. 66], арх. *промыть* 'задурить голову кому-л.' [10. Вып. 32. С. 191] и др.

В традиционной культуре укоренены представления о том, что честным бывает, как правило, только труженик; бездельник же «подозревается» в склонности к обману (вероятно, потому, что умеет отлынивать от работы), что демонстрируют такие мотивационные модели, как «бездельник» → «обманщик» и «лентяйничать, лодырничать» → «обманывать» (ср. влг. *лодырничать* 'хитрить, плутовать, обманывать' [10. Вып. 17. С. 107], без указ. места *сбездельничать* 'совершить подлог, обман, смошенничать' [10. Вып. 36. С. 168]). В Шарьинском районе эта модель реализуется через не прямое указание на безделье того, кто обманывает: *ложкомой* 'хитрец, обманщик': «Ложкомой, хитрец, всё норовит обмануть» (Шар., Берзиха); «Ложкомой-от хитрец, выбрал себе лёгкую работу» (Шар., Берзиха). Исходно *ложкомой* — мойщик посуды [2. Т. 2. С. 681], вероятно, чаще в каких-либо трудовых объединениях, ср. вят. *ложкомойник*, *ложкомойка* 'человек, занимающийся мытьем посуды (в артелях бурлаков или на лесных работах)', ср. также уфим. *ложкомойничать* 'быть мойщиком посуды' [10. Вып. 17. С. 110]. Слова *ложкомой(ка)*, *ложкомоя*, обозначающие мойщика посуды, отмечены в словарях русского языка XI–XVII и XVIII вв. в стилистически нейтральных контекстах [12. Т. 8. С. 274; 13. Т. 11. С. 219]. В современном литературном языке они являются устаревшими [14. Т. 6. С. 329]. Развитие негативной семантики этих слов в говорах может быть связано с тем, что мытье посуды, очевидно, считалось простой (вероятно, женской) работой, которую могли бы выполнять (среди других общих работ) чужающиеся тяжелого труда люди. К тому же для нее не требовалось никаких профессиональных навыков. Неодобрение, вызываемое *ложкомой*, прослеживается и в номинациях *ложкомойник* 'человек, которому надо все самое лучшее': «Ух, какой ложкомойник! Это не то ложкомойник, что ложки моют, ложкомойник это как обзывают. Ему надо побольше, хорошего и много» (Шар., Козиониха), пск. *ложкомой* 'человек, разборчивый в еде' [7. Вып. 17. С. 151]; представление о неспособности *ложкомоя* к труду стало также мотивационным стимулом для *ложкомойничать* 'побираться': «Они картошку-то не садят, так вот ложкомойничают, кусошничают по деревням. Ложкомойничают — ну, не делают ничего» (Шар., Плосково)³.

В ряду «потенциальных обманщиков» (тех, кто, по народным представлениям, часто обманывает: это, к примеру,



Нина Ивановна Тропина из д. Осиново (Никольский р-н Вологодской обл.) и участники экспедиции К. А. Бормотова и Я. В. Малькова

цыган, колдун и пр.) нередко находится женщина. На исследуемой территории ее склонность ко лжи подчеркивается указанием на нечеловеческую природу: *бесье ребро* 'лживая лицемерная женщина': «Ну, баба, бесье ребро! Неправедливая, обманет, и так и так скажет» (Ник., Березово). Экспрессивные образования, содержащие негативную оценку, могут заключать в себе идею происхождения от беса или черта, ср. *бесово семя*, *бесово отродье* [10. Вып. 2. С. 269], *чертов сын* [11. Т. 4. С. 670]. Любопытно, что для обозначения женщины привлекается образ бесова ребра, возможно, в противопоставление Адамову (т.е. человеческому) ребру.

Во внутренней форме выражений, использующих образы демонологических персонажей, можно обнаружить следы мифологических представлений об обмане, согласно которым обман — результат контакта человека с нечистой силой, ср. *беса совать* 'осторожно обманывать': «Беса совать — это не то что обманывать, ну, врать, изворачиваться, чтоб тебя не подозревали, с тонким подходом» (Вох., Поспехово). На территории соседнего сельского поселения

действия, часто содержат «обманные» значения (ср., например, смол. *озелять* 'обманывать' и 'околдовывать зельем' [10. Вып. 23. С. 89], енис., бурят. *ошаманивать* 'околдовывать', 'обманывать' [10. Вып. 25. С. 78] и др.).

Развитие метафоры боронования, скрывающей неумеренное, пустое или обманное говорение⁴, обнаруживается в выражениях (*всякую*) *борону собирать*, *соху да борону собирать/говорить* 'сплетничать, врать, говорить ерунду' (Пав., Березовка; Ник., Каменное), *борону и чужую сторону перебирать* 'то же' (Вох., Конница). Ядерный образ фразеологизмов — *борона* (ср. обилие «боронной» лексики в поле говорения: болтовня и вранье уподобляются рыхлению земли бороной, таким образом подчеркивается их линейность и многоэлементность; лексемы с корнем *борон-* обладают к тому же ярким фонетическим — «речеизобразительным» — обликом). Остальные компоненты содержательно дополняют центральный образ (*соха*) или оформляют ритмический облик выражения (*сторона*, рифмующаяся с *борона*). Сопоставление говорения и бороны

В традиционной культуре укоренены представления о том, что честным бывает, как правило, только труженик; бездельник же «подозревается» в склонности к обману.

это же выражение записано в значении 'колдовать с целью навредить кому-л.': «Капустиха звали всё, она в Средней Вохме жила, (...) кому-нибудь беса совала: то в навозе кости найдут, то что-нибудь на улице у порога брошено найдут, ох, какая вредная старшунёшка» (Вох., Тихон). Наличие у фразеологизма обоих значений кажется закономерным: лексемы, обозначающие колдовские

обыгрывается также в шутовском вопросе, которым прерывают чью-либо речь, не соответствующую этической норме — содержащую вранье или брань: *чего орёшь, а не боронишь* с вариантом *чё орёшь и не боронишь*: «Чё ты орёшь и не боронишь? — неправду говоришь!» (Шар., Сергеево); «Чего орёшь, а не боронишь? Не завершаешь свою ругань, не доводишь» (т.е. кричишь без толку,

как поясняет собиратель со слов информанта (Шар., Берзиха). Эта формула содержит языковую игру, основанную на двух значениях глагола *орать* — 'громко кричать' и 'пахать', и демонстрирует собеседнику нежелательность, бессмысленность его выхода за рамки этикетно-речевых норм.

Рисуемую названными выше фразеосочетаниями объемность и многосоставность вранья, сплетен наглядно передают выражения *выпустить хорошего быка* 'насплетничать, преувели-

«Ябеда человек, ябедник, он наговорит четвергов в неделю. Почему четвергов, этого не знаю, это задолго до нас было, очень старое выражение».

чить сказанное: «Ты ей два слова, а она выпустит хорошего быка, не узнаешь потом» (К-Г, Еловино) и *выпустишь с комара, а приведет с быка* 'о том, кто сплетничает': «Жухлявина, хитрая, злая. Могот выпустить хорошего быка. Ну, скажут, выпустишь с комара, а приведет с быка» (К-Г, Косково) — своеобразные реализации идеи превращения мухи в слона, использующие более доступные диалектоносителю образы — выпуска и возвращения назад скота.

Еще одним примером восприятия вранья как чересчур «объемной» речи служит глагол *семерить* 'врать': «Что-то ты семеришь, говори правду!» (Шар., Заболотье). Однако он может «прочитываться» двояко: и как чрезмерно объемное говорение (семикратное преувеличение), и как указание на непостоянство, свойственное обманщику, ср. его употребление на этой территории о постоянно меняющейся погоде: «Погода семерит — это то солнце, то дождик, то ветер, то тишина» (Шар., Головино).

Количественный мотив разрабатывают фразеологизмы *четвергов в неделю наговорить* 'сказать неправду': «Ябеда человек, ябедник, он наговорит четвергов в неделю. Почему четвергов, этого не знаю, это задолго до нас было, очень старое выражение» (Шар., Печенкино), *четвергов с неделю намотать* 'наболтать, наврать': «Я намолю четвергов с неделю — с дурака какой спрос!» (Шар., Одовское), *неделю четвергов наговорить* 'наговорить очень много': «Она бабушка разговористая, она вам неделю четвергов наговорит» (Окт., Губиха). Они входят в обширный ряд, варьирующий идею, буквально «читаемую» как умножение единственного на неделю четверга на количество дней недели: *наговорить семь четвергов (и все кряду)* 'очень много наговорить, рассказать (как правило — вымышленного, неправдоподобного)', коми *наговорить семь четвергов на неделе*, перм. *наплести четвергов 'то же'* [б. С. 739]⁵.

С одной стороны, «мультиплицирование» *четверга* может объясняться его внутренней формой. Вероятно, говоря-

щими ясно ощущается этимологическое родство *четверга* с числительным *четыре* и соответственно со словами вроде *четверить* 'увеличить вчетверо'; таким образом, *четверг* подходит для воплощения идеи множественности и одновременно интенсивности говорения.

С другой стороны, названия дней недели часто включаются в конструирование выражений, абсурдных по своему буквальному содержанию. Нередко абсурдность внутренней формы необходима для воплощения идеи

чего-либо невозможного или не соответствующего реальности (обозначения вранья, как в рассматриваемом случае, или разработки смысла 'никогда' — *в понедельник после среды* [б. С. 520], *после пятницы в четверг* [Там же. С. 550] и т.п.), а также для характеристики негативных качеств человека (общерус. *из-под пятницы суббота* 'о неаккуратном человеке', общерус. *семь пятниц на неделе* 'о непостоянном человеке', новг. *в среду четверг* 'о торопливом человеке' [Там же. С. 608]) и т.п. Богатый потенциал этого языкового способа описания аномалий определяется однозначностью «нормального» календаря, насчитывающего по одному из семи дней в каждой неделе, следующих в известном порядке.

Многие представленные в заметке вологодско-костромские лексемы и фразеологизмы разрабатывают пространственные в лексическом поле обмана семантические модели («лентяй» → «обманщик», «мыть» → «обманывать», «говорить абсурдно много» → «врать») или мотивы (боронования, участия нечистой силы и др.). Тем не менее можно говорить о локальном своеобразии конкретного образного наполнения известных моделей.

Примечания

¹ *Лутóхой, лутóшкой* на данной территории называется как липовая дранка, так и липа, очищенная от коры; этими словами может обозначаться также любая деревянная палка [ЛКТЭ].

² Печор. *кулебáка* 'открытый пирог с рыбой'; 'о негладком, морщинистом или рябом лице' [9. Т. 1. С. 361].

³ Фиксации *ложкомой* новг. 'прозвище человека, облизывающего посуду' и сиб. 'угодник, прислуживающий кому-л. ради корыстных целей' [10. Вып. 17. С. 110] наводят на мысль о возможном влиянии на развитие негативной семантики общерус. *блюдолиз* (*лизоблюд*). По крайней мере, такое влияние возможно на появление семантики привередливости в еде и выпрашивания еды, отмеченной у костр. *ложкомой, ложкомойничать*, ср. *лизоблюд* 'лакомка', *лизоблюдничай* 'подлизывать остатки' [2. Т. 2. С. 649], *блюдолизничать* 'искать чужих обедов' [2. Т. 1. С. 246].

⁴ Ср., например, *боронить* 'болтать, привирать': «Боронишь не знай что» (Шар., Печенкино), свердл. *наборонит* 'сказать неправду, наврать' [10. Вып. 19. С. 129], ср.-урал. *боронуха* 'болтливая женщина, лгуныя' [10. Вып. 3. С. 118], карел. *боронить боронú* 'говорить неправду, врать', 'болтать, пустословить' [4. С. 27–28].

⁵ Ср. о бестолковом человеке: «На одной неделе четверга четыре (и деревенский месяц с неделей десять)» [3. Т. 1. С. 597].

Литература

- Березович Е. Л. Берестяная рожа и берестяные глаза: Этнолингвистический комментарий к русским диалектным фразеологизмам (в печати).
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд. СПб.; М., 1903–1909. Т. 1–4.
- Даль В. И. Пословицы русского народа. СПб., 1879. Т. 1–2.
- Кобелева И. А. Фразеологический словарь русских говоров республики Коми. Сыктывкар, 2004.
- Малеча Н. М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.
- Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Большой словарь русских поговорок. М., 2008.
- Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.
- Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003–2005. Т. 1–2.
- Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.
- Словарь русского языка. М., 1981–1984. Т. 1–4.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
- Словарь русского языка XVIII века. Л.; СПб., 1984–. Вып. 1–.
- Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.

Сокращения к статьям рубрики «Региональный фольклор: восточное вологодско-костромское пограничье»

Вох. — Вохомский р-н Костромской обл.; **К-Г** — Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.; **Ник.** — Никольский р-н Вологодской обл.; **Окт.** — Октябрьский р-н Костромской обл.; **Пав.** — Павинский р-н Костромской обл.; **Пыщ.** — Пыщугский р-н Костромской обл.; **Шар.** — Шарьинский р-н Костромской обл.

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета (Екатеринбург)).

ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ).

Ольга Владиславовна Белова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

РАССКАЗЫ ОБ ОБМИРАНИЯХ В КРИЧЕВСКОМ РАЙОНЕ МОГИЛЁВСКОЙ ОБЛАСТИ

В публикации представлены рассказы об обмираниях, записанные в 2014 г. во время полевых исследований в Кричевском районе Могилёвской области Белоруссии в рамках проекта «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире»¹.

Тексты, записанные в разных населенных пунктах Кричевского района, демонстрируют наличие традиционных для этого жанра мотивов: видения того света, хождение на том свете в сопровождении «проводника» (в № 1 это некто неизвестный, в № 2 — мужчина-«сторож», в № 4 — родственница); «распределение» людей (особенно разных категорий грешников) сообразно воздаянию за грехи и праведности (№ 1, 2, 4); запрет произносить сообщенные там слова (чаще всего три) — нарушение запрета грозит визионеру смертью (№ 1–3); выпроваживание человека с того света, потому что еще не пришло его время (№ 2–4).

Отметим, что в кричевских записях нам не встретился мотив надения обмиравшего целительскими способностями или особым знанием (одна из собеседниц особо подчеркнула, что «так только по телевизору бывает» — см. № 4). В то же время в одном из текстов (№ 3) присутствует оригинальный образ «мужского сообщества», виденного обмиравшим на том свете (чтобы попасть в это сообщество, обмиравший мужчина велит соответственно одеть себя после смерти). В одном из рассказов особо подчеркивается отмеченность павших на поле брани мужчин — они лежат отдельно, вдоль дороги, и вокруг головы каждого — нимб (№ 4).

Отметим еще один любопытный мотив (см. № 4): женщина видит на том свете детей, пьющих грязную воду (это те, кто при жизни в праздники мыл полы) и едящих ветошь (это те, кто гадал за деньги); грешники предстают в виде детей, поскольку при жизни у них был «детский розум», т.е. они делали то, что запрещено.

К обмираниям по образности и стилистике близок нарратив о предсмертном видении того света (№ 5), куда до времени не пускали рассказчицу (несмотря на тяжелую болезнь, она должна была заботиться о внуках), и о сне, в котором покойная мать показывает дочери рай (№ 6), — этот эпизод лишен

каких-либо деталей и дополняется уже личным опытом рассказчицы, которая тоже, как она считает, видела во сне рай, но ее «туда не приняли».

