

ЖИВАЯ СТАРИНА



РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ВЕЛЬСКИЙ РАЙОН АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

- Украденная часовня и обмененные праздники
- Чудо св. Николая о картошке и другие чудеса

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

- Святочные обряды и песни в Закамье
- «Похороны Стормы» в селе Шутилово: традиция в современности



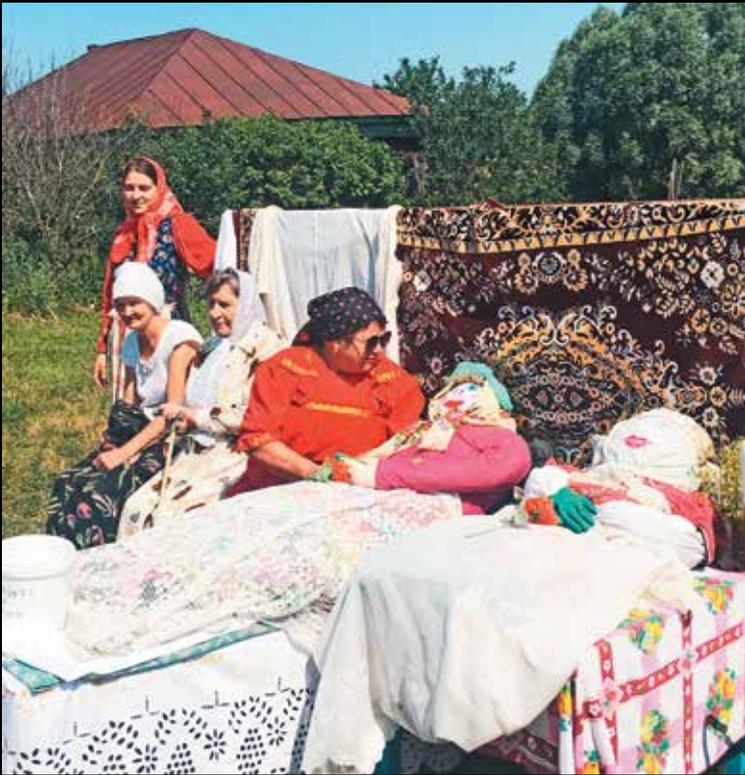
Кропило (Румыния)

ПАЛЕОФОЛЬКЛОР

- Великаны в наскальном изобразительном искусстве Евразии

ЭКСПЕДИЦИИ

- Наименования молодежных гуляний в костромских говорах: семантико-мотивационный аспект



Анна Гавриловна Новикова причитает по Стрмушкам



Доктор осматривает Стрму с Горы



Баба-Яга прибыла



«Трепите, трепите и дождя просите!» Дети и взрослые разрывают кукол



Молодая Строма с Горы



На этой странице обложки представлены фотографии обряда «похороны Стрмы» в с. Шутилово (Первомайский р-н Нижегородской обл.), 23 июня 2019 г. Фото Л. Познер. Читайте статью Е. В. Минёнок на с. 30–35

На первой странице обложки:

«Похороны Стрмы» (с. Шутилово Первомайского р-на Нижегородской обл.). Обрядовые куклы — Строма-«дочь» и Строма-«мать», 2019 г. Фото Л. Познер

Кропило, перевязанное ленточкой в цветах национального флага Румынии (продается вместе с другими святыньками у монастыря Раду-Водэ в Бухаресте). 2018 г. Фото И. А. Седаковой

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ВЕЛЬСКИЙ РАЙОН АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

<i>И. С. Богатырёва.</i> Пастушьи «депешы» и способы отчуждения «знатья»	2
<i>А. И. Стрельцов.</i> Украденная часовня и обмененные праздники	5
<i>А. Б. Мороз.</i> Чудо св. Николая о картошке и другие чудеса (личный религиозный опыт и формы презентации чудесного)	7

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

<i>М. А. Енговатова.</i> Святочные обряды и песни в Закамье	12
<i>Г. И. Лопатин.</i> Святочные гадания в деревнях Ветковского района Гомельской области	16
<i>В. А. Шилкин.</i> Обряды весеннего цикла в Волжском Понизовье и Подонье: Вербное воскресенье и Егорьев день	19
<i>К. Е. Корепова, О. С. Козырев.</i> Хмелевицкие <i>Олёны</i> и ветлужская причетная традиция	22
<i>В. В. Запорожец.</i> «Скоро-скоро Троица, лес листвою покроеся!»	26
<i>Е. В. Минёнок.</i> «Похороны Стромы» в селе Шутилово: традиция в современности	30

ПАЛЕОФОЛЬКЛОР

<i>В. Я. Петрухин.</i> Великаны в наскальном изобразительном искусстве Евразии	36
<i>Д. А. Трынкина.</i> Образ великанов как аборигенного населения Британских островов в английской историографии XII–XVIII вв.	39

АРХИВНАЯ ПОЛКА

<i>Т. В. Авилин.</i> Русский материал по астрономии и метеорологии в Эстонском фольклорном архиве	42
---	----

ФОТООЧЕРК

<i>В. Ф. Лурье.</i> Из семейных архивов жителей Донбасса	46
--	----

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

<i>А. Н. Розов.</i> «Будьте всегда красивы, душой и собой!..» К 100-летию со дня рождения Ольги Владимировны Трушиной	51
---	----

ЭКСПЕДИЦИИ

<i>Ю. А. Кривошапова, М. О. Леонтьева.</i> Наименования молодежных гуляний в костромских говорах: семантико-мотивационный аспект	52
--	----

ЮБИЛЕИ

<i>Н. Ю. Данченкова.</i> Открывая неведомое: к 80-летию Н. М. Савельевой	55
--	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>С. В. Алпатов.</i> Фундаментальный свод вариантов пьесы «Царь Максимилиан»	56
<i>А. Б. Ипполитова.</i> От дуба к яблоне: книга о славянском этнодендрарии	57
<i>Т. Г. Иванова.</i> Новое справочное издание	58
<i>О. В. Трефилова.</i> Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	60

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

<i>И. А. Сedaкова.</i> Городские ритуалы и их динамика	62
<i>М. А. Попов.</i> Конференция «Фольклористика и культурная антропология сегодня»	64
<i>П. Н. Ваневская, Я. Д. Окландер.</i> XIX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии	67
<i>А. А. Курочкина.</i> Круглый стол «Фольклорист на чужом поле»	69
Содержание журнала «Живая старина» за 2019 г.	71

Издание осуществлено при поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Проект реализован при финансовой поддержке ООГО «Российский фонд культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

Главный редактор

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

Редколлегия:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ирина Сергеевна Богатырёва,
магистр филологии, член Союза писателей Москвы

ПАСТУШЬИ «ДЕПЕШИ» И СПОСОБЫ ОТЧУЖДЕНИЯ «ЗНАТЬЯ»

Летом 2018 г. состоялась экспедиция Лаборатории фольклористики РГГУ в с. Пезма Вельского района Архангельской области. Поле оказалось благодатным для сбора скотоводческого фольклора и обрядовой магии: в отличие от жителей многих других сел в регионе некоторые жители Пезмы до сих пор держат коров, так что этот фольклор сохраняет свою актуальность.

Наиболее популярные мотивы связаны с пастушескими заговорами — так называемыми *обходами*¹. О том, что «у пастухов что-то есть», чтобы скот не разбредался и звери на него не нападали, знали все информанты, с кем удалось поговорить о содержании скота, однако степень осведомленности была разной у тех, кто только слышал об обходе, и тех, кто писал сам и применял на практике. Мне и моим коллегам по экспедиции удалось поговорить как с теми, так и с другими и таким образом составить полную картину этого ритуала в Пезме.

Главным результатом обхода, по мнению большинства информантов, является то, что скот становится как бы невидим для лесных зверей: «В стаде медведь ходил... коров, да? Ни одну не тронул. И коровы его не боялись» [ХВВ]. Другой важный результат — «привязывание» стада к пастуху. Получив этот заговор, пастух приобретает особую власть над стадом, так что может отпустить его практически без присмотра на выпас, но по сигналу коровы сходятся снова. В некоторых нарративах магическое действие обхода приписывается сигналу пастушьего музыкального инструмента, однако, по мнению информантов, именно обход, а не инструмент воздействует на стадо. В Пезме пасли с разными инструментами: тальянкой, рожком и даже с барабаном, сделанным из жестяной банки:

У нас был такой-ко дед Кузьма. У него обход был. Ему сделали такой обход, что... стадо всё за ним, все коровы... Он [идет] впереди. И у него был барабан из банки из обычной жести сделан, барабанчик, и от это, он идёт и... постукивает им, разносится далеко, жестяной дак. И они все за ним! Где он покурить сядет, отдохнуть, они этот — кругом и далеко не расходятся ничего. <...> Было... на Куваш коровы ушли, завора² не было там. Однако от там ведь, на Куваше-то, все как наёмны, да лесопункт он был дак... Всё не наши, не местные... Коровы пришли, те там — кто дойти эту корову, кто чего там. Кузьма-от и пошёл за ними, за коровами-то туда. «Дед, ты не суйся, пока мы коров всех

не подоим, ты не подходи!» Мол, вплоть до того, что застегнём [забьём] тебя. Ну... «Делайте, мужики, что хотите». Пошёл и... на выходе из Куваша-то и в барабан-то и стал стучать-то. Огороды все выломали у этих, у кувашат-то, все за ним ломанулись! [Смеется.] [ВВА].

В качестве адресата заговора информанты, лично не сталкивавшиеся с обходом, называли лешего:

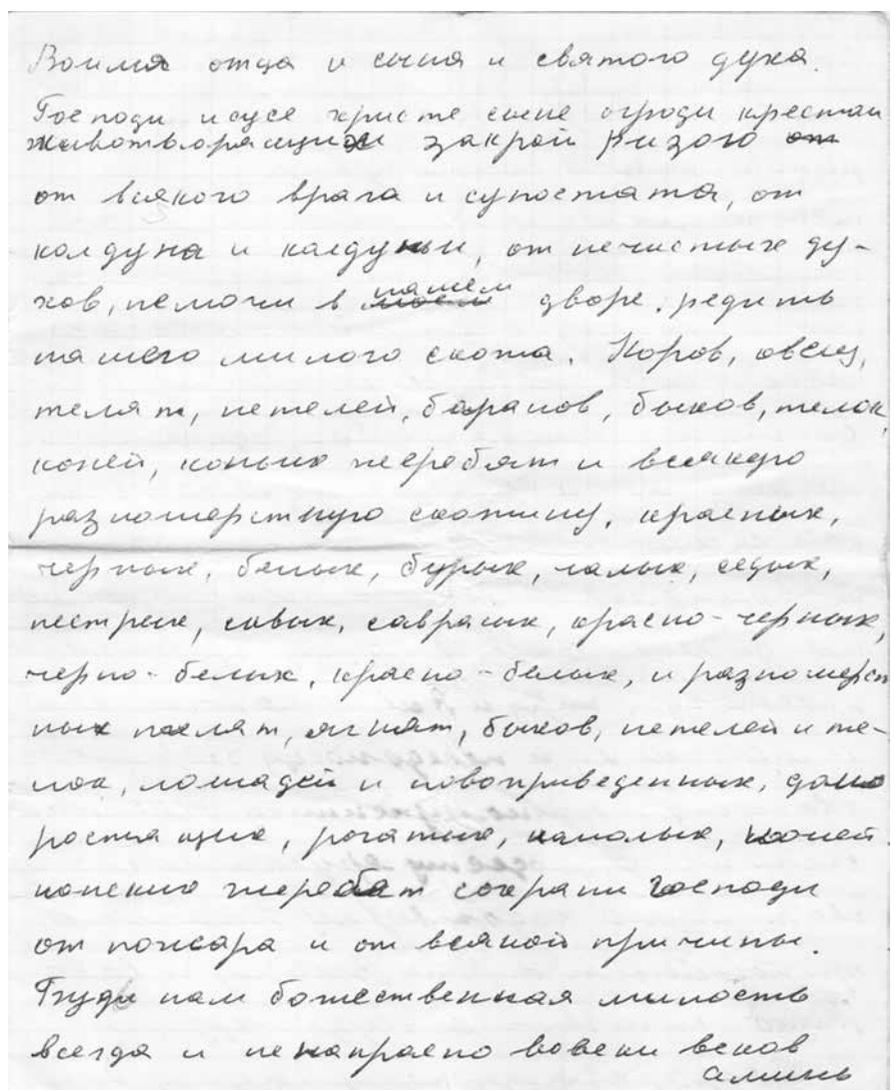
Пастухи — они обходом здесь... пользуются... Они договариваются... с этими, с лешими там, ещё какими-то духами, чтобы, значит, скотину, которую он пасёт, никто не задирает там, медведь не трогал там, ещё что-нибудь [КАМ].