1. [Не было такого, что человек как будто умирал, а потом просыпался и рассказывал, что видел тот свет?] Мне баба... обмирала, не умирала, а обмирала, моя баба. Иня тады проснулася, и... яна рассказывала, что, говорила: «Ходила, водили мене. И, — говорить, — у этого, мол, вот это <...> на себя руку накнули. Во это — умерли своей смертью, во это... во тут вот, — говорить, — которы женщины делают аборт, грешники. <...> По места водили, — говорила, — чисто, бело, зелено, очень красиво, но три слова сказали. Будешь помирать — не это... слова никому ничего не говори». Так яна и не сказала. [То есть ей сказали каких-то три слова?] Три слова. [Те женщины, которых ей показывали, они там мучились?] Яна не знает, она так рассказывала, говорила... И я даже рот разинувши, ребёнком слухала. Вот, говорила, так и так. Есть... этот и тот свет <...> Но она няделю, по-моему, лежала. [Кто ей все рассказывал и показывал?] Кто-то ей водил. Нет, не сказала. <...> [Кто умер своей смертью и те, кто...] Да-да-да-да. [Все находились в одном месте?] Нет, нет. Кто своей смертью — отдельно, кто накнул на себе руки, ну там, ти резал, ти повесился — это на другом месте. Кто аборт делал — грешный, то и... [БЗЗ].

2. [Было такое, что человек как будто умирал, а потом просыпался и рассказывал про тот свет?] Ну, было такое. Рассказывали. [С вами было такое?] Не, не со мной, рассказывала, тут когда-то жила на концах женщина, ну, это и ей рассказывала, которая, ну, засыпала этое. Иня засыпала, этой... ну, як это называется, ну, сон этый. Ну, ли... лигичерский... [Летаргический?] Летаргический, да. Ну, и иня... иня объясняла этой, ей, ну, ну, когда иня заснула, ну, иня лежала там сколько, не знаю, но побыла уже на том свете. Як вот стала иня и рассказывала этой женщине <...> «Побыла, — говорить, — на том свете». Ну, и... стали спрашивать: «Як ты побыла там?» И всё. И иня стала рассказывать ей это, что...

Вот мы, грить, я иду, там стоять этое, ну, стоять мужчина там, ну, этый. И говорить... говорить этый, гить: «Куда ты идёшь, женщина?» Гть: «Ну, иду сюды». — «А тябе ещё сюды рано идти <...> Ну, раз ты... ты пришла, — гть, — ну,

давай, заходи», — гть. Ну, гть, зашла, гть, стали показывать. Ну, стал показывать, гть. Ну вот. Вядуть... стоять люди <...> на цепях э... ў воде. И вот говорить: «Де... вот это люди, которые топленики. Которые сами утопились». А тады дальше и ён ведёт — висельники. Висять люди. [Прям висят?] Да, висят. Гть: «Во, это которые висят люди». Ну а потом, говорить, вядёт тре... третью комнату, гть, там сидят лица, говорить, люди пеють [поют], вышивають, ну вот всё это. Гть: «Во, это Богу угодны которые». Этый. «Ну вот ты, — гть, — поглядела это во всё и при... ну, придешь на тот свет и расскажешь это. Но три слова, что ты чула, — гть, — видела, — гть, — этый, чтобы это не было». И вот, когда она, ну, стала рассказывать, ну, люди стали спрашивать, и иня не сказала. И ужо помирала, и просили люди сказать, но говорить: «Я, — гть, — не могу», потому ей сказали, что, гть, если ты скажешь, то тады, гть, там будет... ну, плохо. Да, вот и на сколько там дней иня <...> была там, тады проснулася, эти самое. И уже мужик сделал, муж этой сделал гроб, всё, ужо всё, всё это, ну, а иня проснулася с койки. Ну и рассказывала этой женщине Лида Грищенко. Во, первый дом, который возле Андреевых, во этот домик. <...> Лидия, ну и иня рассказывала, эта Лида ўсем. Вот, ну, что побыла. [А три слова так никто и не узнал?] Нет, не знает. И иня сказали: «Ты видела и слышала, — гть, — чтоб этого, ну... ну, никому не говорила. Если ты скажешь, — говорить, — тябе будет плохо. Вот, придешь когда — и тябе плохо. Ну а сейчас, — говорить, — тябе ящэ не пора». Ну и так вот. [Ее отпустили?] Да, отпустили, да. [То есть она видела там дом, в котором есть комнаты?] Всё, да, комнаты, да, там ўсё это отдельно. Кто, этый, ну, затопился, этый, утопленники — отдельно. Висельник — отдельно. А это, которые ўсе, ну, сами помёрли, так яны тады, это самое,



М. Е. Ратобыльская (д. Соколынич) с обетной свечой, которая хранится у нее в доме около сорока лет. Фото А. Б. Мороза

там и находились у комнате, там сядели, вышивали, пели там, ну и так вот. [Им там хорошо?] Да, ну, это... ну, ужо як йим, это... ну, Богу даны. А это ужо, которые сами наложили руку. Вот такие. <...> Это рассказывала этой, ну, показывал, водил который. Ну там ужо, ти сторожи йих, ну там кто-то. Ну и стоял на дверях этый, ну, як заходила. [Не рассказывала про женщин там, которые делали аборт?] Ну, это вот ина только вот это рассказывала <...> тоже плоховато, которые аборт делают. <...> Даже не прощается это. [Она не видела там своих родных?] Инаэ только людей ўсех, на которых инаэ побыла, этое, ну, чем занимаются, этое, як там у йих... к йим относятся, ну так. А так вот инаэ больше дюже так не рассказывала. Инаэ рассказывала, гть: «Побыла на том свете, видела, як люди это... чем занимаются, як, ну, тое, тóпленики, это во, дáвленники, як во эти. [Она долго потом жила после этого?] Инаэ долго жила, да-а. <...> Этый самый... так вот яны не пустили... ён не хотел пускать. Ну тады гть: «Раз ты ужо пришла, дак посмотри и рассказывай на тым свете, як живут у нас тут». А ти правда это... ну. Наэно, должнó, наэно, что-то есть [МТН].

3. Там, конечно, хто вот видал во сне, рассказывали, вот, и принимали туда, то... если... вот ты там фигурируешь, то если эти заходят туды... а мне ящэ не время туды, мне дверь закрывали. «Тябе сюды ящэ рано». [Даже не давали посмотреть, как там все происходит?] Нет, ни в коем случае. [Не рассказывал кто-то, что он видел, что на том свете происходит?] Он поглядел на тым свете, он всё рассказать, а тока те слова не скажет, которые яму сказали. Если это скажешь, то ты умрешь. Он те слово не скажет ни ў коем случае. [Так что все-таки рассказывали про тот свет? Не говорили, что там хатки есть?] Ну что там... Усэ там ёсть, и хатки, всё ёсть. <...> Там рассказывали так, что... вот один так видал, говорит, вст... её... Ну як скажу... мой сожитель, у меня был сожитель, и ён рассказывал, видал во сне. Вот этый самый, пришёл ён туда, на тый свет, и стоять, гóворит, мужики. И ўсе в чёрных костюмах и ў белых рубахах, вот. Ну ён гóворит, что... «Як бы это, — гóворить, — мне зайти поглядеть там, як там». А яны гóвóрят: «Тябе ящэ не время, и нечего тябе тут делать». Ну и ён пошоў. Проснулся. Во и всё. Так что там ня увидишь, что тама делается. И вот ён зарубил и... як гóворится... «Буду помирать, чтоб мене белая рубашка и чёрный костюм». И всё. Ну мы так яму сделали. Белую рубашку, чёрный костюм. «На том свете, — говорит, вот, — ў белых рубашках ўсе и ў чёрных костюмах». [Женщин он там не видел, только одни мужики были?] Одни мужики были [РМЕ].

4. [ДОВ:] А у меня бабушка рассказывала про какую-то свою знакомую. У неё тётя страдала летаргией. Причём у неё летаргия была такая... годовая. Она мог-

ла нá год уснуть, могла на два года уснуть, потом опять проснуться. И она однажды рассказывала, что во время летаргии ей приснился сон. Что увидела она свою родственницу. Она говорит: «Пойдём, я тебе покажу, где я живу». <...> Ну, она говорит: «Я иду следом за ней, они идут по дороге, и вдоль дороги лежат мужчины. Разного возраста, и у каждого мужчины нимб над головой». Она говорит: «А кто это?» Та говорит: «Это те, кто погибли на поле брани». Потом они идут дальше и видят детей. Один... причём один ребёнок пьёт грязную воду из таза, а второй ребёнок тряпки ест, ветошь. Она говорит: «А что они делают?» Она говорит: «Воду пьют, те кто в праздники мыли полы». Она говорит: «А ветошь кто ест?» — «А ветошь ест — те, кто за деньги гадали». Вот она идёт, её это всё показывают. Она говорит: «Как у тебя тут хорошо. А можно я останусь?» Она говорит: «Не надо, не оставайся». Говорит: «А почему не надо?» И тут, она говорит, резко разворачивает её за плечи и выталкивает: «Уходи отсюда». И она проснулась и с того момента у... летаргии у неё больше не наблюдалось. То есть она, видимо, спала до того момента, пока ей нужно было это увидеть. Чтоб всё понять и понять, что не... не нужно ей сюда, собственно говоря. [То есть ее время еще не пришло?] Вот получается так. [Почему дети пили воду и ели ветошь?] А не знаю. Ну, то есть если взрослые люди, которые... воевали, может быть, как бы говорят о людях, которые занимаются... такими, так скажем, небогоудными делами, там, работают в праздники, говорят... «детский розум». В Белоруссии есть такое расхожее понятие «детский розум». Потому что, типа, как бы дети не соображают то, что нужно делать что-то. А взрослые люди как бы уже должны, но всё равно этого не делают. Может быть, это с этим связано. <...> [Не рассказывали, что человек, очнувшись после летаргии, получал какие-то новые способности, например, мог лечить?]

[СЕС:] Не-е-т, такого нет. Так только по телевизору.

5. И сестра, глянь, за тыщу километров, там было, в Казахстане. И яна мне рассказывает, мы сидим кругом, там внуки и дети, все плачут, все. А эта [сестра] так, ну взгрустлась так. Говорю: «Ну Расскажи мне что-нибудь. Ну что ты ещё бачила». Она мне всё порассказала. Ну, что там и Танечка её умерла. «Так хорошо, так сад цветёт, всё там трава зелёная, всё». Ну. «А, — я говорю, — что ты ещё видела?» И она мне говорила, что вот Серёга, Серёга... «Не пускает меня в ворота какие-то там, меня пинает-пинает». Она вот ужо была вот это... Так уже и не ела, ничего. [Если она была уже готова к уходу, почему он ее не пускал?] Потому что инаэ внуков годовала. Дочкиных двоих годовала хлопцёв. Один тогда жанился. Теперь Серёга [с] этой жёнкой разошёл, разошёлся, есть сын.

Тридцать семь лет он умер вот. Инаэ кинула, невестка, мальчика. И шас этому мальчику, он уже восемь классов кончил. Всё у бабушки жили. Вот. [То есть она была нужна еще здесь?] Надо было ещё. Да, она им нужна была ещё. А болезнь переборол, видите. Онкология — полтора года после операции, и всё [СЕС].

6. [Не бывало такого, что кто-то побывал на том свете, а потом рассказывал про него?] Такого не бывало, ну, сны другой раз вещи, многие рассказывали, что были такие случаи, что бывали на том свете. Мама моя говорила, покойница, что видела, как мать её пришла, за руку её вела, бабушка моя, ну и водила и показывала, что там уже есть всё. И она: «Я так, — говорит, — хотела остаться. Она, — говорит, — меня привела и, — говорит, — так стукнула назад». <...> [Что рассказывала ваша мама, когда ей приснилась бабушка?] Приснилось, что водила по... с собою завела и показывала, там, говорит: «Как там красиво!» Ну а я во сне один раз тоже рай, наверное, видела. Видела, что я иду и вот такая как аллея, такая зелёная! Ну такой небесный свет красивый. И птицы такие цветные, и всё так было. И проснулась. Да так было хорошо, но меня туда не приняли. [Усмехается.] И вот так интересно. Так что здесь приходят с того света [КЛВ].

Примечания

¹ Обзор экспедиции см.: Кухтина В. А., Савина Н. А. Экспедиция на русско-белорусское пограничье // ЖС. 2015. № 3. С. 58–62. Публикуемые записи сделаны участниками экспедиции О. В. Беловой, Е. М. Богановой, Т. В. Володиной, В. А. Кухтиной, А. Б. Морозом, Ф. О. Орловым, Н. А. Савиной.

Список информантов

БЗЗ — Буракова Зинаида Захаровна, 1945 г.р., род. в д. Новые Жарки Климовичского р-на, с 1972 г. живет в д. Костюшковицы.

ДОВ — Дорошук Ольга Васильевна, 1989 г.р., г. Кричев, методист по культурным мероприятиям Кричевского ДК.

КЛВ — Куляко Лидия Васильевна, 1943 г.р., род. в д. Волчец Костюшковичского сельсовета, с 1980 г. живет в д. Костюшковицы.

МТН — Морозова Тамара Николаевна, 1953 г.р., род. в д. Кошаны Костюшковичского сельсовета, живет в д. Тиньков.

СЕС — Семенкова Екатерина Сергеевна, 1949 г.р., род. в д. Залесовичи Костюшковичского сельсовета, жила 30 лет в д. Костюшковицы, сейчас — в микрогородке Сож (р-н Кричева).

РМЕ — Ратобильская Марфа Ефимовна, 1932 г.р., род. в д. Хотиловичи Сокольничского сельсовета, с 1956 г. живет в д. Сокольничцы.

Работа выполнена в рамках проекта «Адаптивные механизмы культуры русско-белорусского пограничья: судьба народной традиции в меняющемся мире» (РГНФ-БФФИ, № 15-24-01004 а(м)).

В. Г. СМОЛИЦКОМУ — 90 ЛЕТ

Поздравляя Виктора Гершеновича Смолицкого со славным юбилеем, радуешься тому, как щедро бывает судьба к человеку, который, избрав раз и навсегда свое призвание, остается верен ему на протяжении многих десятилетий. Для нашего юбиляра «вечной любовью» стали русский фольклор и традиционная культура. Специалистам хорошо известны его работы о русских былинах и исторических песнях, об исторической памяти в фольклоре, о собирателях фольклора и фольклоризме в творчестве поэтов XIX — начала XX в.¹

Для многих фольклористов Виктор Гершенович за годы работы в Государственном республиканском центре русского фольклора сам не раз становился неисчерпаемым информантом. Чего только от него не записывали: исторические и литературные анекдоты, городские байки и присловья, семейные истории и мемуары. Из рассказов Виктора Гершеновича о Москве и Подмосковье 1920–1930-х гг. мы узнавали неизвестные до сих пор подробности о жизни и быте нашего города, при этом все московские сюжеты были Виктором Григорьевичем мастерски озвучены, и в них во всей красе предстала многоголосая Москва (родные для него Мясницкая, Сретенка и подмосковная Салтыковка). Для знатоков литературной Москвы и исследователей «московского текста» настоящим подарком стала книга В. Г. Смолицкого и А. Ю. Клятис «Москва Пастернака» (М., 2009)², в которой через столичные адреса поэта и географию его произведений (Садовая-Триумфальная, Разгуляй, Арбат и Воздвиженка, Мясницкая и Лубянка, Поварская и Большая Никитская, Замоскворечье...) в новом ракурсе удается взглянуть на личность, творчество и жизненный путь Бориса Пастернака. А «Живая старина» может гордиться тем, что именно на страницах нашего журнала увидели свет «Байки «Неясной Поляны»» в записи переделкинско-дачного сторожа... В. Г. Смолицкого!³

Еще один пласт рассказов, за которые мы благодарны Виктору Гершеновичу, — это истории из жизни московского студенчества, как довоенного (когда учились его родители), так и первых послевоенных лет

(когда студентом-филологом Московского университета был сам Виктор Гершенович). По-хорошему можно позавидовать студентам Государственной классической академии им. Маймонида, которым Виктор Гершенович несколько лет читал курс введения в фольклор.

Неиссякаемое чувство юмора, которым обладает Виктор Гершенович, всегда притягивает к нему людей самого разного возраста. А еще Виктор Гершенович любит петь и знает много самых разных песен, особенно шуточных и сатирических. Некоторые песенные тексты и самозаписи анекдотов из его личного архива публиковались в нашем журнале⁴.

С «Живой стариной» Виктора Гершеновича связывает давняя дружба, ведь он — один из авторов «первого призыва», во многом благодаря которому в сложные 1990-е гг. состоялся и выстоял наш журнал. Именно Виктор Гершенович предложил опубликовать в «Живой старине» подборки «Фольклористика в региональных центрах» (и стал их бессменным составителем), из которых читатели узнавали о состоявшихся в Костромской, Рязанской, Кировской, Архангельской, Самарской, Ульяновской, Саратовской, Нижегородской областях проектах и изданиях⁵. Второй рубрикой, за которую болеет душой Виктор Гершенович, стала рубрика «Из истории науки». В ней увидели свет его публикации, посвященные знаменитым фольклористам братьям Б. М. и Ю. М. Соколовым и Э. В. Померанцевой, исследователю Олонец-

кого края С. Н. Дурылину, собирателю и знатоку народной глиняной игрушки А. И. Деньшину⁶.

За двадцать с лишним лет существования возобновленной «Живой старины» В. Г. Смолицкий публиковался в журнале более двадцати раз, выступая вдумчивым исследователем, строгим рецензентом и остроумным рассказчиком. На память редакции был подарен и публикуемый здесь дружеский шарж.

Редакция и редколлегия «Живой старины» от души поздравляют дорогого Виктора Гершеновича с юбилеем. Желаем всегда быть на высоте и ждем новых публикаций!

Примечания

¹ См.: Алексеевский М. Д., Добровольская В. Е. В. Г. Смолицкому — 80 лет // ЖС. 2006. № 2. С. 47. Избранную библиографию см.: Виктор Григорьевич Смолицкий. К 85-летию со дня рождения / Сост. Е. П. Батянова. М., 2011.

² Сергеева-Клятис А. Ю., Смолицкий В. Г. Москва Пастернака. М., 2009.

³ См.: Смолицкий В. Г. Байки «Неясной Поляны»: Записки дачного сторожа // ЖС. 2000. № 4. С. 34.

⁴ См.: Смолицкий В. Г. С песней по жизни // ЖС. 2011. № 3. С. 30–31; Столетие в анекдотах / Публ. В. Г. Смолицкого // ЖС. 2001. № 4. С. 34–37.

⁵ См.: Библиография журнала «Живая старина». 1994–2013 / Сост. М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. С. Подгаец, О. В. Трефилова. М., 2014. С. 99.

⁶ См.: Там же. С. 64.

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН,
главный редактор журнала
«Живая старина» (Москва)



В. Г. Смолицкий у дома в Салтыковке.
Фото О. В. Беловой



Дружеский шарж на В. Г. Смолицкого

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ ПО СОХРАНЕНИЮ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: 2015 год

В 2015 г. Фольклорно-этнографический центр им. А. М. Мехнецова и кафедра этномузыкологии Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, как и в предыдущие годы, стали инициаторами и организаторами ряда научных и концертно-творческих мероприятий.

Состоялись две конференции. 25–26 февраля в Доме композиторов — ежегодная научная конференция «Полевой сезон фольклористов — 2014», посвященная экспедиционным (полевым) исследованиям последних лет и организованная совместно с секцией музыкального фольклора Союза композиторов и сектором фольклора Российского института истории искусств. С 18 по 20 мая в Консерватории — IV Всероссийская научно-практическая конференция (с международным участием) учащихся, студентов и аспирантов «Этномузыкология: история, теория, практика», основой которой стал конкурс научных студенческих работ, представленных в форме докладов по результатам самостоятельных научно-исследовательских разработок и творческих достижений. Конкурс был проведен по 9 номинациям: «Композитор и фольклор»; «Изучение локальных народных песенных традиций»; «Календарно-обрядовый фольклор в контексте локальных традиций»; «Художественные формы в системе свадебного обряда»; «Жанры повествовательного и плачового фольклора: стилистика, структура, содержание»; «Народная хореография: традиции и современность»; «Народная инструментальная музыка»; «Частушка: содержание, структура, функции»; «Жанры устно-поэтического и детского фольклора». Из представленных на конкурс 39 докладов 23 были подготовлены студентами Санкт-Петербургской консерватории; 14 — представителями других учебных заведений (РАМ им. Гнесиных, Вологодского университета, Воронежской академии искусств, Липецкого и Пензенского колледжей искусств, Ижевского и Пермского музыкальных колледжей); 2 доклада — иностранными гостями (из Белорусской академии музыки и Университета Гоце Делчеве в Македонии). В рамках конференции прошел мастер-класс по освоению традиционной хореографии этнической

области Пиянец Восточной Македонии доктора философии в области этномузыкологии, профессора Института фольклора им. Марко Цепенкова Университета Святых Кирилла и Мефодия в г. Скопье (Македония) Родны Величковской, а также открытая лекция известного петербургского фольклориста, заведующего Фонограммариумом Пушкинского Дома Ю. И. Марченко. Докладчики и гости конференции в качестве слушателей приняли участие в VI Ильинском фестивале духовной и народной музыки, соучредителем и соорганизатором которого с 2015 г. является Санкт-Петербургская консерватория.

18 апреля в Доме композиторов прошло музыкальное собрание «Фольклорное исполнительство и современное музыкальное искусство», организованное совместно с секцией музыкального фольклора Союза композиторов. Прозвучали произведения, разнообразно преломляющие жанры народно-песенной и инструментальной традиций: «Коса» и «У жениха» — фрагменты из «Свадебки» Игоря Стравинского (хореографических сцен с пением и музыкой на народные тексты из собрания П. В. Киреевского); обработки народных песен для смешанного хора «Эко сердце» и «Веники» Феодосия Рубцова; «Зацвела в лузе лоза» и «Ой,

под белою под берёзою» из кантаты «Ох, да всё про любовь» Вадима Рыбкина; вокально-драматический цикл «Не ветром ветренным, до осени...» Игоря Роголёва (для меццо-сопрано, фольклорного ансамбля, двух роялей и ударных, на стихи А. Ахматовой, М. Цветаевой и на народные тексты). Произведения И. Стравинского и Ф. Рубцова были представлены в сопоставлении с подлинными народными песнями из Вологодской, Калужской, Орловской, Тульской областей.

Два мероприятия 2015 г. были посвящены 70-летию Победы в Великой Отечественной войне и прошли при организационной поддержке Союза композиторов: это концерт «Народные сказания о войне и мире» (18 мая, Дубовый зал), включенный в программу 51-го Международного фестиваля «Петербургская музыкальная весна», и научно-творческое заседание «Фольклористы в годы войны: музыканты-фольклористы в действующей армии, в кольце блокады Ленинграда, в эвакуации, в лагерях» (27 мая, Красная гостиная).

Во всех мероприятиях, проводимых Центром и кафедрой, принимал участие Фольклорный ансамбль Санкт-Петербургской консерватории (художественный руководитель — Галина Лобкова, руководители программ — Ксения Мехнецова, Алла Полякова, Евгения Редькова, Евгения Склярова). Всего в течение 2015 г. участники ансамбля приняли участие более чем в 40 международных и всероссийских фестивалях, концертах, мастер-классах, семинарах, праздниках, проходивших в Санкт-Петербурге, Ленинградской области, в регионах России (Москве, Вологодской и Псковской областях, Удмуртской Республике) и в зарубеж-



Фольклорный ансамбль Санкт-Петербургской консерватории на государственном экзамене по классу фольклорного ансамбля в Малом зале им. А. К. Глазунова СПбГК. Программа «К 150-летию Санкт-Петербургской консерватории». 2013 г. Фото К. А. Мехнецовой

ных странах — Латвии (Рига) и Литве (Вильнюс).

Большое значение в деятельности Центра и кафедры имеет работа по подготовке и проведению фольклорно-этнографических экспедиций, направленных на фиксацию, изучение и сохранение народной традиционной культуры России. Всего в 2015 г. осуществлено 6 экспедиций, из них: 2 комплексные — в Кировской, Свердловской и Челябинской областях (обеспечивающие проведение учебной фольклорно-этнографической (экспедиционной) практики студентов музыкального факультета) и 4 специализированные — в Смоленской и Кировской областях, в Удмуртской Республике. Экспедиционная работа в Кировской области проводится Консерваторией планомерно с 2009 г. За это время собран богатейший и разнообразный музыкальный, этнографический и историко-краеведческий материал: осуществлена звуко- и видеозапись народных песен разных жанров, инструментальных наигрышей на гармонии и балалайке, рассказов и преданий о местных достопримечательностях; зафиксированы сведения о старинных обрядах, праздниках и обычаях; произведена фотосъемка архитектуры, традиционной одежды и предметов народного быта. Экспедиционные материалы из Кировской области составляют основу научно-исследовательских работ, докладов и сообщений студентов и сотрудников Консерватории в области этномузыкологии; входят в учебные и концертно-творческие программы Фольклорного ансамбля Консерватории; используются при подготовке научных и учебно-методических изданий, посвященных музыкальному фольклору.



Выступление Фольклорного ансамбля Санкт-Петербургской консерватории на государственном экзамене по классу фольклорного ансамбля в Малом зале им. А. К. Глазунова СПбГК. Программа «Курские песни». 2014 г. Фото К. А. Мехнецовой

Сотрудниками Центра и преподавателями кафедры за 2014–2015 гг. на архивных коллекциях Центра и материалах проведенных конференций подготовлено 17 публикаций:

■ научные издания: 1) Мехнецов А. М. Народная традиционная культура: Статьи и материалы. К 150-летию Санкт-Петербургской консерватории (сост.-ред. Е. А. Вальевская, К. А. Мехнецова; вступит. ст. Г. В. Лобковой. СПб., 2014); 2) Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России: ареальные исследования в контексте этнокультурных взаимосвязей: Тезисы докладов Всерос. науч. конф. (27–30 сентября 2014 года) (науч. ред. Г. В. Лобкова. СПб., 2014); 3) Этномузыкология: история формирования научно-образовательных центров, методы и результаты ареальных исследований: Материалы международных научных конференций 2011–2012 годов (науч. ред. и сост. Г. В. Лобкова; отв. ред. К. А. Мехнецова, И. Б. Теплова, И. В. Светличная. СПб., 2014); 4) Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России: ареальные исследования в контексте этнокультурных взаимосвязей: Сб. науч. ст. по материалам Всерос. науч. конф. (Санкт-Петербург, 27–30 сентября 2014 года) (редкол.: Г. В. Лобкова (науч. ред.-сост.), К. А. Мехнецова, А. Г. Остапенко, И. В. Светличная, М. С. Голубева. СПб., 2016; подписано в печать).

■ учебные пособия (печатные и аудио-, видеопубликации на DVD) из серии «Хрестоматия по музыкальному фольклору из экспедиционных коллекций Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова»: 1) Вальевская Е. А., Мехне-



Алексей Прокопьевич Овчинников, народный исполнитель из пос. Каменное Белохолуницкого р-на Кировской обл. 2015 г. Фото И. В. Светличной

цова К. А. Календарно-обрядовый фольклор Смоленской области. Инструментальная музыка (DVD; СПб., 2014); 2) Королькова И. В. Народные песни и наигрыши Новгородской области (СПб., 2014); 3) Мехнецова К. А. Лирические песни и баллады Духовщинского района Смоленской области (СПб., 2015); 4) Полякова А. В. Скрипка в народных традициях Псковской области (СПб., 2014); 5) Склярова Е. А. Музыкальный фольклор в календарных обрядах русских старожитов Удмуртской Республики (СПб., 2015); 6) Шейченко М. Н. Лирические песни восточных районов Кировской области; 7) Шейченко М. Н. Свадебный обрядовый фольклор восточных районов Кировской области (DVD; СПб., 2014);

■ учебно-методические пособия (DVD): 1) Военные письма: К 70-летию полного снятия блокады Ленинграда. Исполняет Фольклорный ансамбль Санкт-Петербургской консерватории (СПб., 2014); 2) Народные песни Вологодской области. Песни Средней Сухоны (СПб., 2014).

В 2015 г. сотрудники Центра и преподаватели кафедры выполняли работы по двум грантам Российского гуманитарного научного фонда: проект экспедиций, полевых и социологических исследований, научно-реставрационных работ, необходимых для получения новых данных в области гуманитарных наук, — «Экспедиционное исследование народной традиционной культуры центральных и восточных районов Кировской области» (проект № 15-04-18028) и проект проведения научного исследования в области гуманитарных наук «Смоленские народные песни в слуховых нотациях Николая Бера: музыкально-текстологическое исследование» (проект № 15-04-00575).

Была продолжена научная работа по подготовке описаний объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации из фондовых коллекций Центра, запланированных к размещению на портале «Культура.рф» (<http://www.culture.ru/>). Силами сотрудников Центра, преподавателей кафедры и студентов 4-го курса, обучающихся по направлению подготовки «этномузыкология», составлено 13 описаний с аудио-, видео-, фотоиллюстрациями по экспедиционным материалам разных лет из Вологодской, Новгородской, Псковской, Смоленской, Тверской, Челябинской областей.

2016 г. для этномузыкологов Санкт-Петербургской консерватории отмечен юбилейными датами: 80-летием со дня рождения заслуженного деятеля искусств РФ, основателя кафедры этномузыкологии и Фольклорно-

этнографического центра профессора Анатолия Михайловича Мехнецова (1936–2008), 40-летием деятельности Фольклорного ансамбля и 25-летием создания Фольклорно-этнографического центра. Им будут посвящены: V Международная научно-практическая конференция учащихся, студентов и аспирантов «Этномузыкология: история, теория, практика» и III Международный фестиваль-смотр фольклорных коллективов учреждений среднего профессионального и высшего образования «Вселистственный венок» (16–19 мая), а также Международная научно-практическая конференция «Народная музыка сквозь века и границы: источники, изучение, исполнение» (27–28 сентября) и Международная научная конференция «Традиции народной песенной, инструментальной и хореографической культуры в современном мире: проблемы изуче-

ния, сохранения, преемственности» (29 сентября — 2 октября). Фестиваль «Вселистственный венок» и конференция «Народная музыка сквозь века и границы» пройдут в рамках мероприятий федеральной целевой программы «Культура России (2012–2018 годы)» на 2016 г.