В одном случае информантка, которая сама является магическим спе-

циалистом и писала обход для своего отца-пастуха, называла в качестве адресата «дедушку-соседушку»:

Этот [обход] пишут на двух листах... я тогда долго писала. [А что там было?] Я не знаю даже, щас дак и не вспомню даже. [Ну, хоть примерно?] Да там дедушка, вот всё про коров чего-то, я уж даже ниц'о, уж я и так-то ни хрена не знаю даж. [Тоже дедушке?] Тож... Дедушка-соседушка, он же в лесу дедушка-сусеушка ведь бережёт его. [В лесу тоже дедушка-соседушка?] Да. Дедушка-соседушка, и отправляешь с Богом всегда скотину. Чтобы охраняла его. [А я думала, что дедушка-соседушка — это тот, который в хлеву.] И в хлеву, и с коровой. И с коровой, да. Он ж ведь ходит с ней. И так ведь, вот если там где отстанет, дак: «Ну-ка, дедушка-соседушка, волокись-ка давай, иди», — просишь [ШВИ].

Однако можно предположить, что Валентина Ивановна называет домового в качестве адресата обхода, руководствуясь привычкой: к нему обращены другие заговоры для скота, которые она регулярно использует. Обход — это одноразовое официальное письменное

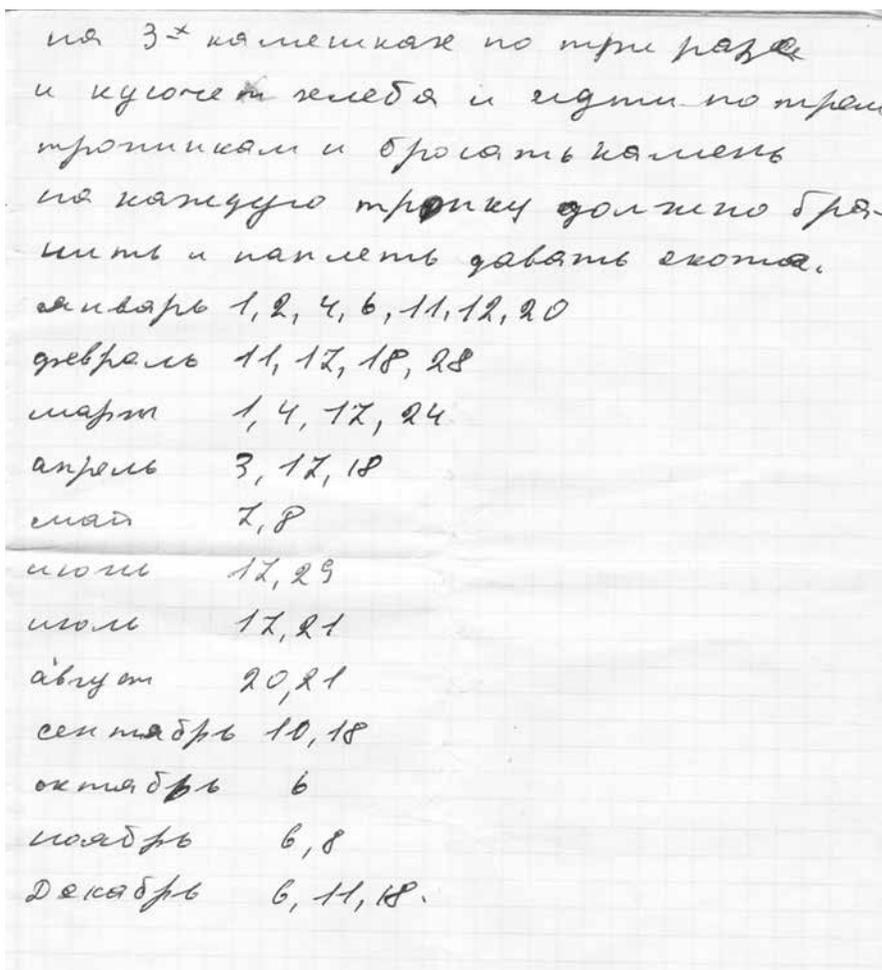


Первая страница пастушьего обхода, принадлежавшего Н. Б. Павловскому (с. Пезма)

обращение, в котором все элементы закреплены на определенных позициях. Недаром другой информант, Николай Борисович Павловский, называл его «депешей». Николай Борисович десять лет проработал пастухом и сам пас с обходами. Он не только рассказал нам о получении и применении обхода, но и передал две тетради с записанными текстами. Это типичный заговор с молитвенным зачином («Во имя отца и сына и святого духа. Господи иисусе христе сыне, огороди крестом животорящим закрой ризою от всякого врага и супостата...»)³, подробным перечислением святых, к которым он обращен, скотины по видам и мастям, а также всех возможных вариантов бедствий, от которых он призван защищать, включая болезни, колдунов, злых людей (в том числе инородцев — «цыганена и цыганки, татар и шведов, немцев, чехов, французов») и диких животных. В качестве защитных образов выступают риза, которая прикрывает скот, и «огненная стена», которая защищает его со всех сторон.

Однако не текст обхода, не информация, содержащаяся в нем, а он сам как материальный объект воспринимается информантами как магический предмет. Все действия, производимые с ним, ритуально оформляются; с ним связаны типичные для данного региона запреты и предписания. Так, создать и передать его пастуху может только магический специалист; получив обход, следует возвращаться, ни с кем не встречаясь и не разговаривая; наконец, как само получение обхода, так и место его хранения следует держать в тайне. Такие же ритуальные действия отмечаются в отношении других магических объектов (заговоров, воды, используемой для снятия порчи, «дворовой травинки» и т.д.). И так же, как во всех этих случаях, получение обхода может сопровождаться необъяснимыми явлениями, которые информанты относят на счет действия потусторонних сил:

Мать у меня рассказывала, ещё при матери было. Парень, говорит, там в деревне пас. Ему тоже, за обходом отправили его. Ну, отсюда — Синяга есть там, туда, далеко она, в ту сторону. В деревню, там к деду. Ак парень-то рассказывал, говорит, пришёл к деду, дед: «Ну что, пришёл к ночи, дак ложись». Вот ему, grit, на лавку постелил, от всё тут, постель сделал: «Ну-к, ложись, спи. Ночью чего услышишь, увидишь, не обращай внимания». Ну, парень-то, grit, рассказывал: «Ночью, среди ночи, — grit, — вдруг... ставни захлопали — ого-го! как ветер загулял! [Смеется.] Лежу, — grit, — блин, глазами немного смотрю, — grit, — а лежу, не шевелюсь всё. Наутро, — grit, — всё, потом всё утихло, наутро стал, — grit, — дед чаем напоил: “Ну, иди с Богом, паси!” [BBA].



Последняя страница пастушьего обхода, принадлежавшего Н. Б. Павловскому (с. Пезма)

Известно, что с местом хранения обхода в период выпаса связаны представления о том, что оно может влиять на надою:

Чтоб если молоко было, надо куда-то в ручей, в сырое место положить, а если б молоко чтобы не было, дак... пихают куда-то в сухое место, и у коров молока мало бывает. А так в сырое место, в речку ли... и там камень приложат ли... [ШВИ].

Однако Николай Борисович хранил тексты в пастушьем домике, следя только за тем, чтобы о точном месте никто не знал, а то кто-то «может и... нахимастить», т.е. испортить действие заговора. Возможно, сохранность тетрадей была обусловлена и тем, что они использовались не один год.

Можно сказать, что обход уподобляется договору, который закрепляет численность и здоровье стада на момент своего вступления в силу, а также «привязывает» стадо к пастуху или пастухам, на чье имя он выписан. При этом обход имеет силу, только если пастух со своей стороны поддерживает неизменными изначальные условия, при которых «договор» был заключен: не меняет коня, сбрую, пасет с одной и той же плеткой и помогают ему только те люди, которые «вписаны» в обход. Менять что-либо

после того, как обход был прочитан, например, позволить другому человеку пасти, можно только при наступлении форс-мажорных обстоятельств: «Ну, можно, если уж не сможешь, дак дело другое. А так дак вон я уже еси ему прочитал, то у меня уже они всё равно в обходе, так они уже как-то слушаются...» [ПНБ]. Если в стадо приводится новая скотина, то обход читается заново. При этом один и тот же текст может быть прочитан и на следующий год, получать новый необязательно. Это делали, только если что-то в изначальных условиях менялось. Так, например, тексты в тетрадах, полученных от Николая Борисовича, отличаются только именем пастуха, который присоединился к нему в какой-то год.

Обход актуален при пастьбе в лесу, но даже когда Николай Борисович стал пасти большей частью в полях, он продолжал читать его над стадом «на всякий пожарный» случай. Объяснял это тем, что «в полях видно». Никаких запретов на время пастьбы с обходом Николай Борисович не знал:

Ак а я дак не знаю, нам [усмехается], нам дак вроде ничего не говорили, что... [Ну, что бриться нельзя?] Нет, мы брились. Пили и... [смеется.] [Ягоды собирать?] Ягоды собирали, тоже собирали («...» и грибы... [ПНБ].