Основные направления работы Центра и кафедры в 2016 г., как и ранее, будут связаны с научно-исследовательской, экспедиционной, издательской, концертно-творческой и музыкально-просветительской деятельностью, что имеет большое значение в деле сохранения традиций отечественной музыкальной культуры.

И. В. Светличная,
начальник Фольклорно-этнографического центра
им. А. М. Мехнецова
(Санкт-Петербург)

КНИГА О НОВОЛАДОЖСКОЙ СВАДЬБЕ

Свадьба: Материалы по свадебному обряду русских Новолдожского уезда Санкт-Петербургской губернии: Середина XIX–XX в. / Сост. Д. А. Горб, И. П. Рыжова. — СПб.: Композитор • Санкт-Петербург, 2015. — 128 с.: ил., нот.

В самом конце 2015 г. издательство «Композитор • Санкт-Петербург» выпустило сборник, созданный коллективом Учебно-методического центра культуры и искусства¹, который, без сомнения, займет достойное место в ряду изданий, адресованных широкой аудитории любителей и профессионалов-фольклористов. Издание знакомит читателя со свадебным обрядом районов, входивших в Новолдожский уезд Санкт-Петербургской губернии².

Книга прекрасно издана: в ее оформлении использованы изящные заставки, варьирующие узоры местных вышивок; на обложке и форзацах помещены репродукции картин уроженца Новолдожского уезда В. М. Максимова «Приход колдуна на крестьянскую свадьбу» (1875), «Сборы на гулянье» (1869) и «Красный угол в избе» (1869), сценка на ярмарке в Старой Ладоге кисти А. А. Попова (1853), а также фрагмент старой карты Петербургской губернии (1903). На карте бегут, сплетаясь, к сердцу Ладожского озера и от него артерии и вены рек, дорог и административных границ; говорят сами собою, теснясь и перебивая друг друга, названия густо рассыпанных деревень, многих из которых — увы! — нынче уже нет на свете...

Отметим чрезвычайно актуальную идею сборника, которая заключается в том, чтобы представить имеющиеся материалы во всей полноте, и притом

в диахроническом плане. Объединенные под одной обложкой сведения из источников XIX–XX вв. (извлечения из периодической печати, фольклорных публикаций) и результаты современных фольклорно-этнографических экспедиций (описания обрядов и обычаев, поэтические тексты и напевы) взаимно дополняют друг друга, дают возможность восполнить недостающие подробности, без которых невозможно прочувствовать и передать культурный феномен свадьбы, ушедший из живой традиции и сохраняемый лишь в памяти.

Материалы сборника сгруппированы в трех разделах. В первом помещены фольклорно-этнографические источники — извлечения из печатных изданий, ставших библиографической редкостью: из периодики 1850–1913 гг., в том числе автобиографические записки художника-передвижника В. М. Максимова (бывшего корреспондентом «Этнографического бюро» кн. В. Н. Тенишева), и из двух сборников частушек (1913 г.), а также из фольклорных изданий советского времени: сборников В. А. Кравчинской и П. Г. Ширяевой³, Ф. А. Рубцова⁴, Н. П. Колпаковой⁵ и В. С. Бахтина⁶.

Во втором разделе помещены полевые записи этнографических репортажей, сделанные сотрудниками областного Учебно-методического центра в 1984 г. в Волховском районе и в 2004–2005 гг. в Пчевской волости Киришского района. Третий раздел

посвящен песням (свадебным, а также лирическим, хороводным и плясовым) и причитаниям. Этот материал записан в Киришском и Волховском районах композитором и фольклористом А. Н. Захаровым в 1984 г. в бытность его сотрудником центра (в те годы — областного Дома народного творчества)⁷. Сюда вошли также записи, сделанные в 1978 г. во время этнографического концерта в районном центре г. Кириши.

Раздел ранних источников состоит из двух подразделов. В первом помещены описания праздников и гуляний деревенской молодежи, эпизодов свадебного обряда, во втором — образцы фольклора: поэтические тексты, напевы и комментарии к ним. К слову сказать, те два раздела сборника, где помещены записи, сделанные в XX–XXI вв., было бы логичнее по аналогии с первым разделом объединить в один, но разделить на подразделы по тому же принципу: этнографические описания и фольклорные тексты.

Но вернемся к исторической части издания. Остановлюсь на втором подразделе, посвященном фольклору. Выбор составителями конкретных образцов определялся, во-первых, географией — принадлежностью деревень к бывшему Новолдожскому уезду, во-вторых — жанром: выбирались песни хороводные, лирические, плясовые, частушки (досвадебный период) и собственно свадебные песни и причитания. О частушках нужно сказать отдельно: материалы, извлеченные составителями из редчайших сборников 1913 г.⁸, очень украсили издание. Имеется и один образец напева из сборника Ф. А. Рубцова (с. 37: «Ребятчи» частушки по-спасовски).

Подача материалов четырех источников советского периода, к сожалению, имеет некоторые досадные просчеты. В случаях, когда издается не целиком собрание песен, а его отдельные образцы, необходима строгая система рубрикации, чтобы не запутать читателя. Такая система великолепно «работает» на примере моножанрового сборника Колпаковой. Здесь четко конкретизируются география (микротрадиции деревень Мелекса и Морозово), этапы свадебной игры (девичник; день свадьбы, утро и т.д.) и жанры (причет невесты; величания новобрачным и т.д.). Легко разобраться и с жанрами, и с географией в материалах из сборников Бахтина, хотя то, что жанр (например, *плясовые*) и место записи (например, *Волховский р-н, с. Кобона*) указаны одним и тем же шрифтом, не способствует стройности иерархической картины.

Среди извлечений из сборника Рубцова, относящихся к избранной традиции, нет ни одной собственно свадебной обрядовой песни — все публикуемые песни исполнялись на вечерках, гуляниях, т.е. в «досвадебный» период, но, может быть, и во время свадебного пира. Составители должны были бы как-то это обозначить: ведь сборник предназначен самому широкому кругу любителей фольклора.

Кроме того, к текстам подверстаны комментарии, которые имеются в «исходном» рубцовском сборнике. Обычно к таким комментариям прилагается список библиографических сокращений — есть он и в сборнике Рубцова, — само собой разумеется, *после* публикуемых текстов. В издании же новолодожской свадьбы этот список напечатан *перед* названием (и содержанием) сборника, к которому относится, — это явная ошибка верстки! Здесь уж не то что любитель, но и человек, хорошо знающий советские публикации по Ленинградской области, не сразу разберется, к чему относятся эти библиографические сокращения, помещенные не там, где им следует быть, а сразу же вслед за песнями из предшествующего собранию Рубцова сборника Ширяевой и Кравчинской.

Этому последнему сборнику в новом издании не повезло больше всех. Здесь волею случая всем песням подряд — и обрядовым свадебным, и лирическим — суждено было считаться *хороводными: наборными и разборными*, хотя среди публикуемых текстов нет ни одной хороводной. Во-первых, сразу за названием исходного сборника идет фрагмент из его комментариев, посвященный хороводам⁹, который воспринимается как комментарий ко всему материалу из этого сборника, где тем не менее хороводных песен мы не находим. Затем дважды, на с. 26 и с. 30, встречается рубрика: «Хороводные

песни разборные», под которой помещаются свадебные обрядовые («Сборы мои, сборы, сборы великие», «Еще по мосту-мосточку», «Вин[н]а ягода по сахару плыла», «Кто у нас во горенке», «По крюкам да дверь каталася», «Уж вы яхонты-яхонты» и «Уж ты, мать моя, матушка») и лирические песни («Аленький цветочек, зачем ты, зачем рано повял», «Кругом, кругом осиротела», «Вышивала Катенька тонки белы рукава»).

Пытаясь найти объяснение этому странному «жанровому сдвигу», я отыскала в предисловии сборника, украшенном всеми идеологическими клише своего времени (сборник вышел в 1950 г.), пассаж (не подтвержденный конкретным материалом) о том, что «сложный драматический обряд народной свадьбы остался в прошлом. Свадебные песни изменили свою функцию и исполняются в большинстве случаев как хороводные, плясовые или лирические»¹⁰. Впрочем, тут же написано, что «вместе с тем иногда хоровые коллективы выявляют круг старого свадебного ритуала в инсценировках»¹¹. В любом случае, речь идет о *сценической жизни* народной песни, а не ее естественном бытовании.

Несмотря на отмеченные досадные недоработки (к ним нужно добавить и несколько опечаток), книга, посвященная свадебному обряду русских Новолодожского уезда Санкт-Петербургской губернии, состоялась. Это значительное событие не только для тех профессионалов и любителей фольклора, кому дорога и интересна Ленинградская область, но и для фольклористики в целом. Она является малым, но старательно подобранным кирпичиком будущего огромного здания Свода русского фольклора и, несомненно, займет в нем свое место, благодаря ценности публикуемых материалов.

Научно-информационный аппарат издания представлен схемой обрядовых действий, помогающей ориентироваться в разнородных, зачастую фрагментарных описаниях, словарем понятий и терминов и списком рекомендуемой литературы, а также схемой, отразившей результаты картографирования типов свадебных песен Новолодожья.

Хочется отдельно остановиться на словаре понятий, который получился очень компактным и практичным, легким и удобным для пользования. Составители избрали «сводный», расширенный тип словаря, который включает различные группы слов: диалектные слова; термины, отражающие обрядовые действия местной свадьбы; понятия, связанные с православием; местные и общероссийские церковные праздники; памятные места; значимые географические объекты, упоминаемые в описаниях, вошедших в сборник.

Список рекомендуемой литературы включает в себя издания, необходимые для того, чтобы составить представление о законах народной традиции, месте в ней свадебного обряда, а также познакомиться с фольклором других районов Ленинградской области. На мой взгляд, в этот список нужно было бы включить и фольклорные сборники, из которых были сделаны извлечения для рецензируемого издания, — хотя бы те, что были изданы в советскую эпоху. Их отсутствие в списке вызывает некоторое удивление.

Завершая обзор, хотелось бы вновь вернуться к теме комплексных изданий, посвященных местным фольклорно-этнографическим традициям. Такие книги нужны сейчас как воздух, их ждут не только специалисты — ученые, профессиональные композиторы, преподаватели. Главная читательская аудитория — это огромная армия любителей фольклора, для которых старинные песни, игры и обряды — часть их духовной и общественной жизни. Не секрет, что многие из них, разучивая и исполняя понравившиеся песни, найденные на бескрайних просторах Интернета, даже не подозревают, сколь богата и интересна традиция их собственной, родной области.

И последнее. Конечно же, к таким сборникам, как нынешнее собрание материалов по новолодожской свадьбе, должны быть приложены звуковые материалы. Так случилось, что данное издание, хотя и не имеет аудиоприложения, всё же обеспечено довольно большим количеством фонограмм: Ленинградский областной учебно-методический центр культуры и искусства выпустил серию аудиодисков «Музыкальный фольклор Ленинградской области», которая включает в себя девять CD с записями из фольклорной фонотеки центра¹². Есть там и свадебные песни Волховского, Киришского и Лоддейнопольского районов Ленинградской области, некогда входивших в Новолодожский уезд Санкт-Петербургской губернии.

Итак, начало положено. Мне остается пожелать авторскому коллективу не останавливаться на этом издании. Богатый фольклорный архив фонотеки Ленинградского областного учебно-методического центра может дать еще не одно собрание фольклора местных микротрадиций, которое по примеру новолодожского могло бы обрести этнографическими материалами из старых изданий, а также собраний местных краеведческих музеев, которых немало в Ленинградской области.

Примечания

¹ Составление сборника, предисловие: И. П. Рыжова, Д. А. Горб; группировка текстов III раздела, комментарии, нотировка:

Е. В. Киселёва; расшифровка поэтических текстов песен и причитаний III раздела: Н. О. Атрощенко, А. Е. Румянцева (Ермолина); техническая обработка звукозаписей III раздела: Л. Г. Румянцев, М. Е. Павлов; ответственный за выпуск: Т. В. Голованова. Руководитель проекта: А. Г. Рыжов.

Ранее был осуществлен опыт подобного издания на материале вепского свадебного обряда в д. Ярославичи Подпорожского района Ленинградской области, см.: *Древо жизни: Праздник вепской культуры* / Сост. Д. А. Горб, А. Г. Рыжов, Н. А. Андреева, И. П. Рыжова. СПб., 2003; *Горб Д., Рыжова И.* Свадьба в Ярославичах // *Народное творчество*. 2003. № 3. С. 40–44.

² Ныне это Волховский, частично Киришский, Кировский и Лодейнопольский районы Ленинградской области.

³ Русские народные песни, записанные в Ленинградской области. 1931–1949 гг. / Сост. В. А. Кравчинская и П. Г. Ширяева. Под ред. А. М. Астаховой. Муз. ред. Ф. А. Рубцова. Л.; М., 1950.

⁴ *Рубцов Ф. А.* Народные песни Ленинградской области / Под общ. ред. С. В. Аксюка. М., 1958.

⁵ *Лирика русской свадьбы* / Изд. подгот. Н. П. Колпаковой. Л., 1973.

⁶ *Бахтин В. С.* Песни Ленинградской области: Записи 1947–1977 гг. Л., 1978; *Сказки, песни, частушки, присловья Ленинградской области, записанные Владимиром Бахтиным*. Л., 1982.

⁷ В экспедициях принимали участие также С. Г. Гопкало и Р. Л. Соловьева.

⁸ *Симаков В. И.* Сборник деревенских частушек. Ярославль, 1913; *Князев В. В.* Жизнь

молодой деревни: Частушки-коротушки Санкт-Петербургской губернии. СПб., 1913.

⁹ Русские народные песни, записанные в Ленинградской области... С. 224.

¹⁰ Там же. С. 21.

¹¹ Там же.

¹² Серия аудиодисков «Музыкальный фольклор Ленинградской области» / Авт.-сост. Н. О. Атрощенко, А. Е. Ермолина; Звукореж. Л. Г. Румянцев. Оформитель А. Б. Соколова; Рук. проекта А. Г. Рыжов. СПб., 2015.

Е. И. Якубовская,
канд. искусствоведения,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

КНИГА О ЯЗЫКОВОЙ ИГРЕ В ФОЛЬКЛОРЕ

А. С. Архипова. Радио ОБС, птица Обломинго и другие языковые игры в современном фольклоре. — М.: ФОРУМ, 2015. — 172 с.

Новая книга А. С. Архиповой посвящена необыкновенно продуктивному и малоизученному явлению — языковой игре в фольклоре XX–XXI вв. Основным предметом внимания автора стали игры, с одной стороны, с аббревиатурами, а с другой — с собственными именами и этническими номинациями.

В первой части рассматриваются, во-первых, разные способы расшифровки аббревиатур, а во-вторых, игровая аббревиация. Выделяются следующие способы декодирования аббревиатуры в текст: дезаббревиация (например, СССР как *Смерть Сталина спасет Россию*); бэкронимия (например, «ларек» как *Ленин арендовал евреям кооперацию*); сокращение или аббревиация, благодаря дополнительному морфологическому членению и омонимии воспринимаемая как словоформа или словосочетание (например, *замкомпоморде* — «заместитель комиссара по морским делам»); конструирование аббревиатур, не совпадающих с существующими в узусе (например, «радио ОБС», где аббревиатура расшифровывается как *Одна баба сказала*); переход аббревиатуры в иной тип кода (например, советский анекдот, в котором наряду с членами КПСС, фамилиям которых на письме предшествует сокращение «т[оварищ]», действует танк Т-34). Такие расшифровки сами по себе могут иметь статус анекдота, при этом зачастую они включаются в состав собственно анекдотов, в том числе вопросно-ответной или списочной структуры.

По мнению А. С. Архиповой, игры с аббревиатурами были порождены

массовым возникновением аббревиатур в языке послереволюционной России и как следствие — «семиотическим кризисом», обусловленным непониманием новых образований значительной частью населения Советской России, которое инспирировало их переосмысление. Дополнительным фактором распространения таких игр, по остроумному предположению автора, является влияние еврейской традиции аббревиации имен и фамилий, широкая известность которой была обусловлена интерференцией населения городов с выходцами из бывшей черты оседлости. Об этом свидетельствуют, в частности, анекдоты, в которых еврей интерпретирует аббревиатуру, читая ее справа налево (например, ВСНХ как *Холера на советскую власть*).

Обратной ситуацией является зашифровка аббревиатуры внутри слова или текста (анекдота, шуточной загадки и др.). Здесь огромную роль играет ономастический код: *Г. П. Ухов* (ГПУ), *Софья Власьевна* (советская власть), *Верочка* (Всероссийская чрезвычайная комиссия и др.). Предпосылками для этого, по данным А. С. Архиповой, являются табуирование и эвфемизация в советской лексике; причем номинация может со временем изменять значение (например, *Вера Михайловна* в 1920-е гг. означала «высшую меру социальной защиты», т. е. расстрел, а в позднесоветскую эпоху — вермут).

Во второй части книги рассматриваются «имена-имитаторы» и псевдоэтнические именования.

«Имена-имитаторы» образуют бисоциацию, когда имя, благодаря специфи-

ческой финали либо опоре на прецедентную модель прочитывающееся как этническое, является омонимичным какому-либо слову или словосочетанию либо фонетически схожим с ним: «еврей» *Ватман*, «чеченский полевой командир» *Рулон Обоев*, «литовцы» *Плодитис и Размножайтис*, «армянин» *Газон Засеян* и т. д. Отдельную группу составляют «псевдоимена», лишённые этнической составляющей (например, *Слава КПСС*). В том же ряду рассматривается комическое использование русских суффиксов по отношению к иноязычным топонимам (*Техасщина*, *Оклахомин*).

«Имена-имитаторы», а также построенные по схожему принципу экзотические «псевдоназвания» существуют, как правило, в анекдотах и шутках, в публицистике, в фольклорных песнях, а также функционируют в составе устойчивых клише (например, маркирующих обманное ожидание: *вот тебе индейское жилище фигвам; к вам прилетела птичка Обломинго*). Близкой ситуацией является игровое использование собственных имен (фамилий и топонимов) в несвойственном им значении, обусловленное сходством имени с определенной лексемой (ср. анекдотический текст с использованием фамилий композиторов, в котором герой ест *Мяковского с Хренниковым* и т. д.); речь идет о ложном заполнении глагольных валентностей.

Последняя глава второй части посвящена этнонимам и псевдоэтнонимам, экспрессивные которых (в частности, в значениях «глупец, невежда; грязный, неопрятный человек»), согласно выводам автора, обусловлена фонетически. Выделяются экспрессивные псевдоэтнонимы, образованные из подлинных этнонимов (*чуваши, чудь, чухари, чухна, чукчи*) и из слов, изначально инвективами не являющихся (*чурка, чушка, чурек, чучек, чурбанек*). А. С. Архипова справедливо полагает, что образование таких

инвектив обусловлено экспрессивной семантикой ряда слов русского языка, начинающихся на *че-/чу-* (ср. *чумазий*).

Важно, что автор ставит перед собой задачи установить первые фиксации тех или иных приемов, проследить динамику развития, а также выявить актуализирующие их социокультурные причины. Некоторым прецедентам А. С. Архипова уделяет особое внимание, приводя интригующее описание их генезиса и приходя порой к неожиданным выводам.

Такова, например, история «несуществующей аббревиатуры» ОБС (*Одна баба сказала*), восходящей к идиоме *бабская*, или *сарафанная почта*, в середине XIX в. на Русском Севере означавшей перевозку почты женщинами на лодках. В начале XX в. произошел семантический сдвиг, и *сарафанная почта* (*сарафанное радио*, *радиосарафан*) становится метафорой слухов — прежде всего как неформального распространения информации, по скорости выигрывающего в сравнении с официальными каналами. Параллельно бытуют такие идиомы, как полонизм *пантофлевая* (*пантуфлевая* и т.д.) *почта*, *еврейская почта/телеграф/телефон* (происхождение и семантика обеих тщательно анализируются автором) и ряд других подобного рода. Наконец, в 1940-е гг. появляются идиомы типа *агентство ОБС*, а в 1970-е гг. (во многом благодаря неподцензурному радиовещанию) становится популярной *радио ОБС*¹. Их популярность автор видит в специфической ситуации XX в. — недоверия печатному слову, обусловленного тотальной цензурой, и обретения в этих условиях слухами статуса актуальных новостей. Материал показывает, что значение 'сплетни; непроверенная или искаженная информация' является, как это ни удивительно, вторичным.

Другой подробно рассматриваемый прецедент — псевдокитайские имена типа *Ли Си Цын* и *Ван Ю Шин*, популярность которых обусловлена внешнеполитическими контактами СССР. Автор убедительно показывает, как традиция переделывать русские имена и фамилии в китайские возникла в советской военной литературе 1930-х гг., а затем перекочевала в анекдоты и фольклорные песни, сохранив изначальный контекст (везде речь идет о якобы китайских летчиках).

Новаторское, увлекательное, написанное живым языком исследование А. С. Архиповой тем не менее не лишено ряда погрешностей. Если воспользоваться употребленной автором метафорой языковых фактов как кирпичиков, из которых внутри фольклорной традиции воздвигается «речевое общежитие» (с. 158), можно сказать, что в стенах реконструированного ею «общежития» местами зияют дыры. Так, говоря о традиции сокращения слов,

предшествующей послеоктябрьскому «аббревиатурному взрыву», который послужил предпосылкой для игр с аббревиацией, автор упоминает лишь магические или сакральные сокращения в народной культуре, а также еврейскую ономастическую аббревиацию. В то же время из сферы внимания автора ускользнул такой богатый пласт, как школьный (гимназический, семинаристский и пр.) жаргон и связанный с ним фольклор XIX — начала XX в., где жанр шуточной расшифровки разного рода сокращений (в том числе в составе дразнилок) был распространен практически повсеместно; ср., например, *внучки* как учащиеся высшего начального училища (ВНУ), *вареная говядина* (ВГ — Вятская гимназия), *ослиная голова* (ОГ — Омская гимназия), *Александра Васильевна родила уродца* и *Александровский вятский разбитый урыльник* (АВРУ — Александровское вятское реальное училище), *милая женская головка* (МЖГ — Мариинская женская гимназия), *самарской реки утопленники* (СРУ — Самарское реальное училище) и мн. др.² Вероятно, этот прием не был специфичен для собственно среды учащихся: один из наиболее ранних примеров такой деабревиации — расшифровка инициалов четырех сторон света «Ю. В. С. З.» на украшавшем Нижегородскую гимназию флюгере как *Юношей велено сечь зело* — согласно автобиографическому роману П. Д. Боборыкина «В путь-дорогу» (1864), принадлежат остряку-учителю³.

Еще один пласт, на который, вероятно, следовало бы обратить внимание, — это конспиративный язык предреволюционной эпохи, в котором также обнаруживается именование через ономастический код, в том числе с фонетическим сходством между объектом и субститутом (например, *Семен Семенович* как Северный рабочий союз РСДРП).

В этом смысле требует коррекции определение рассматриваемого феномена как характерного для «современного фольклора», если понимать под последним «новые типы явлений, зародившиеся в 1920-е гг. и резко отличающиеся от классического фольклора» (с. 11).

Кроме того, представляется сильно преувеличенным положение, согласно которому шуточная расшифровка аббревиатур и создание бэкронимов в 1980–1990-е гг. оставались актуальными лишь в тюремной субкультуре и в школьном фольклоре⁴, а также характеристика данного речевого жанра как «едва теплившегося» во времена перестройки, «казалось бы, почти полностью вымершего» (с. 55) и «оживающего» в наши дни в плакатном дискурсе — например, в виде «расшифровок» фамилий или инициалов президента.

Вообще говоря, выбранный автором для анализа материал может составить

ложное впечатление, что игры с аббревиацией касались и касаются по преимуществу сферы актуальной политики. Между тем это явление гораздо шире, и оно оставалось продуктивным и в позднесоветскую, и в постсоветскую эпохи⁵. Так, заведомо после 1980 г. возникли «ложные расшифровки» таких аббревиатур, как БМВ, ГИБДД, ГКЧП, ГСЖ, ИНН, ЛДПР, НТВ, ОРТ, СНГ, СТД (Союз театральных деятелей, появившийся в 1986 г.), СПИД и т.д.⁶ Едва ли в это время были неактуальны деабревиации⁷ *Господи, помоги (или Помогите) тупому устроиться* (ГПТУ/ПТУ) и *выйти удачно замуж* (вуз), бэкронимы *бывший интеллигентный человек* (бич) и *человек морально опущенный* (чмо)⁸, «псевдоаббревиатуры» ШП (*шивой парень*) и имеющая непечатную расшифровку ЦПХ (обозначение женского общежития или вуза с преимущественно женским составом учащихся), псевдотопонимические расшифровки ГДР как *Гражданка* (район Ленинграда/Петербурга) *дальше ручья*, ЮАР как *Южно-Азербайджанская Республика* или США как *Соединенные Штаты Армении*, игра «МПС», смыслом которой является расшифровка аббревиатуры, совпадающей с общеизвестным сокращением Министерства путей сообщения, — *мой правый сосед*⁹, не говоря уже о сокращенных названиях вузов (последнее известно зачастую за пределами студенческой среды) и т.д. Бытовали в данный период и собственно анекдоты и шутки, не имеющие политической составляющей¹⁰.

Применительно к «именам-имитаторам», очевидно, стоило включить в сферу исследования сконструированные близким образом «переводы» разного рода собственных и нарицательных имен, функционирующие в составе «каталогов», шуток и анекдотов, а также могущие употребляться в речи в перифрастическом значении — например, псевдотатарские (и вообще псевдотюркские), типа *Колотун-бабай* (Дед Мороз) и *ишак-матрос* (зебра), или псевдояпонские, наподобие *хата-хама* (кабинет начальника) и *комутохеровато* («скорая помощь»). Можно было бы обратить внимание и на псевдофранцузские фразы типа *Х льон тре/жне*, *У теля пасе* (укр. «Х лен трет/жнет, У теленка пасет»), в разных вариантах широко известные и в русской традиции с конца XIX в.¹¹.

Если говорить о собственно фольклористическом аспекте работы, вызывает вопросы глава «От чукчи к Чебурашке». Почему те или иные этнонимы становятся экспрессивными — проблема важная и интересная, однако рассматриваемые в этой главе этнонимы — всё же факт фольклора или языка? Разумеется, *чукча* — популярнейший персонаж анекдотов (чего, впрочем, нельзя сказать,

к примеру, ни о *чурке*, ни о *чухонце*), однако в анекдотах обыгрываются, прежде всего, стереотипы, связанные с чукчей, а не собственно фонетический облик его названия.

Отмечу также некоторые досадные ошибки, допущенные вследствие небрежности. Например, выделяемые автором механизмы в одном месте обобщаются под обозначениями «от деэабревиации к тексту» / «от текста к деэабревиации», в другом — «от аббревиатуры к тексту» / «от текста к аббревиатуре» (ср. с. 28, 41–42). На с. 76 сказано, что идиома *радио ОБС* «в постсоветское время постепенно вытесняет все остальные», в то же время на с. 78 приведена статистика, из которой следует, что наиболее частотна в российских СМИ идиома *сарафанное радио*. Встречаются в книге и фактические неточности. Так, пародийное именование китайца *Сам-Пью-Чай* впервые появляется не в «Зойкиной квартире» М. А. Булгакова, а в русском переводе оперетты Ш. Лекока «Чайный цветок» (1874); именно благодаря оперетте оно становится прецедентным. *Чурками* сейчас называют выходцев не только из Азии, но также с Кавказа. Клей БФ, называвшийся *Борисом Федоровичем*, в советское время не «нюхали для достижения эффекта», а использовали для получения алкогольного суррогата (подробность, разумеется, для ракурса книги несущественная, но, поскольку в качестве источника соответствующей номинации в книге указан автор этих строк, считаю эту ремарку уместной).

Однако, несмотря на перечисленные оплошности, рецензируемая книга представляет собой яркое исследование актуальной проблемы. Такие работы заставляют пристальнее обращать внимание на окружающую нас языковую и фольклорную реальность.

Примечания

¹ К ряду синонимичных идиом можно добавить также не учтенные А. С. Архиповой *тряпочный/тряпошный телефон*,

агентство ОББ (Одна баб(к)а божилась) и упоминаемые, в частности, в мемуарах и дневниках военного времени «агентства» *ПОЖ (Прибежала одна женщина)*, *ОМГ (Один майор говорил)*, *ОМС (Один мужчина сказал)*, *ОЖС (Одна женщина сказала)*, *ОВС (Один военный сказал)* и *ГОЖ (Говорила одна женщина)* (см.: Пянкевич В. Л. «Люди жили слухами»: Неформальное коммуникативное пространство блокадного Ленинграда. СПб., 2014. С. 165).

² См.: Шкляев В. Н. Воспоминания. Учёба. Вятка (1899–1908) / Публ. А. А. Маркова // Герценка: вятские записки. Вып. 24. Киров, 2013. С. 227; Анищенко О. А. Словарь русского школьного жаргона XIX века. М., 2007. С. 62, 72–73; Каверин В. А. Освещенные окна: Трилогия. М., 1983. С. 62; Карцев В. П. Кржижановский. М., 1985. С. 21; Майский И. М. Перед бурей. М., 1945. С. 38.

³ Цит. по: Сочинения Василия Васильевича Розанова / Под ред. В. Г. Сукача. М., 1994. С. 679–680 (примеч. 9). П. Д. Боборыкин закончил Нижегородскую гимназию в 1853 г.

⁴ Здесь можно добавить также фольклор (и социолект) студенческий и армейский, хотя в целом шуточная деэабревиация распространена, пожалуй, внутри любых сообществ, для которых актуальны аббревиатуры и сокращения.