Нарушить целостность изначальных условий и таким образом прекратить действие обхода Николай Борисович решил, когда, поссорившись с председателем колхоза, заявил, что больше пасти не будет. Его рассказ об этом полон драматизма:

Ну пришёл. Приехали. Вот, Шорохов [председатель] — тот раз, что вот двух нетелей⁴ не хватает. <...> Ну я и грю: «Ну и ладно, не хватает, дак завтра, — говорю, — пого- ним, дак завтра придут». Он: «На[до], чтобы щас». Я грю: «Ну пускай они там. Щас, — грю, — они уже отдыхают». Он: «Нет». Ну что, раз нет — гони и всё. Ну, я разругался с ним, короче. «Ну всё, — грю, — лан, [сей]час при- гоню, всё, пасти больше не буду». Ну, поехал, я знаю, где... лежат. Ну, они лежат у самой дороги, как гоняли... лежат, уже отдыхают. Я им: «Ну, девки, пошли домой...» Я вперёд на лошади, они за мной. <...> Ну, пригонил: «Вот, — говорю, — тебе, на! На», — говорю. Уздечка своя была у меня. Уздечку снимаю, всё это: «Вот нетелей, — грю, — тебе двух. Вот те лошадь с седлом», — уздечку снял и пошёл... Плётку эту, ременицу отвязал от седла. «Завтра, — я грю, — паси сам». Он: «Но, давай, чего!» Я грю: «Нет, всё, ты раз сказал, что можешь и больше не пасти дак...» А там, говорю, у меня что и в обхо- де, что можно было оставить... «Цас, — го- ворю, — завтра распустите... по угорам-ту. Будете собирать». Он: «Ну!» — он тут на меня. Я: «А вот увидишь». Ну и... Всё забрал, ушёл. <...> Неделя какая-то прошла, они ко мне: «Выходи пасти». Я грю: «Нет, всё, больше не буду. Роспустили всех». [Смеется.] [ПНБ].

Знания, относящиеся к хранению, поддержанию договора и его нарушению, являются устной традицией и не содержатся в тексте обхода. Более того, можно сказать, что текст воспринимается ин- формантом отвлеченно, активизацией его становилось прочтение, выполнять же написанное необходимости нет. В обеих тетрадах после текста заговора находится раздел «Наставление», в ко- тором подробно рассказано, как именно должен быть прочитан обход и какие дей- ствия при этом необходимо производить:

Должно всю скотину собрать в одно ме- сто и сорвать шерсть солба и закатать в ка- тыш восковой свечи и положить в решето, поставить образ положить хлеба и прочи- тать сей отпус...

Однако, когда собиратели уточнили, исполнялись ли эти предписания на практике, информант почувствовал себя неуютно и стал оправдываться, что пас- ли по 200 голов, поэтому выполнить всё в точности было невозможно, соблюда- ли только «устав», т.е. главное — читали текст вслух:

А это что... там ведь... тут написано дак — где жо нам всё это было соблюсти?!

Да мы и так-то... Ну, это, которо, устав основ- ное, что, например, что там... прочитать, что... всё ж таки, на всякий пожарный [ПНБ].

Важные сведения об отношении к «знатю» в данном регионе мы записали от еще одного нашего информанта — уже упомянутой Валентины Ивановны Шухтиной, магического специалиста. Она всю жизнь занимается скотиной, работала в колхозе с телятами и до сих пор держит коров. Сама она считает, что у нее «слова только по скотине», однако я записала от нее несколько заговоров, в том числе на снятие порчи с коровы и младенцев, на поиск скотины и по- терянных вещей с помощью «камбалы»⁵ и некоторые другие.

Деятельность Валентины Ивановны широко известна в Пезме еще и потому, что ее знание считается наследствен- ным: до сих пор в деревне помнят ее бабушку как очень сильную «знающую». При этом мать Валентины Ивановны такими способностями не обладала, это объясняется тем, что она «не взяла слова», тогда как «через поколение что- то всё равно вот в организме... пере- далось» [БВИ].

С бабушкой Валентины Ивановны связаны нарративы о тяжелой смерти колдуна и передаче *знатю*, т.е. маги- ческого знания специалиста, которые в Пезме получили новое преломление: чтобы облегчить агонию, другая «знаю- щая» советует записать слова на бересте и опустить ее в воду.

А так-то у нас знала бабушка много- ту... И на картах гадала, и про скотину она всё знала. К ей ходили люди. Но она очень страшно умирала. [Почему?] <...> А то ей было очень плохо, она... ревела, она не могла, ей не давали эти чёртики-те сра- ны умирать-то. [Какие чертики?] А чёрти- ки — какие слова-то она знала ведь. Это уж чёртики. [Усмехается.] Да, дак вот она умирала очень-очень страшно. Дак вот она диктовала, дедушко записал, на[до] было написать на скалине (бересте. — И. Б.) <...> Дак это... дедушко пошёл на реку, велено было [бросить в реку], дак скалина против течения километр плыла, против течения. Дедушка всё вт идё... и она плыла тихо- тихо, и он всё шёл. Потом она вт до чего докружилась среди, говорит, этого [пока- зывает руками кружение воды в водвороте] и потом ушла куда-то. [Показывает вниз.] <...> Вот дедушко пришёл с реки, всё это по- смотрел, пришёл, и мама встречает... и го- ворят: «Умерла». Что ей вот ей уже, видно, всё ушло, и она... [ШВИ].

Любопытно, что похожий рассказ о смерти колдуна был записан в Пезме от другого информанта:

Бывало, двоюродна сестра дък рассказы- вала... Она дружила с девкой с Климшино. У её отец-от колдун был тожо. Ак уже... ста-

рый был, дък тожо... чтобы эти... умирать- то тяжело, не дают, видно, ц'ерти-ти... и он, видно, эти слова все на бумагу написал да велел йим снести на клáдбищэ, кинуть там. «Только, — грит, — не оборацавайтесь. Домой, — грит, — как кинете да бежите, не оборац'ивайтесь». — «Дък мы, — грит, — кинули, дък лес-от, — грит, — зашумел, закац'ался, — грит. — Мы, — грит, — без оглядки убежали!» [Смеется.] [И после этого он легко умер?] Дък он после этого легц'е умер. А то вот тожо слышала, шо у нас в Слободе тожо эти вот... которы камбалы писала да это, дък тожо там знала дък. Это... может, как-то тожо на бумагу, видно, слова- те написала, ак в ричку велела снести. Дък грит: «Я, — грит, — бросила, дък ричка-то, — грит, — в обратну сторону, — грит, — поплы- ла, — грит. — Не вниз, — грит, — а вверх... поплыла...» [Смеется.] [ФГМ].

Как видно, широко известный непо- средственный способ передачи «знатю» преемнику, родственнику или другому человеку, кто может его принять, в этом регионе дополняется опосредованным. Его, как мне кажется, было бы точнее называть не передачей, а отчуждением, так как он связан с перенесением «слова» на материальный носитель (бумагу или бересту). «Знатю» при этом не остается в «нашем» мире, а возвращается в иной, откуда оно, собственно, и пришло. «Чёр- тики», которые мучают колдуна, а также аномальные природные явления в момент передачи знания (лес шумит и качается, река поворачивает вспять) дополнительно подчеркивают иномирность, потусторон- нее происхождение «знатю». Локусы, упо- мянутые в обоих нарративах (кладбище и река), выступают как пограничные, где передача становится возможной.

Примечания

¹ В регионе используется также термин *отпуск*.

² *Завор* — изгородь, забор.

³ Здесь и далее орфография и пунктуа- ция оригинала сохранены.

⁴ *Нетель* — молодая, ни разу не телив- шаяся корова.

⁵ См.: *Богатырёва И. С.* Обряд «кидания кабалы» и границы его вариативности в Вельском районе Архангельской области // ЖС. 2019. № 2. С. 22–24.

Список информантов

БВИ — Боковикова Валентина Иванов- на, 1938 г.р., с. Пезма.

ВВА — Вахрашеев Владимир Алексан- дрович, 1952 г.р., с. Пезма.

КАМ — Клепикова Александра Ми- хайловна, 1924 г.р., с. Поздышево (род. в с. Заручевье).

ПНБ — Павловский Николай Борисо- вич, 1952 г.р., с. Пезма.

ФГМ — Федурин Галина Михайловна, 1936 г.р., с. Пезма (род. в д. Слобода).

ХВВ — Хухрина Валентина Васильевна, 1954 г.р., с. Пезма (род. в с. Пакшеньга).

ШВИ — Шухтина Валентина Ивановна, 1953 г.р., с. Пезма.

Антон Игоревич Стрельцов,
магистрант Российского гос. гуманитарного ун-та

УКРАДЕННАЯ ЧАСОВНЯ И ОБМЕНЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ

В 2018 г. в экспедиции Лаборатории фольклористики РГГУ в с. Пежма Вельского района Архангельской области было записано несколько вариантов сюжета о том, как жители двух соседних деревень делили между собой часовню. Речь идет о деревнях Елинская и Семёновская Пежемской волости, расположенных в нескольких километрах от самой Пежмы.

Местное название Елинской — Заричная (в устном произношении *Заричная*); Семёновскую иногда называют *Задней* либо *Средней* (раньше неофициальное название Средняя имела д. Яковлевская, в настоящее время объединенная с Семёновской в единый населенный пункт).

Согласно сюжету, однажды в д. Елинская решили поставить часовню. Жители Елинской положили четыре венца, а ночью жители деревни Семёновской разобрали и перетащили их к себе и частично достроили. На следующую ночь жители Елинской снова перетащили часовню к себе. Так продолжалось до тех пор, пока жители Семёновской не достроили часовню настолько, что перетащить ее обратно для жителей Елинской уже не представлялось возможным. В итоге часовня осталась в Семёновской; пригорок, на котором она должна была бы стоять, получил название Подчасовельного (как и тот, на котором она стоит), а овраг, разделяющий эти два пригорка, называют Спорным. Приведем наиболее полный и развернутый вариант:

[Информант показывает собирателям дорогу к часовне в д. Задней, откуда он родом. Часовню сейчас восстанавливают дачники. Спрашиваем: ее ремонтируют или отстроили заново?] Эту-то часовню? Нет, она была. Она была ещё [нрзб.], что вот меня мой дед ли отец — отец мой, от те ишло от ставили. Дед-от был восьмисот там... восьмисотого году дак. У них она спорная часовня-та была. [Какая?] Спорная. В общем, стали ставить... в общем, решили, что... в Семёновской стали ставить... хотели ставить и в Елинской. В Елинской стали с... роспорили, что кому — на[д]ь вот тем и другим. Одни поставили, четыре ряда нарубили — ну, я так это слышал, что задьяна [жители д. Задней] переташшили... за ночь переташшили крадено и поставили четыре ряда и ишло там добавили. В общем, заричана на следушшую ночь опять переташшили в Заричну. Ну, те опять. Тут дело доходило и до... говорят, и до драки:

что надо вот одним и на[д]ь вторым. После всё ж таки задьяна переташшили и чуть ли не полностью поставили, заричана не стали больше, что не успеть никак. [За ночь переташшили?] Вот четыре-ти ряда дак перевоз... перевезли на конях, переташшили ей, потом уже дорубили, что на вторую ночь пе... ишло перевезли да дорубили уже что за ночь-ту... Эти, видимо, оказались посильнее. Вот и... и осталась. И вот и угор, поле — Подчасовельно, кто Подчасовельным звал, а кто Спорным угором. Что часовню-ту стали ставить, вот Подчасо... заричана назвали Подчасовельным, а потом и назвали Спорным, что... часовню — стали спорить. Вот, и у нас Подчасовельно, и там Подчасовельно. Там часовни нет, а у нас часовня. В обшом, вот так вот [ПНБ].

Прежде всего, этот текст объясняет происхождение топонима *Подчасовельное* (или *Подчасовенное*) поле. Однако это объяснение есть только в двух из шести записанных рассказов. В то же время абсолютно во всех записанных нарративах упоминается о том, что эта история объясняет, почему во всех окрестных деревнях часовни есть, а в Елинской ее нет. Таким образом, текст объясняет не наличие объекта или его специфическую характеристику, а наоборот — его отсутствие. Судя по всему, он призван смягчить своеобразный дисбаланс, вызванный недостатком. Однако возникает вопрос: зачем вообще его смягчать?

В связи с этим необходимо вспомнить о том, что часовня имеет для деревенского быта значение не только как культовый объект, но и как пространство, вокруг которого выстраиваются обрядовые практики. Прежде всего это связано с престольными праздниками — важным инструментом в процессе конструирования локальной идентичности. М. Д. Алексеевский в работе, посвященной пространственной организации деревенских праздников, предлагает их классификацию, согласно которой, например, престольный праздник попадает в разряд «местных», т.е. таких, которые отмечаются «в масштабе прихода или волости»¹.

Представляется очевидной роль праздника в локальной самоидентификации как элемента традиции конкретной деревни. В свою очередь, место часовни в структуре праздника тоже отнюдь не последнее. Как уже отмечалось, с часовней связаны многие важные обрядовые практики (крестные ходы, молебны, водосвятие)². Именно по этой причине необходимо рассматривать любые существующие в традиции нарративы о часовне в определенной связи с деревенским праздником. В этой связи любопытным представляется следующий факт: в проигравшей борьбе за часовню деревне Елинской в качестве деревенского праздника отмечают Троицу, а в соседней Семёновской — следующий сразу за Троицей Духов день. Однако представляется маловероятным, что этот факт мотивирован кражей часовни: она освящена в честь Зосимы и Савватия, и потому история ее появления вряд ли связана с таким распределением праздников. Тем не менее столь близкое соседство этих праздников в народном календа-



Часовня свв. Зосимы и Савватия в д. Задняя. Фото А. Б. Мороза

ре, вероятно, всё же косвенно оказало влияние на формирование сюжета о перетаскивании часовни.

Принимая во внимание вышесказанное, имеет смысл обратиться к другим текстам, в которых обнаруживается определенное сходство с собранными в экспедиции 2018 г. нарративами. Один из них был записан в диалектологической экспедиции в д. Нула Муромского района Владимирской области:

Вот у нас... у нас Фролов день был, да? А потом мужики вот тут, на речке там вот выгон был, скотину выгоняли — собрались, знашь вот... нульски [из д. Нула] и татаровски [из д. Татарово]. И наши мужики пропили праздник татаровским. [Это как?] Ну как — вот... татаровски вина поставили нульским. [Смеется.] [Что?] Оне и выпили. И всё, у нас больше праздника не стало. [Какого?] Фролов. [Да ну? Так не бывает!] Да. А у нас токо Данилов... осталось. [Как это? Они договорились?] Договорились они, мужики, да. [Говорят: «Мы вам ставим и забираем праздник»?] А, да: «Мы вам ставим, мы праздник забираем у вас». [Когда это было?] Это? <...> Ну, это вскоре после войны [БВС]³.

Нарратив о празднике, который местные жители «пропили» мужикам из соседней деревни, имеет несомненное структурное сходство с рассказом о «спорной» часовне. По всей видимости, он решает ту же задачу — объясняет отсутствие некоторого обязательного элемента. Оба текста описывают своего рода конкуренцию между двумя сообществами, которая тем или иным способом разрешается в пользу одного из них, лишая другое важного компонента локальной идентичности. Недаром предметом торга и кражи становятся не слишком подходящие для этого объекты: часовня, обмениваться которой чисто физически не очень удобно, и праздник, который и вовсе не имеет никакого материального воплощения.

Другая любопытная ситуация описана в статье Ольги Поповой⁴. В большинстве деревень, прилегающих к с. Лимь, часовенные праздники отмечаются попарно: один и тот же праздник отмечают в двух соседних деревнях. Автор связывает это с традицией перегащивания, выдвигая гипотезу, что один и тот же праздник отмечали сначала в одной деревне, а на следующий день в другой. В статье, помимо этого, приводится любопытный текст, записанный в фольклорной экспедиции РГГУ в с. Лимь в 2006 г.:

...Там Хорошая Горка [неофициальное название деревни Горка Дуплева] и Село сд... сделали Воздвиженьё в один день праздновать. У их стала пропадать скотина, и вот сделали отдельно. В той деревне ча-

совню [нрзб.] в той Здвиженьё, а в Силе-то Йигорий святой угодник, вот всякому святому угоднику [ААИ].

Из этого текста можно понять, что информант напрямую связывает мор скота с тем фактом, что две деревни стали отмечать престольные праздники в один день. В понимании носителей традиции такая ситуация представляет собой отклонение от нормы. Для того чтобы исправить ситуацию и остановить падеж скота, жителям одной из деревень пришлось сделать своим часовенным праздником Егория (вероятно, в связи с его репутацией покровителя скота).

Между нарративом о перетаскивании часовни и рассказом о том, как две деревни перестали отмечать часовенный праздник в один день, есть определенная связь. В обоих случаях изначально обнаруживается избыточное сходство между двумя соседними деревнями. В случае, описанном в статье Поповой, обе деревни отмечают один часовенный праздник, а в случае, который рассматривается в данной статье, часовенные праздники соседних деревень следуют один за другим. Так или иначе, нарративы нивелируют это сходство: деревни, входящие в село (куст деревень) Лимь, начинают отмечать разные часовенные праздники, а пежемский текст о борьбе за часовню и ее строительстве наделяет обе деревни новым статусом (в соответствии с итогами конфронтации).

Очевидно, что само существование подобных текстов маркирует часовню и праздник как особо значимые для саморепрезентации сообщества объекты. Их отсутствие болезненно для локальной идентичности сообщества и провоцирует подобную фольк-

лорную реакцию. Часовенный или престольный праздник представляет собой одну из самых важных точек в деревенском календаре. Например, Т. А. Бернштам писала о «вневременной» природе праздника, о его роли в консолидации общины и вообще в утверждении связей в социуме; отмечала необходимость присутствия на празднике всех взрослых членов сообщества⁵. Более того, праздник — это еще и поле, на котором взаимодействуют «свое» и «чужое». Благодаря традиции принимать на праздник гостей, т. е. «чужих», обостряется и его значение как инструмента локального самоопределения.

Зафиксированная в традиции кража часовни как центра религиозного пространства деревни имеет к этому взаимодействию «своего» и «чужого» самое прямое отношение. В связи с этим необходимо обратить внимание на то, как именно рассказывают о краже часовни представители тех сообществ, чья конкуренция описывается в текстах.

Из материалов, собранных во время экспедиции в Пежму, только два рассказа из шести принадлежат непосредственно тем, кто родился в Елинской или Семёновской. Н. Б. Павловский, предоставивший наиболее полный нарратив о «спорной» часовне, родился в Семёновской, где часовня и осталась. Любопытно, как он объясняет причину, по которой жителям Семёновской удалось решить этот конфликт в свою пользу: «Эти, видимо, оказались сильнее. Вот и... и осталась». В его рассказе жители Семёновской становятся победителями в открытой конфронтации: «Тут дело доходило и до... говорят, и до драки: что надо вот одним и на[д]ь вторым» [ПНБ].



Вид от часовни свв. Зосимы и Савватия в д. Задняя на Подчасовельное поле и д. Заришная. Фото А. Б. Мороза

Для того чтобы отметить некоторые особенности нарратива информанта, обратимся к повторной записи, сделанной собирателями (в первый раз запись была произведена на сильном ветру):

Ну, тут уже было всё, видимо, у них все, от мала до велика: и мужское, и женско — всё, видимо, было в ход пушено, что кто-то там сучки рубиу, кто-то лес кориу, кто-то уже... всё уже, и... всё, осталась эта цясовня в Задне [ПНБ].

В этом фрагменте рассказчик особо отмечает еще и факт консолидации общества: благодаря совместным усилиям и отмеченному ранее физическому превосходству жители Семёновской добиваются для себя выгодного исхода открытого противостояния.

Совсем другую картину рисует текст, записанный от Е. П. Никулиной, уроженки д. Елинской. Действия соседней она характеризует как воровство:

Ну, я слышала от своей невестки — сама лично... слышана, что якобы здесь поставили первые камни, в деревне здесь у нас, какой-то мужчина — я не знаю даже, какой мужчина, эти как-то... один там, несколько их — они их украли. Украли и перевезли на... вот на ту деревню, Задне — Средне — вот там вот они [НЕП].

Более того, она отрицает и открытый конфликт, утверждая, что жители Семёновской всё сделали «украдкой»:

Во... вот это я слышала. Что вот как-то они собрались и... пришли... как-то так, украдкой вот так вот вот, забрали вот это,

что там... типа камни были заложены или что такое вот — так... [НЕП].

Наконец, рассказчица делает вывод, который ярко демонстрирует ее отношение к описанному случаю:

Я вчера даже пошла в Берег [соседняя деревня — Притыкинская] и так смотрю: в Берегу вот там... церковь [часовня], и вот смотрю туда, наверх, что там то же церковь вот эта, гово... и подумала тоже: вот, она должна была у нас быть. А получилось так [НЕП].

Исход истории оценивается ею как несправедливый, а победители — как тайком умыкнувшие то, что должно было принадлежать жителям Елинской.

Разница в способе изложения одного и того же сюжета разными информантами — еще одно доказательство того, что этот текст тесно связан с проблемой самоидентификации сообщества. Интересно при этом, что сюжет не только необходим для саморепрезентации сообщества, но и выступает как пространство борьбы между локальными идентичностями. Сообщества, которые транслируют этот нарратив, конструируют собственную идентичность путем изменения собственной фольклорной «истории», воплощенной в устном тексте.

Примечания

¹ Алексеевский М. Д. Особенности пространственной организации деревенского календарного праздника восточных славян. Дипломная работа / Российский гос. гуманитарн. ун-т. М., 2001 (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/MDA-d.htm>).

² Черных А. В. Престольный праздник в системе народного календаря русских Прикамья (часть 1. Храмовые традиции) // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Вып. 7. Пермь, 2011. С. 162–173.

³ Материал любезно предоставлен И. И. Исаевым.

⁴ Попова О. Престольный и часовенные праздники. Пространственная организация с. Лимь Няндомского р-на Архангельской обл. (Лаборатория фольклористики РГГУ. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Po.htm>).

⁵ Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX века) // Этнографические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985. С. 120–147.

Список информантов

ААИ — Антонова Аполлинария Ивановна, 1917 г.р., с. Лимь, д. Ивановская, Няндомский р-н Архангельской обл.; 2006 г.

БВС — Быков Владимир Степанович, 1939 г.р., д. Нула, Муромский р-н Владимирской обл., образование ср. спец.; 2014 г.

НЕП — Никулина Екатерина Павловна, 1952 г.р., с. Пежма, д. Елинская, Вельский р-н Архангельской обл.; 2018 г.