⁵ Безусловно, оно не ограничивалось исключительно фольклором; устная традиция взаимодействовала, например, с публицистикой и кинематографом (см. некоторые примеры псевдоаббревиатур и пародийных расшифровок из советских фильмов: *Кожевников А. Ю.* Крылатые фразы и афоризмы отечественного кино. СПб., 2004. С. 39–40). Стоит также упомянуть, что традиция бэкронимии в позднесоветское время поддерживалась и вполне официальной культурой, прочно обосновавшись в разного рода именах собственных — названиях творческих объединений, рубрик в печатных изданиях, пионерских отрядов и др. (см., например: *Липатов А. Т.* Омоакронимия и аббревиация // Новое в лексике русского языка: Межвуз. сб. Куйбышев, 1983. С. 10–21).

⁶ См.: Зеленин А. В. Деэабревиация в русском языке // Вопросы языкознания. 2005. № 1. С. 83, 86–88; Бегло-

ва Е. И. Семантико-прагматический потенциал некодифицированного слова в публицистике постсоветской эпохи. М., 2007. С. 200–231. Ср. также интересное свидетельство, относящееся к 1992 г.: когда на Украине ввели в обращение купоны, слово «купон» начали расшифровывать как *Коммунисты Украины продолжают обманывать народ* (Лактионова Е. Письма из-за кордона // Звезда. 1995. № 5. С. 187).

⁷ Хотя многие из них возникли явно раньше.

⁸ Вообще говоря, существует около десятка расшифровок этой инвективы.

⁹ Кажется, впервые игра описана в 1974 г. (см.: Шрейдер Ю. А. Логика знаковых систем (элементы семиотики). М., 1974. С. 12).

¹⁰ Если не учитывать тексты, попавшие в каталог М. А. Мельниченко (*Мельниченко М.* Советский анекдот (указатель сюжетов). М., 2014), можно упомянуть, например, анекдоты о телеграммах, состоящих из одного слова: «Пиво» (*Прости, изменила, вернись, объясню*), «Студент» (*Срочно требуется уйма денег, есть нечего, точка*), а также шутки про «диагноз ЧЕЗ» (*Черт его знает*), возможно восходящие к публикации в журнале «Крокодил» за 1968 г.

¹¹ П. А. Флоренский применительно к творчеству футуристов вспоминал текст *Мария лён тре, / Сам пан тела пас* как «известную сыздетства (!) украинскую шутку <...> передающую звуки языка французского» (Флоренский П. А. Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 112).

М. В. Ахметова,

канд. филол. наук,

Гос. республиканский центр русского фольклора, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Центр прикладной урбанистики МВШСЭН (Москва)

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ (проект № 16–18–00068) «Мифология и ритуальное поведение в современном российском городе».

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Ардзинба В. Г. Собрание трудов = Collected works = Аусумтәкәа реизга: в 3 т. / Ин-т востоковедения РАН, Абхаз. ин-т гуманитар. исследований им. Д. И. Гулиа Акад. наук Абхазии; [ред.-сост. В. А. Чирикба]. — М.: Ин-т вос-

токоведения РАН; Сухум: Абхаз. ин-т гуманитар. исследований АНА, 2015. — Т. 1: Древняя Малая Азия: история и культура = Ancient Asia Minor: history and culture = Ажәытәтәи Азия Мац: адоурыхи акультуреи. — 415 с., 1 л. цв. портр.; Т. 2: Хеттология, хаттология и хурритология = Hittitology, hattology and hurritology = Ахеттологиеи, ахат-

тологиеи ахурритологиеи. — 653 с., 1 л. цв. портр.; Т. 3: Кавказские мифы, языки, этносы = Caucasian myths, languages, peoples = Кавказтәи амифкәа, абызшәакәа, аетноскәа. — 319 с., 1 л. цв. портр.

Берлин М. И. Очерк этнографии еврейского народонаселения в России. — 2-е изд., [репр.]. — М.: URSS; ЛЕНАНД, [2015]. — IX, 96 с. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов:

этнограф. очерк. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 158 с.: ил.

Буслаев Ф. И. Русский быт и духовная культура / [сост. и отв. ред. О. А. Платонов; предисл. В. О. Гусаковой]. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 1000 с. — (Рус. этнография).

«В гостях у крымских татар»: (записки путешественников и этнографов XIX–XX столетий: сб.) / [сост., вступит. ст. Т. Бекирова]. — Симферополь: ДИАПИ, 2015. — 160 с.: ил., портр.

Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят: опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования / Вост.-Сиб. гос. академия культуры и искусств. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Наука — Вост. лит., 2015. — 239 с.

Евреи Европы и Ближнего Востока: история, языки, традиция, культура = Jews of Europe and the middle east: history, languages, traditions and culture: материалы междунар. науч. конф. памяти Т. Л. Гуриной, 26 апреля 2015 г. / [редкол.: Д. А. Эльяшевич и др.]. — СПб.: [б. и.], 2015. — 385 с.: ил., табл. — (Труды по иудаике. История и этнография / Петербургский ин-т иудаики = Transactions on jewish studies / St. Petersburg institute of jewish studies; вып. 10).

Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 663 с. — (Рус. этнография).

Немирович-Данченко В. И. Воинствующий Израиль: неделя у дагестанских евреев. — 2-е изд. — М.: URSS, 2015. — 133 с.: ил. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Несторовский П. А. Бессарабские русины: историко-этнографический очерк. — 2-е изд. — М.: URSS, 2015. — 176 с. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Орлов А. С., Пропп В. Я. Героическая тема в русском фольклоре. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 854 с.

Протонации Южного Урала и Среднего Поволжья во французских презентациях XVIII — начала XX в. / Отд.-ние ист.-филол. наук РАН; под ред. Ф. Г. Сафина; пер. [с фр.] Л. Сахибгареевой. — СПб.: Своё изд-во, 2015. — 143 с.: ил., портр. — (Башкортостан в зарубежных исследованиях).

Русские люди XVIII в.: этнограф. сб. / [отв. ред. О. А. Платонов]. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 775 с. — (Рус. этнография).

Сумцов Н. Ф. Из украинской старины. — 2-е изд. [репр.]. — М.: URSS, 2015. — 168 с.: ил., портр. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Гос. публ. ист. б-ка России. — М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2015. — 261 с.: ил., портр.

Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен: Проникновение апокрифов на Украину. Сказания о ветхозаветных лицах и событиях. — 2-е изд. [репр.]. — М.: URSS, 2015. — 161 с. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Сумцов Н. Ф. Разыскания в области анекдотической литературы: анекдоты о глупцах. — 2-е изд. — М.: ЛЕНАНД, 2015. — 200 с. — (Академия фундамент. исследований: этнология; Народы шутят).

Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. — 3-е изд. — М.: URSS, 2015. — 139 с. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Тер-Саркисянц А. Е. Армяне Нагорного Карабаха = Armenians of Nagorno-Karabagh: История. Культура. Традиции / Ин-т полит. и социальных исслед. Черноморско-Каспийского региона. — М.: Русская панорама, 2015. — 917 с., XVI, XXIV с. цв. ил.: карты, табл.

Токарев С. А. История русской этнографии / [сост. и отв. ред. О. А. Платонов]. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 648 с.

Халанский М. Г. Великорусские былины киевского цикла. — 2-е изд. [репр.]. — М.: URSS; ЛЕНАНД, 2015. — 237 с. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Чалкова Е. Г., Кукушкина О. А. Общелингвистические и семантико-персонологические основы перевода англоязычных личностно-ориентированных пословиц на русский язык / Моск. гос. обл. ун-т, Каф. теории языка и англистики. — М.: Информ.-изд. упр. МГОУ, 2015. — 135 с.

Шишов А. П. Таджики: этнографическое и антропологическое исследование. — 2-е изд. — М.: URSS, 2015. — 324 с.: ил. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Великорусские сказки Вятской губернии: с приложением шести вотяцких сказок: Сборник Д. К. Зеленина. — Иваново: Роща, 2015. — 622 с.,

[1] л. цв. ил.: ил. — (Полн. собр. рус. сказок. Дореволюционные собрания; т. 7).

Народный быт великого Севера: его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки, притчи, пословицы, присловия, прибаутки, переутки, припевы, сказки, присказки, песни, скороговорки, загадки, счеты, задачи, заговоры и заклинания / сост. А. Е. Бурцев; [отв. ред. О. А. Платонов]. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. — 617 с. — (Рус. этнография).

Русские народные сказки и побасенки: Сборники Е. А. Чудинского и А. А. Эрленвейна. — Иваново: Роща, 2015. — 266 с., [1] л. цв. ил.: ил. — (Полн. собр. рус. сказок. Ранние собрания; т. 11).

Татарские народные сказки: [пер. с татарского] / [сост. Т. Шакирова; худож. Ф. Хасьянова]. — Казань: Татарское кн. изд-во, 2015. — 159 с.: ил.

НОТЫ

Мордовские народные песни [ноты]: [для голоса (хора) без сопровождения] / авт.-сост. Г. И. Сураев-Королёв. — Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2015. — 334 с.: портр.

Песни и игры народного праздника как память культуры [ноты]: репертуарный сборник: [для голоса (хора) без сопровождения] / [ред.-сост. Л. Н. Лазарева, М. А. Архипова (подгот. нот. текста), В. С. Складорова (подгот. хореогр. текста)]; Челяб. гос. акад. культуры и искусств, Центр традиц. культуры им. А. И. Лазарева, Каф. режиссуры театрализ. представлений и праздников. — Челябинск: [б. и.], 2015. — 318 с.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Коренькова Т. В. Современные фольклорные жанры: пособие-хрестоматия по курсу «Русское устное народное творчество» / Рос. ун-т дружбы народов. — М.: РУДН, 2015. — 103 с.: ил.

Канакина Г. И., Викторова Е. В. Русская пословица как средство формирования языковой и социокультурной компетенции: учеб. пособие. — М.: Флинта; Наука, 2015. — 144 с.: табл.

Правда Е. А. Язык и культура славян: учеб. пособие для студентов 1-го курса магистратуры... / Воронеж. гос. пед. ун-т. — Воронеж: Воронеж. гос. пед. ун-т, 2015. — 110 с.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН

Конференция «ТЕАТР И ТЕАТРАЛЬНОСТЬ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ»

С 26 по 28 ноября 2015 г. в Государственном институте искусствознания (ГИИ, Москва) состоялись очередные Богатыревские чтения. На этот раз их тема была обозначена как «Театр и театральность в народной культуре», а доклады участников, как и анонсировалось организаторами, посвящены «многообразным театральнотрагическим формам, пронизывающим ткань народной культуры на всем ее историческом и географическом протяжении». В оргкомитет конференции вошли сотрудники сектора фольклора и народного искусства ГИИ: этномузыковед Н. Ю. Данченкова и театроведы И. П. Уварова и Т. Н. Суханова. Выбор темы чтений подсказал, как организовать работу научных секций, в рамках которых состоялось несколько ярких, запоминающихся видеопозаказов, а также встреч с режиссерами и актерами. Тема конференции побудила организаторов провести также театральные фестивали, задуманные как событие камерное, но в конечном итоге вызвавший большой интерес не только у участников секций, но и у гостей, привлеченных объявленной художественной программой.

В ходе научных дискуссий выступили исследователи из Москвы, Петербурга, Сыктывкара, Перми, Казани, Магаса. Государственный институт искусствознания был представлен докладами не только сотрудников сектора фольклора и народного искусства, но и традиций организующего конференцию, но и коллег из секторов зрелищно-развлекательной культуры, античного и средневекового искусства, иберо-романского искусства, искусства стран Азии и Африки. Во время работы секций интересно заявили о себе молодые ученые — аспиранты и соискатели ГИИ. Докладчики говорили о роли драматического компонента в народных обрядовых практиках, традиционных игровых стратегиях и мастерстве народного актера, театральном декоруме — костюме и маске; знакомили слушателей с особенностями театральными формами в традициях Востока и Запада, причем коснулись малоизвестных фактов в развитии театра Индии, Китая, Японии, а также западноевропейского средневекового театра и зрелищно-игровых компонентов в городской праздничной культуре эпохи барокко; обсудили с практиками методы перенесения фольклорных сюжетов на современную профессиональную сцену и сложности актуализации традицион-

ных уличных кукольных представлений в условиях современного города.

Открыла конференцию директор ГИИ **Н. В. Сиповская**, отметившая динамику развития Богатыревских чтений, являющихся заметным событием в научной жизни института начиная с 1990-х гг. О традициях изучения в ГИИ народного театра славян, театральнотровых форм в бытовой и праздничной культуре русского общества конца XVIII — начала XX в., а также театральности любительства XX столетия и о сотрудничестве ученых института с представителями других научных школ и институтов, которые обращаются к этой теме и к наследию П. Г. Богатырева как исследователя народной театральности культуры, рассказала заведующая сектором фольклора и народного искусства ГИИ **Л. В. Фадеева**. Она познакомила гостей конференции с книгами, которые в разные годы были подготовлены сотрудниками сектора по материалам Богатыревских чтений, в том числе с последним изданием — сборником статей и материалов «Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора» (М., 2015), над которым совместно работали фольклористы Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (ИМЛИ РАН, Москва) и ГИИ. В целом ознакомиться с трудами сектора фольклора и народного искусства ГИИ — как театроведческой направленности, так и посвященными другим сферам народной культуры — помогала небольшая выставка книг, подготовленная организаторами конференции совместно с библиотекой института.

Значительное место в программе чтений занимали доклады, посвященные драматизированным компонентам народных ритуалов и праздников. **Н. Ю. Данченкова** (ГИИ) изложила свои наблюдения над драматическими элементами в верхневолжской свадьбе; **Н. И. Жуланова** (ГИИ) подробно представила систему персонажей святочного рожения в селах русскокомпермского пограничья, сопроводив свой рассказ яркими иллюстрациями из этнографических фильмов, подготовленных в регионе. **Е. М. Четина** (Лаборатория культурной и визуальной антропологии Пермского государственного национального исследовательского университета) поделилась полевыми наблюдениями, сделанными в Пермском Прикамье. Ее выступление

было посвящено театрализованным формам календарной и поминальной народной ритуальности, причем в центре внимания докладчицы оказались, с одной стороны, игры с покойником на Святки, а с другой — сборы и проводы заместителя покойника в поминальных обрядах сорокового дня. **А. М. Евлоева** (Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Чаха Ахриева, Ингушский государственный университет, Магас) обратилась к архаическим традициям в народной культуре ингушей и отметила театральные элементы в описаниях ингушского праздника Мялха-Азы.

В ряде докладов рассматривался классический образец народной драмы «Царь Максимилиан», некогда широко распространенной на всей территории Российской империи. **И. П. Уварова** (ГИИ) посвятила свое выступление фольклорному представлению «Маланка», которое ей довелось наблюдать в 1970-е гг. в молдавском селе Клокушна. Этот яркий театральнотровый комплекс восходит к уже упомянутой народной драме «Царь Максимилиан» и, по-видимому, был занесен в Молдавию солдатами русской армии. Он отличается необыкновенной зрелищностью и детальной разработанностью всех его составляющих. И. П. Уварова подробно остановилась на своеобразии костюмировки персонажей представления. Еще одной реализации драмы «Царь Максимилиан» был посвящен доклад **Е. А. Минёнок** и **С. П. Сорокиной** (ИМЛИ РАН). В 2015 г. исследователи осуществили видеофиксацию обрядопредставления «Колядные цари», бытующего в д. Семежево Копыльского района Белоруссии. Докладчики не только рассказали об этом уникальном представлении, разыгрывавшемся в Семежево на Святки до 1950-х гг., а затем восстановленном силами местных жителей в 1996 г. и ежегодно представляемом в святочный вечер 13 января в домах односельчан, но и продемонстрировали видеозаписи нескольких представлений, разыгранных двумя разновозрастными «ватагами» исполнителей.