ПНБ — Павловский Николай Борисович, 1952 г.р., с. Пежма, д. Семёновская, Вельский р-н Архангельской обл., работал пастухом, трактористом; 2018 г.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту «Тексты и практики фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

Андрей Борисович Мороз,
доктор филол. наук, Нац. исследовательский ун-т
«Высшая школа экономики» (Москва)

ЧУДО СВ. НИКОЛАЯ О КАРТОШКЕ И ДРУГИЕ ЧУДЕСА (личный религиозный опыт и формы презентации чудесного)

Летом 2018 г. экспедиция РГГУ работала в с. Пежма Вельского района Архангельской области. В первый же день несколько человек посоветовали нам обратиться к АМ (имя не раскрывается), который, по мнению многих, должен был бы нам рассказать много интересного, поскольку он и «фольклорист» (вел кружок при Доме культуры), и «верующий» (принимает активное участие в восстановлении церкви), хранит

ключи от церкви, да и вообще человек много видел и знает. Встреча состоялась в храме, который действительно активно восстанавливается: трапезная и приделы готовы к богослужениям, которые иногда и совершаются, крыша перекрыта, стены снаружи побелены, фундамент укреплен, на колокольне висят колокола. АМ — не местный. Он родился в 1954 г. в другом селе Вельского района, но вскоре после рождения был увезен родителями

в Калининград и редко приезжал на родину. АМ закончил хоровое отделение Ленинградского института культуры и большую часть жизни прожил в Ленинграде, но в 1989 г. решил переселиться в деревню, поближе к родным местам. Так он оказался в Пежме, где работал в Доме культуры, пытался заниматься фермерством, пробовал себя в других видах деятельности. В том, как устроилась и протекает его жизнь, АМ склонен видеть Божий промысл и рассматривает нынешнюю свою роль в селе как борца с «подпольными сектами»:

Щас колдунов больше зафиксировано, чем священников в России. (...) Вот, ну, это же известно. Две тыщи лет борьба идёт. Не на жизнь, на смерть. (...) Такая... вот, ну... такая вот ситуация: деревня — она вот так была: одни отмаливаются (от у нас тут есть молитвенницы вот), а другие колдуют. Вот, идёт такое вот... Даже в церковь приходят подзарядиться энергией, там ещё чё-нибудь.



Современный вид церкви Богоявления в с. Пезма. Фото А. Б. Мороза

Его рассуждения о «сектах», колдунах и противниках христианства представляют собой интересную смесь местной фольклорной традиции, представлений «прицерковного круга» и собственной интерпретации личного опыта. Не вполне понятно, когда именно АМ пришел к вере, но очевидно, что его взгляды формировались под влиянием разных факторов. При этом знание локальной фольклорной традиции у него приобретенное, хотя и занимает существенное место в его картине мира.

Беседа с АМ почти сразу из формата интервью перешла в формат монолога, лишь время от времени прерываемого уточняющими вопросами. Задаваемые же собирателями вопросы служили толчком для дальнейшего витка разговора. Так, рассказав по просьбе собирателей историю о «стоянии Зои»¹, АМ ассоциативно перешел к биографическому нарративу:

Ну, таких вещей тут у меня тоже есть [?]. Слобода — у меня там участок, я там сажал картошку. Тут захотел заработать много денег, поехал с братом [нрзб.] в Мурманск. Хотели мы там перец продать из Краснодара. Вот. Там у нас... мы столкнулись с тем, что там все рынки заняты азербайджанцами — нас не пускали. У нас потекло всё. Мы там проехали в Апатиты, там холод и ночи эти начинаются, северные полярные. И, короче, что делать? У меня картошки гектар пропадает. Я еду,

привезу вам картошки, там токо купи там этот перец хоть по какой [?] цене, там чтобы нам вырваться: машина стоит, простой вот там большой там, всё. Короче, мы там потеряли много там средств, а сюда я вырвался, пришёл в Слободу — уже снег упал. Октябрь месяц. Я восемь мешков. Я восемь мешков оттуда убрал, а там [нрзб.: очень много осталось]. Николай-угодник, помоги мне! <...> Ну, и короче, что у меня было? Я... помолился там... но горячо, потому что ну, отчаянная ситуац... — там потеряли, здесь у меня гектар уходит — всё, у меня больше нет резервов, и так со всех сторон тут не... очень хорошо. Смирился, думаю, ладно. Весной вот такая погода стоит, в мае — вот такая погода [сухая и солнечная, теплая] стоит — не поверите. Мысль мне одна в голову: иди копай картошку. Не поверишь. Я думаю: что за мысль такая у меня странная. Не с ума ли я схожу, да? Я трезвый человек [нрзб.], непьющий, бёлок не бывает, вот. Я пошёл проверил. Копанул — картошка живая. Я не верю. Ещё копанул — живая. Всё, весь рядок... Я попробовал — не сладкая даже. То есть она отморозилась если — медленно вышла из этого... холодового... периода. Снега, видимо, навалило — не знаю, там как объяснить. А я технику всю отдал вот — парень там дом построил тоже — держал у него технику, потому что у меня не было куда. Вагончик [нрзб.] последний остался на моём хозяйстве, и вон рухнуло всё здесь. И воровали всё, технику воровали. Ну я ему отдавал. Я говорю: «Я те отдаю, но

ты в трудный момент мне помоги». Говорю: «Поехали копать картошку!» Он гворит: «Ты чего, — говорит. — Жаворонки поют, — говорит, — а ты картошку пойдёшь копать!» Я грю: «Пойдём, я проверил всё». Он говорит: «Смеяться будут, что я поеду щас, — говорит, — с копалкой весной. Такого ещё не было, — говорит, — в Пезме-то». Я говорю: «Но бывает же!» Ваще, я его убедил, говорю: «А то заберу щас». Вот, он поехал. Видит кто, дак: «Ты чё?» — говорят. «Да, на ремонт поехал». Короче, едем на Слободу, никого не видно. «Давай копай». Сердитый такой: «Картошка есть», — говорит. Не... не поверил, сам пошёл, щупает картошку. И всё нормально, всю выкопали, два мешка гнилой токо было, всё. Я потом с этим горами там сидел, с этой картошкой, я её навалил, камеру поставил, говорю: «Вот смотрите, — говорю, — наглядный пример, — говорю, — любую картошку беру, режу — свежая». С этой горы режу — свежая. У меня зафиксировано на камеру. Я говорю: Николай-угодник мне тут... [Крестится.] Дай Бог ему здоровья на том свете.

Опыт с картошкой описан как чудо, и, что закономерно, посторонние воспринимают события не как чудо, а как нелепость и нарушение социальных норм.

Так он вам сам рассказал или... да? [Он нам рассказал, что она хорошая была.] Ну, может быть, хорошая, но как вы думаете...

[Посмеивается.] Собирают урожай, ну... в мае... В мае обычно сев... и... это уже... не изменить никогда этого... распорядка... [посмеивается] природы... А!.. А осенью собирают. Ну, у него как-то наоборот. <...> Не наоборот, а... нет, он в мае... сеет и иногда в мае копает. Ну это было три раза у него так вот. <...> Ну, я не вправе его судить. Это дело его. [То есть у него получалось так три раза в мае собрать?] Угу. Ну это было давно, щас... щас нет. Щас он собирает уже, как и все, в сентябре. <...> Ну, конечно, это не по правилам... Мужики-то... у нас возмущены: как так-то?! Ну брось ты клич, чтоб всё это было выкопано, а что есть зимой-то?! Ну хорошо он... хвастается, что эта картошка у него была. Свежая очень, но это же май, а что ты ел зиму-то? [Смеется.] Вот так вот как-то. Нет, нет, я его, Господи прости, не осуждаю, нет... Потому что у всех там свои... таракашки [ХВВ].

[ГЭС:] И вот, осенью это поле было не... не выкопана картошка. Я сначала не знала, потому что я приехала не... с Архангельска, там жила. Ну и вот, картошка стоит и стоит, действительно, в мае мороженую выкопал. [ФМП:] Дак мороженую! [ГЭС:] Да конечно. [ХВВ одновременно:] Нет! Он не... сказал, что... как с... как это. [БАА:] Он сказал, что на чипсы сдам. [ОТЕ:] Ой, как свежая. [ГЭС:] Как свежую. [ФМП:] Ну, девочки... [Смеется.] <...> [ГЭС:] В ноябре... я трогала картошку-то, уже... мягковата такая была. [ФМП:] Дак все бы так и делали, посадили бы... под эту... под зиму, да весной бы и выкопали бы.

Помощь св. Николая АМ связывает со своей деятельностью по восстановлению церкви, которая якобы встретила серьезное противодействие со стороны колдунов, «сектантов» и других оппонентов.

Я вот не звонил в колокола уже года два, и их украли потом. <...> Один раз украли — мы нашли, второй раз уже не нашли. То есть два раза крали. [Взломали?] Дырочка маленькая видишь, запечатана [показывает на заделанную дырку в двери из трапезной в нижний ярус колокольни]. Залезли оттуда [сбоку трапезной], кто-то маленький, открыл там [во входной западной двери, ведущей в нижний ярус колокольни] шпингалет, залезли. Ну, человека четыре-то точно, наверно, было. И белые ночи, главное. Мистика ещё в том, что, это самое, жена гът: собаки выли. Здесь выли собаки, когда украли колокола. То есть у меня вот много таких мистических столкновений, которые на...прашиваются. Крышу кроем, там делаем, да, вот это — восемь метров, я говорил, пролом [ранее рассказывал про пролом в крыше] — вдруг упаковочка, такая коробочка хорошая, с бантиком завязанная, всё такое. Раскрываю тогда — дохлая крыса. Ну... это о чём говорит: что кто-то секёт за этим делом и не хочет, чтоб восстанавливали, да? То есть какие-то сект здесь, то есть

те, которые мистически настроены против. То есть какие-то секты здесь, подпольные там какие-то, может.

АМ выстроил иерархию «сектантов», включая в нее наиболее актуальные для повседневной жизни страхи и слухи: низшая ступень — колдуны, а

самые высокие, я так подозреваю, — это вот секты там... типа еговистов² там, ещё там каких-то... других — этого уже как... на поверхности видно. А они же чем занимаются-то? Нам ваще неведомо. Ясно дело, что они там уже посolidнее используют этих — парнокопыты [бесов].

В качестве иллюстрации АМ упомянул некогда жившего в Пезме *костоправа*, о котором вспоминали буквально все наши информанты, когда заходила речь о знахарстве. Этот не вполне общепринятый в сельском сообществе термин в Пезме оказался в ходу применительно именно к этому человеку. Обычно в рассказах о нем не дифференцировались собственно ремесло костоправа, лечение травами или *словами*, а также иные сферы применения им магии. Приведем рассказ внучки костоправа:

Мамина-та мачеха, Аксинья Дмитриевна, она вышла замуж за Майкова Василия Петровича. А Майков Василий Петрович — он был пастухом. Он был пастухом, вот, и он был костоправом. <...> А, это самое, иду и реву — ещё маленькая была, наверно, лет десять. Десять, наверно, лет так. «Дедушка, зуб болит, ай!» — «Ну иди, давай иди, я сейчас тебе дам вот на... на ватку, так всё пройдёт, давай иди». Подошла только вот крыльцо у них — ну я к ним — дедушка, бабушка — я всё равно ходила к ним в гости. Пришла, вот, иди давай, иди, уже на... на крыльцо захожу — вроде как зуб-то поменьше стал болеть. Он, кстати, ещё обладал этим... увидит человека и боль как будто снимает. Вот. Ну, и это самое, я пришла: «Ну, давай, залезай на печку». На русску печь. Я залезла. Принёс на маленькую ватку чё-то там, какая... какой-то настой: «Положь на зубик — всё пройдёт». Я уснула и двое суток спала. Так наболел зуб, что двое суток спала де... на вторые сутки проснулась. Вот. Мама ещё говорила, говорит: Ну, жива ли девка-то у нас? [А что положил на ватку?] А хто его знает? Кто его знает что? У него была тетрадка — это уже я достоверно знаю. Я, перед тем как уехать в училище, я к нему ходила, и он вот говорил, что ой, у меня много ведь вот... много я держу в голове, а много и записано. Тетрадка такая была, толстенькая тетрадка. И вот там записано много: когда... я сама смотрела и сама читала, что когда некоторые травы надо заготовлять, в какое время и как их использовать. У него очень много было... но куда эта тетрадка пропала — кто его знает. Вот. [Вас он не научил?] Нет. У него был сын —

Борис, — я всё время говорила: «Почему Бориса-то не научил, дедушка?» А он говорит: «У Бориса моего, — говорит, — слабое было сердце, поэтому, — говорит, — я и не стал его учить. Я попробовал, — говорит, — и не стал учить его, вот». [Это на сердце влияет?] Видимо, что-то где-то влияло, вот. Но вот он... я всё говорила: «Ой, дедушка, у тебя все коровы как по ранжиру идут, вот, один за дру... одна за другой». Впереди всегда шла корова — рога были у коровы, ну не знаю, вот такие, наверно, вот так кверху подняты [поднимают вверх руку и другой показывает размер рогов — от плеча]. Вот такие, о! Огромнейшие. Корова такая была, ну, она как вожак. Вот её... она всегда впереди. И если... заворы ведь раньше были, те... щас-то говорят «затвор», а тогда «завор» [ворота из нескольких положенных горизонтально жердей]. Заворы были, и вот, она подойдёт — если впереди никто не идёт (дак нас иногда посылали, что там постой у завора-та), значит, она подойдёт, рогом подцепит, открывает — и всё стадо в полё. Вот. Вот такая была корова. Вот. А дед рассказывает: «Да я ещё мало знаю, вот у меня отец был, вот тот знал много. У его, — говорит, — паслись коровы, овцы, козы, телята — все паслись в одном стаде, а в середине медведь ходил и никого никогда не трогал». [Как это?] А вот так. [Медведь откуда ходил?] Он из лесу приходил. [Всегда?] Ну, не всегда, но, видимо, когда-то... бывал, приходил, говорит: в середине медведь ходил и никого... никого никогда не трогал. Ни одного, вот он сам говорил, дед говорит, ни одного... ни одного животного никогда ни одна — ни волк, ни медведь никогда у моего отца не трогал. [Почему так?] Заговор какой-то имел. [Как это?] Вот он... они как-то выпускали скотину — это я даже слышала — и дед говорил, говорил, говорил какой... какой-то заговор, а какой он заговор говорил — кто его знает. Вот. Все выпускали скотину свою, вот, первый день надо было выпустить всем, хоть на... на час, на два, на три, попаслись чтобы все в стаде. Вот. И он заговорил заговор. И нико... ни одна скотинина никуда не потеряется, ни... и никуда не денется. Вот. Дедко был очень хороший. Его даже звали в Вельск: «Мы, — говорит, — тебе и квартиру дадим, — сам приежжял главврач района [sic!] — и всё. Мы тебя не заставим делать аппендициты и грыжи — только самые трудные случаи, когда вот переломают руки-то-ноги-то. Вот, только тогда, — говорит, — вот это вот, складывать». Я сама видела: везут мужика на дрогах, один мужик с вожжами идёт, другой мужик с другого боку — ну, наверно, я так поняла, сын, наверно. А мужик лежит на этом самом, на дрогах, и кость торчит вот — белая такая вот кость торчит вот так — во! [Показывает размер торчащей из ноги кости — около 15–20 см.] Торчит прямо. [Наружу?] Да, наружу, наружу. И орёт мужик этот благим матом — ну чего уж: дорога-то ведь не... у нас не асфальт. Ну вот. Ну, привезли. Он

тут пришёл, поговорил, погладил его, потом смотрю: уже успокоился, не стал так орать-то. Вот. Ну, давай, мужики, заносите. Мужики занесли, вот. А у него, как зайдёшь — у него была лавка вот. Вот так вот [вдоль стены] тоже лавка, широкая вот такая. Специально для того, чтобы вот когда больших-то принесут, так шобы... Ну вот, на лавку положили, вот, вот а... Где он так сподобился — что-то ему на ногу-ту упало. Не знаю уж, чего там, но что-то упало, и вот, этот перелом этот был страшный. Ну вот, и этот, дед, говорит: «Ну, давай, будем делать надо что-то с ним». И начали. Так: «Ты, — говорит, держи руки, ты, — говорит, — держи ноги, так, давай, подним... поднимись-ко сначала». Вот такой стакан [показывает размер обычного стакана] дал этой вот, не водки, а с... у него спирт разведённый был — спирту, тот вы[пил]... Последнее время даже спирту не давали ему — это вот всё запрещали, это, костоправом-то быть-то, работать-то. Даже спирту не давали — какие люди были! А сколько он людей по де... по Пежме у нас спас — это вообще. Вот. Выпил тот: «Ну, вот, давай, ложись, всё, час всё пройдёт, мы час тебе всё сделаем». Ну вот. Палку какую-то в рот сунули ему: «Всё, лежи». Бабушка палку держит [смеется]. А мужик-то один, видимо, боялся ли крови боялся, ли что: «Я, — говорит, — пойду». — «Нет-нет, держи. Отвернись. Держи. Я, — говорит, — что ли, буду держать-то? Я...» — говорит. Он маленький был, небольшого роста... меньше, наверно, метра пятидесяти — такой вот был, небольшого роста, сухонький, плешь на голове, вот. Вот. И всё время... и з... и летом, это самое, и летом, и зимой постоянно шапку забудёт, и всё говорил, что держи голову в холоде, брюхо в голоде, а ноги в тепле. А летом всё ходил в валенках. [Смеется.] И вот [?] дедко такой интересный. Ну вот, всё, сложил. Всё разобрал, розрезал, кость вставил, эти все тут какие осколки все убрал, всё сложил, в шинки пол... за... и забинтовал всё, как положено. Мужик... и мужик... мужик остался с ногой и потом приежжял и благодарил прямо не знаю как. Вот. А в Вельске-то говорили: ну или ампутировать надо, или чего это. Что... насталько была раздроблена вся, что невозможно. А он вот спас ему ногу. Много случаев было. Даже из Ленинграда (у нас в Ленинград несколько семей уехало после войны-то, дак там, видимо, кто-то ему подсказал йим...) какой-то мущина-та, он работал в министерстве, я так поняла, что... ну, за границу-ту ездят — посольс... посол или какой-нибудь там... я не знаю кто. Вот и у него сын... эта, нянька уронила сына, маленького, и начал расти горб. С двух сторон горб расти начал. И везде, куда они токо его ни возили, ничего... ничего не могли сделать с этим горбом. Вот, что-то из наших, видимо, из Пежемских, там подсказал, что съездите к дедку к нашему, может быть, и поможет. И я помню: ой, мы ведь маленькие-то бега-

ли оборванные, с заплатами платья, вот. Смотрю: едут тожо опять дроги, чемоданы, и идёт мама этого мальчика. В шифоновом платье, в шляпке, на каблуках, с зонтиком. [Смеется.] А мы, Господи! Ну вот, ну, привезли, всё, этого мальчика я помню, что он — матроска (тогда вот, после войны-то, ведь это модно было) — матроска, шляпа эта вот на голове матросская, вот. Ну, он уже, наверно, ему лет поди шесть-пять... пять-шесть было. А он такой вот, выглядел как на три-четыре года — он... роста-то не было у него. Ну, дед пришёл, посмотрел, сказал: «Ну ладно, возьмусь. Но только не обещаю, что всё уберу. Вот. Но возьмусь. Жалко парнишку». Ну и вот, дама — она жила всё лето у них. Каждый день — бабушка топила... ну вот и, соответственно, он сказал, говорит: «Каждый день надо будет баню топить», — это сколько дров! Вот. «Я, — говорит, — воды-то принесу, мне не жаль воды-то, а дров-то сколько истоплю». Дак бабушка каждый день топила баню, и вот он уводил туда мальчика этого, в баню. Перво время он там сильно кричал, ревел. Матери сраз сказал: «Ты, — говорит, — не ходи, сиди дома». Вот. Но он с одного боку совершенно убрал горб этот [КЛП].

В рассказе примечательно совмещение у одного человека функций и лекаря, и пастуха. Даже для севернорусской традиции, в которой пастух, несомненно, наделяется магическими способностями и традиционному пас с использованием особого магического приема — *обхода*³, — такое совмещение нетипично. Но, как уже было сказано, костоправ в Пежме по-прежнему остается едва ли не единственным магическим авторитетом.

АМ упомянул о нем кратко, в контексте рассуждения о *шептунах*:

Чтоб полегче было, некоторые позиционируют себя какими-то шептунами, там типа не подходи ко мне, не делай мне зря вреда, а то тебе будет плохо там. Это один уровень. Кто-то посерьёзней, может, там чем-то занимается, какой-нить ворожкой. Это один уровень. Вот... а один был тут костоправ, к нему обращались, он знал. Если потеряется скотина — где её найти там, ещё что-нибудь. Ну это понятно, что не... не с ангелами связано, вот... так, и он вот такими вещами баловался. Тоже плохо кончил. А они все плохо кончают, кстати. [Как он кончил?] У него с... с сыном, короце, погиб там нелепо. И они чего делали — *кабалку* бросали. [Что бросали?] *Кабалку*. [Что это?] Ну, в храме не хочется говорить об этом, честно говоря. Это ж с... старинные ещё древнееврейские там — *кабала*. *Каббала*. *Кабалка* — это значит, они какой-то предмет используют — верёвка может быть, может, там ещё какой-нить предмет, для того, чтобы пообщаться с теми силами. Договор заключают. *Обход* где... если пастухи — они *обходом* здесь... пользуются

тоже, где-то чтоб никто не видел, не знал, они сами там это всё дело делают, вот они с... договариваются с лес... с этими, с лесными там, ещё какими-то духами, чтобы, значит, скотину, которую он пасёт, никто не задира там, медведь не трогал там, ещё что-нибудь. Вот, какое-то место обходит, и она не уходит с этого места, скотина, то есть она в дом. А в Солге у меня там вообще оригинальные сведения. Там, значит, на тальянке выходил вперёд... стада. [Пастух?] Пастух. Не кнутом и матом, как вот я захватил ещё время, а с тальянкой, с музыкой. Выходит вперёд, играет, со всех сторон, значит: «Му-му-му там. Бе-бе», — собираются. Идёт стадо. Впереди... ответственная корова — там у них иерархия, тоже всё не просто. Подходит к реке — эта... иерархия уводит всё это дело за... реку, в лес. В лесу пасутся, потом он приходит к вечеру, играет на тальянке: «Му, му», — с разных концов собираются, переходят через реку — все дома. [То есть он с ними не ходил?] Практически да. Потом это дело упразднили, потому ш[то]: «Чё ты не пасёшь-то? Мы тут работаем, как это», — час же коллективизация. [Смеется.]