Проблемам традиционных игровых ролей и профессионализации «человека играющего» в процессе становления европейской и русской театральности культуры был посвящен доклад «К вопросу об этимологии и дифференциации понятий «шут» и «скоморох»» **Е. Е. Герцман** (Санкт-Петербургский институт иудаики) и **С. М. Карымовой** (Северо-Западный институт печати, Санкт-Петербург). С традиционными речевыми формами привлечения зрителей, использовавшимися в XIX — начале XX в. на городских ярмарках и гуляниях, познакомила слушателей **Е. А. Сариева** (ГИИ). Проанализировав прибаутки, выкрики, шутки балаганных дедов



А. Э. Греф и Е. А. Слонимская принимают приветствия участников конференции после доклада «Вертеп и Петрушка: современное состояние традиции». 27 ноября 2015 г. Фото Л. В. Фадеевой



Анатолий Архипов беседует со зрителями после спектакля. 28 ноября 2015 г. Фото Л. В. Фадеевой

и раешников, докладчица показала их влияние на зарождение и становление разговорных жанров профессиональной эстрады в начале XX в.

Ярким индивидуальностям, обращавшимся к народным театральным традициям в прошлом и настоящем, были посвящены сразу несколько выступлений. **Е. А. Самоделова** (ИМЛИ РАН) рассказала о своих недавних экспедиционных находках на Костромской земле. Она поделилась материалами бесед с местными жителями о самобытном художнике Ефиме Честнякове — продолжателе традиций народного театра в Кологривском уезде Костромской губернии. Как известно, именно на основе кукольного театра (кукол он придумывал и делал сам) художник строил свою работу с детьми. Это наследие сегодня пытаются актуализировать на родине Ефима Честнякова, превратив его творчество в своеобразную эмблему этих мест. **А. Э. Греф, Е. А. Слонимская** (театр «Бродячий вертеп», Москва) и **Д. С. Пенская** (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва) представили доклад «Вертеп и Петрушка: современное состояние традиции», в котором размышляли о современных ипостасях этих традиционных театральных форм, о трудностях, связанных с их исполнением сегодня, и о людях, пытающихся работать в этих жанрах.

Шла речь на конференции и об архивных находках, касающихся бытования народной драмы в недавнем

прошлом. О таком ценном обретении сыктывкарских исследователей — неизвестном ранее тексте народной драмы «Царь Максимилиан» — сообщила **Ю. А. Крашенинникова** (Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар). Прокомментировала этот текст **С. П. Сорокина** (ИМЛИ РАН), которая указала на место данного варианта среди других северных записей пьесы.

Специальное заседание в рамках чтений было отдано обсуждению театральных традиций Востока. **С. И. Рыжакова** (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН) рассказала о многообразных и чрезвычайно интересных народных театральных традициях Индии. В своем докладе, который сопровождался многочисленными видеоиллюстрациями, она сосредоточила внимание преимущественно на имеющих огромную популярность в этой стране танцевально-драматургических представлениях. **С. И. Рыжакова** охарактеризовала их функции, связи с ритуальной практикой. **Л. П. Тимофеева** (ГИИ) рассмотрела драматургию японского театра Кёгэн — построенные на диалоге короткие одноактные драматические представления комического содержания — как отражение ценностных ориентаций и бытового уклада жизни этноса. Данная театральная форма зарождалась в глубинах ритуальной и обрядово-игровой традиций, но складывалась в непосредственной близости

к аристократическому искусству Но. С момента своего бытования в виде ранних примитивных пантомимических действ до сегодняшней формы целостного драматического спектакля театр Кёгэн был связан с народной культурой. Проследить эту связь докладчице позволило обращение к драматургии фарса, классификации ее циклов. **К. В. Яценко** (ГИИ) коснулась темы отражения народных театральных традиций в изобразительном искусстве Китая. Докладчица рассмотрела специфику воспроизведения костюма китайского ритуального театра на народных картинах чжима провинции Юньань. Оригинальный подход к теме театра продемонстрировала **Д. В. Ванюкова** (ГИИ), которая в египетской архитектуре начала XII династии (в пирамидах Аменемхета I и его сына Сенусерта I, прежде всего в украшающем их декоре) усмотрела попытку ритуальной театрализации династической драмы «Воцарение Сенусерта I». Благодаря искусству мастеров, строивших и украшавших пирамиды, эти архитектурные памятники превратились в своего рода декорации. На них миф о смерти Осириса и его воскрешении сыном Хором становится одновременно основой «современного» политического детектива, связанного с коллизиями престолонаследия правящей династии, когда на смену погибшему в результате дворцового заговора Аменемхету I к власти приходит его сын Сенусерт I, именующий себя «Хором, живым рождениями».

Особый блок докладов, своего рода секция в рамках научных чтений, был посвящен проблемам становления драмы в средневековой Европе и разнообразным формам народного и религиозного театра, как их донесли до нашего времени письменные источники. **М. М. Мельников** (ГИИ) представил доклад на тему «Земледельческий календарь как основа паратеатральных действий раннего Средневековья», в котором проследил изменения праздников и связанных с ними обычаев при переходе от язычества к христианству и от раннего к высокому Средневековью. **И. В. Климова** (ГИИ) показала, что на основе немецких рукописей, описывающих Страстные Действа, сегодня возможна полноценная реконструкция облика мистерийных зрелищ позднего Средневековья. В частности, докладчица обнаружила планы разыгрывания *Passionsspiel* на улицах швейцарского Люцерна в 1583 г. с привязкой отдельных эпизодов-сцен к конкретным точкам в пространстве города. **Л. В. Фадеева** (ГИИ) обратилась к жанровым особенностям средневекового театра, прежде всего к восприятию жителями средневекового города мистерий и мистериальных, в связи с изучением научного наследия замечательного русского филолога второй половины XIX столетия А. И. Кирпичникова — ученика Ф. И. Буслаева и наследника его традиций в изучении народной религиозности. А. И. Кирпичникову принадлежат главы, посвященные религиозному театру европейского Средневековья, в его собственных ранних «Очерках средневековой литературы» (1869), в многотомной «Всеобщей истории литературы» (СПб., 1880–1892), а также соответствующая статья в энциклопедии Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. В этих работах ученому

удается проследить путь перехода сугубо книжного, закреплённого каноном содержания в живое, варьируемое и в этих вариациях нередко значительно изменяющееся игровое действо. Чудо евангелия — *мистерийный театр* — переходит в чудо современной жизни верующих — *миракль*, и в этом сказывается немалая заслуга горожанина-обывателя, примеряющего на себя одежды участника духовных драм Средневековья. Зрелищные и празднично-игровые формы эпохи барокко стали предметом рассмотрения в докладе **Т. Г. Шовской** (ГИИ), рассказавшей об организаторах, участниках и зрителях придворного балета с маскарадом, представленного в Королевском дворце Праги на Масленицу в 1617 г.

Использованию театральных элементов в сценическом воплощении произведений фольклора, а также при исполнении авторских произведений, имеющих фольклорную основу, была посвящена серия докладов, завершивших конференцию. **Е. А. Дорохова** (ГИИ; Государственный республиканский центр русского фольклора, Москва) представила доклад на тему «Российское фольклорное движение и театр». **Р. Р. Султанова** (Ин-т языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, Казань) размышляла об изначальной театральности организации жилого пространства в народной культуре и пыталась доказать связь сценографии современного татарского профессионального театра с интерьером татарского дома. Кстати, предложенная докладчицей концепция дала повод говорить об особой ветви татарского театра, которую Р. Р. Султанова условно обозначила как «интерьерный театр». По ее мнению, в городах «интерьерный театр» стал специфическим

и очень сильным источником сохранения национальной самоидентичности. Режиссер **С. В. Столяров** поделился со слушателями опытом постановки селькупского эпоса в Томском областном театре кукол и актера «Скоморох» им. Романа Виндермана. В своих постановках С. В. Столяров сочетает элементы кукольного театра и театра живого актера. Он рассказал о трудностях, с которыми ему пришлось столкнуться при попытке воссоздать глубоко своеобразную и не предполагающую зрелищной формы этнокультурную традицию средствами театрального искусства. Сходную проблему, хотя и на ином материале, рассмотрела **Е. В. Васенина** (ГИИ), проанализировавшая балетные спектакли М. Алексидзе. Грузинский балетмейстер заявляет об их фольклорной танцевальной основе; однако показанные Е. В. Васениной фрагменты видеозаписей спектаклей свидетельствуют о том, что фольклоризм этих постановок скорее «декларация о намерениях». Перенесение фольклорной традиции на сцену неизменно остается одной из сложнейших задач профессионального театрального творчества; для балета же — искусства принципиально наднационального — эта задача оказывается особенно трудно решаемой. Еще два доклада были связаны с проблемами исполнительства на русских народных инструментах. В докладе «Балалаечный театр народной песни» **О. М. Шабунина** (ГИИ) рассмотрела в аспекте театральности звукоизобразительность при исполнении инструментальных обработок русской народной песни великорусскими оркестрами начала XX в., в частности, знаменитым балалаечным оркестром В. В. Андреева. **В. В. Махан** (ГИИ; Академический оркестр русских народных инструментов им. Н. Н. Некрасова) обратилась к современному репертуару оркестров и ансамблей русских народных инструментов и показала, как в их концертной практике применяются возможности театральной игры.

Обзор Богатыревских чтений-2015 был бы неполным без рассказа о театральном фестивале, который позволил участникам научных секций прикоснуться к современному опыту сценических интерпретаций народно-театрального наследия, и прежде всего художественного освоения традиций русского народного театра. Говоря о фестивальной программе, надо обязательно сказать слова благодарности научному консультанту сектора фольклора и народного искусства ГИИ, кандидату искусствоведения И. П. Уваровой, пригласившей к участию в ней своих друзей и учеников. Три вечера подряд после научных заседаний в залах института играли замечательные петрушечники — **Анатолий Архи-**



Алексей Шило и Галина Кузнецова во время спектакля Московского театра кукол «Петрушка». 27 ноября 2015 г. Фото Л. В. Фадеевой

пов и Алексей Шило (Московский театр кукол); Александр Греф и его театр «Бродячий вертеп» показали рождественский вертеп, а священник Сергей Свирипов, Ольга Свирипова и их команда (Серпухов) представили пасхальный вертеп — неожиданно для зрителей сюжет о Воскресении Христовом был разыгран в двухъярусном ящике с куклами, подобном классическому рождественскому вертепу. Ольга Александрова сыграла моноспектакль «Три свадебных напева» по мотивам удмуртского фольклора, консультантами в работе над которым были В.Е. и Т.Г. Владыкины. Небольшой дивер-

тисмент календарных обрядовых песен и игровых сценок исполнили участницы ансамбля Дмитрия Покровского Ольга Юкечева и Мария Нефёдова. Фестиваль стал праздником и для детей, и для взрослых. Все его участники рассказывали о своей работе, что дало возможность исследователям и артистам вступить в живой, заинтересованный диалог.

Богатыревские чтения-2015 подтвердили справедливость утверждения ученого, памяти которого посвящены, что «фольклорное действо» пронизывает собой практически всю «область народной культуры» (Вопросы теории

народного искусства. М., 1971. С. 5). Конференция показала, что народная традиция остается необъятным полем для выявления в ней театрально-игровых составляющих, причем подчас локализация «театральности» в этом пространстве оказывается весьма неожиданной.

С. П. Сорокина,
канд. филол. наук,
Ин-т мировой литературы
им. А. М. Горького РАН (Москва)
Л. В. Фадеева,
канд. филол. наук, Гос. ин-т
искусствознания МК РФ (Москва)

Международная конференция «НОРМА И АНОМАЛИЯ В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

В Институте славяноведения РАН (Москва) 2–4 декабря 2015 г. состоялась Международная научная конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» из цикла «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия»¹.

В программу конференции было включено 36 докладов историков, филологов, фольклористов, этнографов, музыковедов и искусствоведов из России, Белоруссии, Израиля, Германии, Латвии, США; прочитано 32 доклада (участники, которые не смогли приехать на конференцию, представили тексты, с которыми можно было ознакомиться в процессе работы секций).

На конференции обсуждался широкий круг вопросов, связанных с темой нормы и ее нарушений (сознательных или случайных отклонений, аномалий и патологий) в разнообразных проявлениях (физических и ментальных). В центре внимания исследователей были такие вопросы, как нормативное и антинормативное поведение, правила и нормативные предписания в культуре, выход за пределы права и морально-этических требований, норма и антиповедение в обрядах и ритуалах. Эти проблемы обсуждались на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, музыкальной культуры, изобразительного искусства.

Доклады конференции были объединены в несколько тематических блоков. Первый был посвящен обсуждению проблемы восприятия нормы и аномалии в ближневосточной архаической и библейской традициях, в текстах

эпохи Второго Храма; следующий блок рассматривал восприятие нормы и аномалии в разные периоды истории на основе литературных и изобразительных текстов; отдельным блоком были представлены доклады, анализирующие границы дозволенного и недозволенного и отношение к общественным нормам на материалах исторических источников из Испании, Италии (Венеции), Польши и Российской империи. Самый обширный блок докладов был посвящен понятиям нормы и аномалии в народной традиции; эти понятия рассматривались на основе текстов фольклора, традиционной культуры (обряды, верования), обычного права и «устной истории». О докладах, проблематика которых отражала фольклорно-мифологическую и этнографическую тематику, мы расскажем подробнее².

Александр Островский (Санкт-Петербург) в обзоре материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева из Вологодской, Новгородской, Ярославской и Калужской губерний обозначил типы нормативных представлений о семейных отношениях у крестьян и рассмотрел их варьирование в различных регионах, особое внимание уделил декларируемым и фактически присутствующим в социуме нормам («Уважение, пренебрежение, проклятие в русской крестьянской семье конца XIX в.»). Так, общим являлось представление мужчин о более «низкой» природе женщин, что выражалось в начальственном тоне, учете мнения жены лишь в редких ситуациях, повсеместно признаваемом «праве» на побои в случае ее неподчинения. Как отмечено респондентами в ряде местностей, у жены по

отношению к мужу также отсутствовало какое-либо уважение, почтение. Со стороны родителей по отношению к детям распространены были грубость, ущемление их прав; однако встречались и дружеские межпоколенные связи в семье. Старикам-родителям со стороны их взрослых детей гарантировались похороны и поминки, обычно без оглядки на затраты, но в годы глубокой старости родители нередко пребывали без какого-либо содержания, помощи. О силе материнской молитвы и силе родительского благословения или проклятия бытовало множество преданий, отмеченных почти во всех губерниях: молитва чудесно спасает, а проклятие, пусть и невольное, чревато оборотничеством, исчезновением ребенка на несколько лет (пребывает у лешего), даже его гибелью.