АМ включает в рассуждения о шептунах еще один мотив локальных нарративов о магии — *кабалу*. Однако, будучи достаточно точным в других деталях, здесь он (похоже, сознательно) избегает говорить о том, что это за обряд и как он устроен на самом деле. Речь идет о способе поиска пропавшего в лесу скота или — реже — заблудившегося человека, или утопленника, распространённом на севере Вологодской области. Вельский район в этнокультурном отношении более тяготеет к вологодской традиции. *Кабалу* (письмо лешему) пишут на бересте и бросают на *росстани* (развилке) в лесу, после чего пропажа должна найтись⁴. В слове АМ *кабала* представляет собой фактически любое магическое действие, любой магический предмет, брошенный с любой целью. К тому же АМ меняет ударение и добавляет суффикс, изменяя слово до вида, в котором оно, по нашим наблюдениям, никогда не употребляется. Толкование Словаря русских народных говоров: *кабалá* — «прошение, которое суеверные крестьяне оставляли на пне в лесу в случае пропажи у них скотины. Соликам. Перм.»⁵ — очевидно, восходит к публикации Ф. А. Теплоухова. *Кабалка* же в том же словаре имеет иное значение: «веревка, бечевка⁶ с географическими пометами, отсылающими к ярославским, тверским и вологодским говорам. Возможно, это паронимическая подмена.

Этим «чудесам» АМ закономерно противопоставляет те, которые происходят благодаря всё более успешным работам по восстановлению церкви. Они случаются с ним постоянно и укрепляют веру АМ в свою правоту:

Иду со Слободы — там картошка у меня оставлена, я бегал туда-сюда, там это километра три отсюда. По прямой. Вдруг звон. Ночь, темно, звон. Колокол — дзынь. Я гъ: как так? ключи у меня, всё закрыто, кто мог? Открываю, иду наверх. Сидит один местный житель, водку пьёт. Вот он гът, не поворачиваясь так: «Мне здесь так хорошо. Вот возношусь иной раз, я душой отдыхаю здесь. Водочки попью». Не поворачивается ко мне. Вот такой загробный голос. У меня волосы... так лысина ше... шевелится. Я говорю: «Саша, — говорю, — ты чё, — говорю, — здесь делаешь-то?» Он гът: «Вот отдыхаю, — гърит. — Трудно, — гът, — на душе». Я гъ: «Как попал сюда?» — «Я ж тебе сказал: вознёсся. Хочешь, — гът, — щас слечу вниз?» Пошёл к решётке — решётки там такие, знашь, зыбкие ещё были, это на колокольне... ну, такая она уже пораз... разруш... разрушены эти решётки, еле держались. Я говорю: «Я те верю-верю-верю, не надо, подём лучше со мной». Я его уговорами потихоньку-потихо... я же понимаю, что человек не в себе там вот как-то. Короче, я так и не догадался и не мог понять, и до сих пор не знаю, как он туда попал. Ходил вокруг храма, смотрел, как можно забраться, как залезть, но... не реально.

Между тем один из рассказов АМ о чудесах вокруг церкви в Пежме является общим достоянием села. Нам не удалось выяснить, послужили ли истории АМ причиной популярности нарратива или этот нарратив возник раньше, а АМ его только транслирует,



Отпечаток упавшего креста на втором ярусе колокольни слева от окна. Фото из кабинета истории Пежемской средней школы

однако все местные жители хорошо знакомы с историей о том, как с храма сбрасывали крест.

По легенде, когда снимали крест (но это чисто легенда), крест, по одним сведениям, ушёл глубоко в землю, по другим, испарился в воздухе, и третий вариант был то, что его погрузили на плот и сплывили вниз по течению реки. И он там где-то... где-то затонул. По крайней мере, вот это я слышала от старожилов, от то, что мне говорили. А когда падал, отпечатался... этот вот был под окном, под вот этим, слуховым окном, был отпечаток креста достаточно долго, пока не... не забелили вот эту вот стену [ФСА].

Это мне говорили мужики... это я слышала сама, что когда... спиливали... крест... Ведь вот, он должен падать, да, ведь его за верёвку не держали. Вот его спилили, и он должен был упасть по параболе.] Не рядом, вот тут, а где-то, да... Но он, пока летел, он отпечатался вот с той стороны на второй эта... на... вот, видите... вот, второй этаж, а третий этаж, да. С той стороны. Там была такая вмятина долго-долго... Вот это щас... три года тому назад его... её закрасили... Вмятина очень долго была этого креста, понимаете? Как это могло случиться? Вот как? А след остался [ХВВ].

АМ излагает эту историю, добавляя в нее мораль:

Крест снимали, и снимали вот напротив тут дом — Попова, там остался во... сын (он там тоже такой знающий человек, с ним можно побеседовать) — Николай Александрович. Вот, а Александр — его отец, вот, и мать его Мария, вот они показывали, что здесь их как школьников тоже приобщали к этому событию, как бы сказать. Преемственность поколений — у них такая идея была, ну если штоб кто-нибудь подёргал из школьников тоже, сопричастность была. Не одни они преступники, да, а ещё поколение целое, вот. Поэтому и она помнит, как здесь крест перевернулся, вот отпечатался там, на стене прямоком и, по легенде, исчез вообще, то есть его не нашли. А каким образом отпечатался — я тоже я там всё такие думал траектории: как может он так отпечататься, с колокольни лететь — там был шпиль, шпиль подрезали, значит, на этом самом, и крест перевернулся, отпечатался на стене. Этот отпечаток до последнего время был, пока не стали реставрировать, и моей просьбы не учли... Я сказал: «Оставьте это всё вот, чтобы... наглядно было. Не заштукатуривайте, это документ». Но фотографии остались только.

Фотография еще неоштукатуренной стены с отпечатком креста есть у многих жителей и даже висит в школе в кабинете истории.

АМ, приехавший в село 20 лет назад, играет здесь сразу несколько ролей:

и «боговерующего», и местного чудака, и ретранслятора традиции, и создателя новой.

Примечания

¹ Петров Н. В. Каменная Зоя: слух, легенда, история // Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа: Тезисы докладов / Сост. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, М. В. Ахметова, Н. В. Петров. М., 2014. С. 103–108.

² Свидетели Иеговы довольно часто появлялись в селах Вельского района, пытались проповедовать среди местных жителей; у последних сформировался устойчивый образ иеговиста как навязчивого жулика, который они часто применяют к появляющимся в селе чужим, в том числе и к участникам экспедиции.

³ Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А. А. Плотнокова. М., 2001. С. 232–258.

⁴ Белова О. В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: Семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2004. С. 183–189; Богатырёва И. С. Обряды «кидания кабалы» и границы его вариативности в Вельском районе Архангельской области // ЖС. 2019. № 2. С. 22–24; Панченко А. А. Священники и колдуны: из недавнего прошлого // ЖС. 2014. № 4. С. 40; Синицына Н. А. Демонологическая лексика Никольского района Вологодской области // ЖС. 2014. № 3. С. 55–58; Стеннов А. В. «Левухой наопакишу» (материалы по знахарству Вологодской области) // ЖС. 2009. № 1. С. 16–18; Теплоухов Ф. А. «Кабала» или прошение лесному царю: (Из пермских суеверий) // Пермский край: Сб. сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. комитетом. Т. 3. Пермь, 1895. С. 291–299.

⁵ Словарь русских народных говоров. Вып. 12. Л., 1977. С. 280.

⁶ Там же.

Список информантов

АМ — муж., 1954 г.р., с. Пежма.
ГЭС — Глотова Элеонора Сергеевна, 1941 г.р., род. в с. Пежма. Работала учителем начальных классов.

КЛП — Кононова Людмила Павловна, 1947 г.р., род. в с. Пежма. Работала учителем начальных классов.

ОТЕ — Остапенко Тамара Ефимовна, 1943 г.р., род. в с. Малая Липовка Вельского р-на. В с. Пежма живет с 1983 г. Работала бухгалтером, агрономом.

ФМП — Фефилова Мария Полиефтовна, 1952 г.р., род. и живет в с. Пежма. Работала штукатуром-маляром, дояркой.

ФСА — Федурин Светлана Алексеевна, 1965 г.р., род. в Шенкурском р-не. В с. Пежма живет с 1992 г. Работала завклубом, учителем.

ХВВ — Хухрина Валентина Васильевна, 1950 г.р., род. в с. Пакшеньга Вельского р-на. Вышла замуж в с. Пежма. Руководит хором ветеранов.

Маргарита Анатольевна Енговатова,
канд. искусствоведения, Российская академия музыки им. Гнесиных (Москва)

СВЯТОЧНЫЕ ОБРЯДЫ И ПЕСНИ В ЗАКАМЬЕ

Территория, имевшая в прошлом традиционное название Закамье, расположена на юго-восточной границе Русского Севера¹. Традиционная культура Закамья — позднего формирования. С точки зрения этнографического компонента местная календарная культура довольно насыщена обрядовыми и ритуализованными практиками, тогда как ее музыкальный компонент очень скромный. Так, в святочный период исполняются лишь колядки и таусени, а также песни на молодежных собраниях, приуроченных к зимнему периоду².

На Святки в закамской традиции отмечены ряжение, гуляния на улицах сел, катание на лошадях, изготовление ритуальной пищи, обходы дворов колядовщиками, девичьи гадания, праздничные молодежные вечерки. Все эти действия объединены общим традиционным термином *святошничать*.

Особую атмосферу Святки в Закамье определяло ряжение, являющееся самой яркой чертой местной святочной обрядности. Известно, что ряжение на Святки существует практически во всех традициях восточных славян. Но в Закамье оно приобрело особый размах, так как имело массовый характер (рядилась молодежь, замужние и женатые, подростки), отличалось продолжительностью (рядились ежедневно в течение всего святочного периода), охватывало всё жизненное пространство жителей сел (ряженные расхаживали по селу, заходили в дома, приходили на вечерки, катались на санях вокруг села). Для них было характерно особое ритуальное поведение: они валяли прохожих в снег, били встречных девушек соломенными жгутами, плетками, кнутами, пели, плясали, непристойно себя вели, использовали нецензурную лексику, т.е. *охальничали*.

Персонажи ряжения были традиционными: старик, старуха, соседни-инородцы (чуваша, татары), барыня, цыганка, солдат, «потусторонние» персонажи — *хитки, чучела*, черти и пр. Популярным было ряжение персонажами другого пола. Для ряжения использовали вывороченные тулупы, старую одежду. Обязательной была маскировка лица любым способом: при помощи мазания лица сажей, завешивания его марлей, *кисейкой*, старым платком, надевания маски — *рожи*, которую или делали сами (из бумаги, картона), или покупали на ярмарке или базаре («с рогами и красным носом») ³.