В представленных тезисах доклада **Александра Чувьюрова** (Санкт-Петербург) «Конфигурация границы между нормой и аномалией в повседневной жизни в общинах коми старообрядцев-беспоповцев» отмечалось, что уклад повседневной жизни в старообрядческих общинах регламентировался различными предписаниями и запретами, которые затрагивали различные стороны жизни (этикет, гигиену, коммуникацию между членами общины и иноверными, право на собственность и др.). Источниками этих предписаний были, с одной стороны, старообрядческие сборники канонических правил (епитимейники), с другой — устные этикетные нормативы.

Светлана Низовцева (Сыктывкар) в докладе «Случаи нарушения морально-этических норм в фольклорной традиции коми (наблюдения над загадками с телесно-физиологическим кодированием)» проанализировала тему телесности и физиологических отклонений в загадках на языке коми (лексика и образность) и связала откровенность и натуралистичность в демонстрации телесного низа с простотой, естественностью, нарочитой сексуальностью

и физиологизмом как основными чертами народной культуры коми.

Полина Истомина (Сыктывкар) на основе современных записей, сделанных от русского населения горно-заводских поселков Республики Коми в 2008–2015 гг., показала механизмы выстраивания отношений человека с мифологическими персонажами (домовым, ходячим покойником, колдуном), отметив сильное влияние на современные верования тех региональных традиций, откуда прибыло население при образовании горнозаводских поселений на территории Коми края.

Мария Ясинская (Москва) в докладе «Аномалии глаз и зрения в традиционных верованиях славян» отметила особое внимание, уделявшееся в народной культуре глазам, служившим особым маркером для отделения «своих» от «чужих» (людей от мифологических персонажей, простых людей от «знающих»). Значимыми признаками были цвет и размер глаз, наличие бровей и ресниц, строение зрачка, расположение глаз на лице и т.п., при этом кривые, косые, слепые люди часто наделялись признаками мифологических существ; необычные глаза, одноглазость или полная слепота характеризуют также инородцев (в том числе мифических «дивьих» людей). Необычные глаза могут служить инструментом глаза и обладать способностью видеть невидимое — потустороннее, скрытое от обычного зрения.

В представленных тезисах доклада **Киры Задоя** (Дюссельдорф, Германия) и **Елены Будовской** (Вашингтон, США) «Народная интерпретация физических отклонений у восточнославянского населения Украинских Карпат» на основе анализа народных толкований физических отклонений в отдельно взятой локальной традиции было показано, что физические недостатки, как правило, считаются следствием нарушения запретов и предписаний, правил ритуального поведения и т.п.

В докладе **Марии Каспиной** (Москва) «Народный иудаизм: норма и вариации (по материалам полевых сезонов 2004–2014 гг.)» были проанализированы современные полевые материалы, демонстрирующие, как, начиная с 1930-х гг., представители еврейских общин на территории бывшего СССР пытались обходить религиозные запреты из-за невозможности их полного соблюдения в советское время. Эта ситуация породила новые нормы и правила, в частности в погребальном и поминальном обрядах.

Марина Гехт (Рига, Латвия) в докладе «Пути обхода еврейского закона в праздники и шаббат в воспоминаниях жителей Латвии (по материалам экспедиций в Латвии 2011–2015 гг.)» продолжила тему способов обхода еврейского

закона на примере еврейской традиции в Латгалии до Второй мировой войны и в первые послевоенные годы. Среди устных воспоминаний особое место занимают рассказы о том, насколько точно евреи соблюдали религиозные запреты на работу в праздники и по субботам и какими способами обхода этих запретов они пользовались (например, прибегали к помощи нееврея). Докладчица отметила факт видоизменения традиции в условиях, когда полное соблюдение закона было невозможно, а также указала на то, что некоторые такие практики обхода закона основаны на механизмах ритуального обмана.

Светлана Амосова (Москва) в докладе «Евреи нормальные» и «евреи ненормальные» в рассказах жителей д. Любавичи» сравнила восприятие местными жителями своих евреев-соседей, живших в д. Любавичи Смоленской области до Второй мировой войны («евреи нормальные»), и еврейских паломников («евреи ненормальные»), в наши дни приезжающих на еврейское кладбище, где похоронены несколько почитаемых представителей династии любавичских хасидов; в этом контексте нормой считается поведение и жизненный уклад довоенных евреев, а поведение приезжих современных евреев воспринимается как аномальное, неправильное, странное.

Доклад **Ольги Беловой** (Москва) «Этнокультурный стереотип: между нормой и антинормой» был посвящен механизмам формирования понятий нормы и антинормы в народной культуре и тесной связи этих понятий с языковыми и ментальными стереотипами; было отмечено воплощение нормы в автостереотипах и антинормы в гетеростереотипах, а также проанализирован ряд теоретических подходов к понятию «чужой», «другой», «аномальный». Особое внимание было уделено динамике и трансформации этнокультурных стереотипов под влиянием внешних факторов и исторических обстоятельств.

Виктор Шнирельман (Москва) в докладе «Прошлое — светлое или темное? Христианский и языческий подходы» проанализировал взгляды на историю России, в частности на крещение Руси и его роль в истории России с точки зрения православных и представителей различных неоязыческих субкультур. Докладчик отметил, что норма и аномалия — это относительные понятия, которые в разных культурных традициях выглядят по-разному и по-разному воспринимаются. Для православных крещение Руси видится, безусловно, светлым событием, поворотным моментом в русской истории, создавшим прочную основу для становления «русской (православной) цивилизации», а язычество отвергается как неприемлемый «сатанизм». Прямо противоположной точки

зрения придерживаются современные язычники. Для них образ «светлого прошлого» связан с дохристианским периодом, а вся христианская эпоха воспринимается как время отхода от моральной нормы и глубокого падения, тяжелая и жестокая эпоха Рыбы, которая скоро должна смениться возрождением Золотого века в эпоху Водолея.

Доклад **Николая Омонова** (Иерусалим, Израиль) «Заимствование и инверсия культурных норм христианства и иудаизма в русском неоязычестве» продолжил тему анализа русского неоязычества. Русское неоязычество вовсе не воссоздает древнюю языческую религию, но представляет собой субкультуру, которая, наследуя теософские идеи и воспроизводя арийский миф, делает попытки конструировать новую «этническую» русскую «религию» и новую («чистую») «этническую культуру». Несмотря на то что для неоязычества характерно отрицание христианства и иудаизма, построение своей «этнической религии и культуры» зачастую осуществляется по образцу этих религий. Воспринимая эти религии как ложные, неоязычники инвертируют христианскую и иудейскую культурные нормы; таким образом, русское неоязычество в значительной мере представляет собой своего рода зеркальное отображение традиционных иудейских и христианских культурных норм.

Владимир Петрухин (Москва) в докладе «Вий в Талмуде», упомянув осетинские и славянские версии происхождения образа Вия, которые ранее анализировались исследователями, предложил рассмотреть эпизод «прозрения» Вия — «Подымите мне веки: не вижу!» — в сравнении с талмудическим сюжетом встречи рабби Кагана из Суры с рабби Йохананном, которому помощники поднимают веки серебряными палочками и взгляд которого умерщвляет собеседника (Вавилонский Талмуд, Бава кама, 117а); помимо типологического сходства двух сюжетов докладчик указал также на еще недостаточную изученность вопроса о начитанности русских писателей XIX в. в области готической литературы и о круге их общения с представителями иудейской традиции; эти две сферы могли стать источниками для «аномальных» образов мифологических персонажей русской литературы.

Продолжая тему уникальных («мерцающих») «фольклорных» образов, **Юрий Фрейдин** (Москва) в докладе «Фольклоризация в стихах Мандельштама» отметил, что «фольклорные» мотивы в стихах О. Мандельштама («Какая роскошь в нищенском селении...», «Я с дымящей лучиной вхожу...», «Полнобил я лес прекрасный...», «Оттого все неудачи...»), с одной стороны, сходны с некоторыми мотивами славянского фольклора, а с другой — не встречаются

ни в славянском фольклоре, ни в фольклоре других народов. Мандельштам как бы вводит новых персонажей и новые сюжеты в корпус фольклорных и метафольклорных текстов. Большинство таких персонажей не попадают в границы нормы, но являются носителями тех или иных аномалий («неправда» — «шестипалая»; «народец» — «мелкий»; «в треугольниках» — «носачи»; «уроды режутся в девятый вал»; «огненными щами наслаждается кощей», «кощеев кот» живет «не для игры»).

В представленных тезисах доклада **Сергея Алпатова** (Москва) «Правила отец», «раки» и «экивоки»: обращение нормы в восточноевропейской сатире Нового времени» было показано, как уникальные образцы русской рукописной сатиры XVIII–XIX вв. «Правила отец Нового завета», поражающие читателя возможностью прочтения текста как в привычно-назидательной, так и в кощунственно-игровой перспективе, обретают регулярные поэтические соответствия и жанровый контекст в украинских и польских «раках» (сатирических жанрах) и шире — в европейской традиции палиндромов и стихов-«экивоков» раннего Нового времени.

Александра Ипполитова (Москва) в докладе «По тому ее познать, что она без ветру шетається»: аномальные растения в русских рукописных травниках XVII — начала XX в. показала, что растениям, по своим свойствам и характеристикам отклоняющимся от природной нормы, приписывались прежде всего магические, а не утилитарные свойства, что и нашло отражение в их описаниях в рукописных источниках.

В докладе **Виктории Мочаловой** (Москва) «Не должно быть, чтобы сыны Высочайшего работали с противоположными целями» (в заглавии доклада использовалась цитата из переписки хасидских цадиков, касающейся различ-

ной тактики поведения относительно Наполеона, занимавшего заметное место в эсхатологических ожиданиях евреев того времени) речь шла о «норме», находящейся в одном ряду с «должным», «правильным», «допустимым», «желательным». Конфликт в хасидской среде, проявлявшийся во взглядах на возможность и пути «влияния на ход событий в мире» (можно ли пытаться средствами магии превратить Наполеона в Гога и Магога или следует способствовать только внутреннему возвращению всего человечества к Богу), свидетельствовал об отсутствии единства не только внутри еврейства в целом, но и внутри хасидских кругов.

Доклад **Сергея Кравцова** (Иерусалим, Израиль) «Судьба художника в еврейской коллективной памяти: от традиционного общества к авангарду» был посвящен фигуре мастера (художника или архитектора) и его имени в легендах и городских преданиях. На примере легенды о строительстве синагоги в Олыке была рассмотрена проблема адаптации в еврейской среде распространенного в Европе сюжета о погибшем (убитом, казненном) мастере/строителе, создавшем архитектурный шедевр; проанализированы особенности трансформации сюжета при бытовании и трансляции его в разных аудиториях слушателей (мастер не только строит сакральное здание, но и создает сакральные объекты — арон-кодеш, росписи и т.п.).

Юлия Клочкова (Екатеринбург) в докладе «Аномалии уральского города в газетных фельетонах Перми и Екатеринбурга начала XX в.» представила колоритные примеры из публицистики, описывающей два города, соревнующихся за более высокий статус; при этом журналисты активно использовали в своих репортажах городские слухи и толки, местные легенды и бытовые

случаи, характеризующие «правильные» и «аномальные» черты Перми и Екатеринбурга. Особый интерес у слушателей вызвал «шарж» из газеты «Голос Урала» от 21 марта 1912 г. «Прошение осиротевшей свиньи» Хавроньи Тупорыловой, потерявшей в непролазной грязи Екатеринбурга мужа и двенадцать поросят.

Материалы конференции, ставшей новым этапом многолетнего проекта по сравнительному изучению еврейской и славянской культур, планируется опубликовать в 2016 г. в очередном сборнике серии «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия».

Примечания

¹ 19-я в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над международным проектом, осуществляемым Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН в сотрудничестве с различными научными и общественными организациями, проявляющими интерес к диалогу культур. Конференция была организована при финансовой поддержке Российского научного фонда (грант РНФ № 15-18-00143).

² Обзор всех докладов см.: *Амосова С. Н., Копчёнова И. В.* Конференция «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» // Славяноведение. 2016. № 4 (в печати). Видеозаписи докладов доступны также в Интернете по адресу: http://www.youtube.com/playlist?list=PLkZdSZY_7XgtGh14L18JttVQ7nAvCU.

О. В. Белова,

доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Публикация подготовлена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ № 15-18-00143).

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>

По вопросам приобретения изданий

Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6;

Тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05. **E-mail:** crf@inbox.ru

«Фаланстер»

Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27;

Тел.: (495) 749-57-21. **E-mail:** falanster@mail.ru

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ

Тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16. **E-mail:** Zakupki@urss.ru

Ответственный секретарь

редакции **А. С. Подгаец**

Научный редактор

О. В. Трефилова

Корректор

М. К. Егорова

Дизайн, верстка

О. Е. Самсонова

Ответственный за печать

и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:

119034, Москва,

Турчанинов пер., 6

Тел.: (495) 708-3102,

(499) 245-2205

Факс: (499) 246-9323

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для

«Живой старины»)

Сайт: www.folkcentr.ru

Журнал зарегистрирован

в Министерстве печати

и информации Российской Федерации.

Свидетельство № 01827

от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 28.04.2016.

Формат 60 × 90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 000

Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, Москва,

ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru

Рукописи не возвращаются.

При перепечатке ссылка

на журнал обязательна.

© «Живая старина», 2016



На 1-й стр. обложки:

Участница студенческой практики в крестьянском костюме-«парочке» из домотканого холста. Пермская обл., 1970-е гг. Фото из архива Словарного кабинета филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета

Печенье «тетёрка». Село Усачёво (Каргопольский р-н Архангельской обл.). Фото из архива Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета



Коллаж из фотографий родственников, изготовленный Н. И. Ивановой (д. Букреева Юрлинского р-на). 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой



Фотографии родственников: фрагмент интерьера в доме Н. И. Ивановой (д. Букреева Юрлинского р-на). 2014 г. Фото С. Ю. Королёвой



Екатерина Егоровна Зверева (1935 г.р., родилась в Лысьвенском р-не). Пермь, 2015 г. Фото А. В. Королёва



Морда — плетенное из прутьев приспособление для ловли рыбы. 1970-е гг. Фото из архива Словарного кабинета филологического факультета ПГНИУ

В этом номере в гостях у нашего журнала — исследователи из Пермского государственного национального исследовательского университета (ПГНИУ). Рубрика «Фольклористика в научных центрах: Пермский университет» объединяет публикации, посвященные локальной наивной письменности XX–XXI вв., образцы которой собраны в экспедициях (преимущественно в Коми-Пермяцком округе).



Дом Александры Федоровны Ниткиной в д. Смольянка (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.). Фото Е. Л. Березович

Летом 2015 г. Топонимическая экспедиция Уральского федерального университета работала на восточном вологодско-костромском пограничье (юг Шарьинского района Костромской области, запад и центральная часть Никольского района, юг Кичменгско-Городецкого района Вологодской области).
Читайте статьи, написанные на материалах экспедиции, на с. 42–55



Фронтон дома в д. Еловино (Кичменгско-Городецкий р-н Вологодской обл.). Фото В. С. Кучко



Фрагмент домовой росписи в доме Александры Федоровны Ниткиной в д. Смольянка Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. Фото В. С. Кучко



Фрагменты экспозиции Центра традиционной народной культуры «Пересвет» (с. Кичменгский Городок). Фото Е. Л. Березович