Ряженные распускали волосы, делали кудельные бороды, соломенные горбы: «А в Святки большинство наряжены ходили. По улицам ходили, по таком же избёнкам, как наша... Приходили к ним, у них плясали. И к господам ходили! Рядились, лицо мазали! Кто чем! Кто как наряжался, к чему ему нужно. Надёвали маски, наряжались чёртом. И чёртом наряжались, и лошадь, и лисой: маску лисью наденут и хвост привяжут» (с. Три Озера, Куйбышевский р-н, Татарстан).

Ряженные ходили с инструментами: чаще всего с гармошкой, а также с бытовыми идиофонами — самоварной трубой, печной заслонкой, косой и пр.: «Ряженные по селу играли во что вздумают: в трубу в самоварну (гармошки нет — в трубу), в печную заслонку и пляшут под неё. Надо плясать, чтобы весело было! А если не петь, не плясать — зачем ходить?» (с. Три Озера).

Говоря о ряжении, закамские жители используют разные выражения. Помимо общераспространенных *наряжаться, рядиться*, нам встретились следующие: *ходить наряжёнками, ходить нарядчиками, наряжаться рядихой, наряжаться чучелой*. В ряде сел зафиксировано хождение ряженных с выдолбленной тыквой с огнем внутри (лучиной или свечкой). Тыквой «пугали», тыча ею в окна жителей домов. «Ходили с тыквой по всему сёлу! Вот подойдут ко двору-то, сунут в окошко — убежумешь! Напугаешься! Особо если свету в избе нет» (с. Кубасы, Чистопольский р-н, Татарстан).

Обязательным святочным персонажем был конь, которого рядили и водили мужчины: делали из соломы голову, вешали колокольчик и накрывались пологом. Двое изображали коня, третий вел его под уздцы. В составе группы, как правило, был гармонист, под наигрыши которого конь *плясал*: «А конь дак уж не знает, как прыгать! Под гармонь! Да-да-да-да! Где вот — идут, идут, а потом останавливаются, круг большой сделают. Там уж глядельщиков полно! Там уж этот конь пляшет» (д. Родники, Алексеевский р-н, Татарстан).

Выше отмечалось, что ряженные во время уличных гуляний вели себя *охально*. В этой связи особенно интересен обычай ритуального битья. При этом чаще всего ряженные парни били девушек, но иногда взаимное битье возникало и между двумя группами ряженных девушек: «Били шибко! И на улицах, и в домах, и на вечерках. Из соломы совьют жгутом и лупят! Да наморозят водой, чтобы больно было.

Иногда понасерком (рассердившись. — М. Е.) бьют, лупят шибко!» (д. Айбаша, Старомайнский р-н, Ульяновская обл.); «Ночью ходили драться. Рядихи ходили с плётками... Взойдут в избу, которы попляшут, попрыгают, пострацают плётками, а которы начинают резко бить, индо переёжишься! И никуда не побежишь — сидишь и терпишь! Рядих было 5–7 человек — и девчонки, и молодые бабы. И на улицах дёртятся: одна артель — отсель, другая — отсель. Как встречаются, начинают друг дружку бить» (с. Кокрядь, Старомайнский р-н, Ульяновская обл.).

Ряженные не только участвовали в обходах дворов с пением колядок и таусеней, но и самостоятельно ходили по домам на протяжении всего святочного периода. Они заходили в дома, где их угощали, пели и плясали, вступали в комические диалоги с хозяевами, вели себя непристойно, что вызывало общий смех. Такие карнавальные обходы ряженных были в недалеком прошлом очень развиты в Закамье, что, возможно, связано с определенной эволюцией святочной обрядности, в которой на первое место выдвинулась ее игровая составляющая.

В то же время очевидно, что местный святочный хронотоп в своей глубинной семантике сочетает серьезное мифологическое содержание, которое Л. Н. Виноградова связывает с репрезентацией колядовщиками «прихода» духов предков, пребывания их среди живых, и игровое, карнавальное, смеховое начало. Для первого компонента важен особый характер персонажей ряжения, преимущественно темное время их действий, опасность их поведения. В пользу второго свидетельствует атмосфера веселья, озорства, всеобщего гуляния, пения и пляски, юмористическое восприятие ряженных — «веселье такое, что держись!» При этом в Закамье на первое место выдвигается карнавал и даже колядование — основной «серьезный» обряд — погружается в атмосферу общего веселья и тонет в ней.

Второй святочный обрядовый комплекс в Закамье связан с ритуальными обходами дворов и пением зимних поздравительных песен — колядок (*коляд*) и таусеней. Песни с припевом «коляда» фиксируются почти на всей русской этнической территории, в том числе на Севере, тогда как таусени — в основном в центральных и части южных областей России, в том числе на приокских территориях, откуда они, видимо, и попали в Закамье⁴.

Как и во многих других регионах русской культуры, колядовщики образовывали определенные половозрастные группы: отдельно колядовали дети, девушки, парни. Но существовали и смешанные группы: парни с девушками, девушки с замужними женщинами.

Дети ходили колядовать в светлое, взрослые — в темное время суток. Информация о сроках колядования, полученная от носителей традиции, очень запутанная, плохо сохранившаяся в их памяти. Но очевидно определенная тенденция: под Рождество колядовали дети или парни (дети могли обходить дворы и рождественским утром), под Новый год — девушки, женщины. Колядующих, как и ряженных, называли *святобшниками*, а для именованья обряда использовали предикативные конструкции: *петь на Коляде, ходить по окошкам, петь под окошком, собирать коляду, величать женихов*.

Накануне Рождества или его утром дети ходили по домам *славить Рождество* и пели рождественский тропарь «Рождество Твое, Христе Боже наш», а также короткие колядки, содержащие лишь просьбу подарка или угрозу скупому хозяину. Первого ребенка, пришедшего в дом, сажали на козух, на подушку — *чтобы овцы велись, чтобы куры неслись*. Колядки детьми не пелись, а мелоречитировались (*кричели, зёвали Коляду*): «Её не поют, а кричат, так просто, без мотива. Громко, всем хором, сколько есть — может человек 15! А говорят — петь» (с. Тиинское, Мелекесский р-н, Ульяновская обл.); «Её на голос не поют, её зёвают» (с. Ахметьево, Алькеевский р-н, Татарстан). С колядками и пением рождественского тропаря могли ходить и парни. В некоторых селах с пением ирмоса 1-й песни Рождественского канона «Христос раждается, славите» могли под Рождество ходить и группы взрослых жителей.

Но основными «обходчиками» были девушки, которые под Новый год ходили *величать женихов*. Они пели колядки (под окном) и таусени (на пороге домов или в домах). Таусени (*тауси, таузи*) всегда имели определенного адресата — парня, девушку или старуху. Колядки могли кричать или петь, а таусени всегда пели. Девушки ходили ряженные и старались маскировать голос, чтобы их не узнали: «Таузи, бывало, петь ходили девки. Вот нас было ровни, моей ровни (ровесницы. — М. Е.), было нас восемь девчонок. И вот мы сидели в келье. Вот придём в келью накануне-ти Нового году и пойдём наряжёнками... И вот к жениху-то идём и говорим: “Я не смею запевать, запевай ты, а то он узнает меня по голосу, мой-то ухажёр!” Запеваает другая, а я уж сзади стою, да маненько помогаю» (с. Русские Юрткули, Старомайнский р-н, Ульяновская обл.); «Споют коляду и спрашивают: “Разрешите провеличать?” — “Заходите!” — ну и заходишь, и тут уж — таузи» (д. Айбаши, Старомайнский р-н, Ульяновская обл.). В качестве святочных величаний функционировали и свадебные величальные песни, которые называли *припевы*

к *коляде*: «А есть припевы к коляде, которые поют на свадьбе поезжанам. Вот “Как у голубя, как у сизого”, “А кто у нас умен, кто у нас разумен” или “Долина-долинушка, широко раздолыще”» (д. Айбаши, Старомайнский р-н, Ульяновская обл.).

Местной особенностью колядования является сращивание с ним традиции *братчинок* — пивных праздников. В Закамье в разные сроки (на Покров, на Кузьму и Демьяна, на заговини перед Рождественским постом, а также на Святки) девушки устраивали праздничные вечерки с угощением пивом или квасом парней и других жителей села. Пиво варили в больших количествах: в бочках на 20 и даже на 40 ведер. Для его изготовления девушки собирали муку (это называлось *собирать коляду*). Подобные сборы осуществлялись и в Святки, при этом во время обхода дворов девушки пели специальные колядки:

Коляда, Коляда,
Посконная борода!
Кто бородкой порясет —
Совок муки принесёт.
Дедушка Микита,
Поддай-ка муки-то!
Здорово живёте!

«Коляду ходили собирать вечером, накануне Нового году. Прямо сразу, как придём на вечерку — часов в пять, позже-то не ходили! Берём мешок, ведро, хозяйка принесёт чашку или совок муки. У тебя побыли, у её — ну, всё ходим по дворам, где робяты, где старики живут. Никто не откажет, как мы: “Дедушка Микита, поддай-ка муки-то”. Нам муку-то надо на квас! Ну, девчонки и ходят с колядой» (с. Новошешминск, Чистопольский р-н, Татарстан). Позже этот обычай стал оцениваться критически, как попрошайничество, нищенство. Жительница Новошешминска 1923 г.р. рассказывала: «Мне, бывало, мать скажет: “Вот, возьми ведро муки! А то с колядой пойдёте хабалить-то, как нищие какие”».

Для одаривания колядовщиков пекли различные виды хлебных изделий: пироги (до Рождества с горохом, картошкой, свеклой, различными крупами, лепешки, различное печенье из сдобного теста: *марышки* (масляные шарики с крестиком, сделанным скалкой), *малинки* («на сите её надавишь, она как малинка делается»). Эта же обрядовая еда была предназначена и для членов семьи. В скоромное время одаривание колядовщиков было богатым: пироги с мясом, колбасы, начиненные свиные кишки, запеченный свиной сычуг, козны (косточки) от холодца, прочие мясные блюда и даже мясные щи: «Кто как нарядится! Вот и мужики, и бабы ходили, вот и наряжались — кто цыганкой, кто

как! А им подавали, ведь это раньше было так заведено: хоть что-нибудь, а дай! А потом продашь: в магазин унесёшь и купишь семян, орехов, пряник этот — с красненьким перепояском. Вот и праздник у молодых-то, да! Разделим, конечно. А коли (когда-то. — М. Е.) всё это вместе съедали» (с. Старое Ивонаево, Чистопольский р-н, Татарстан). Жители среднего поколения (1920–1930-х гг. рождения) отмечали несерьезное отношение к обряду колядования, появившееся в последнее время его существования, когда хозяева всяким образом «шутили» над колядовщиками: наливали воду в карман, бросали грязные ошметки в ведро со щами, вынимали доски в полу сеней, чтобы колядовщики попадали, и пр.

Третий святочный обрядовый комплекс в Закамье связан с девичьими гаданиями. Девушки гадали в темное время любого дня святочного периода, для чего собирались группами, в том числе в *избёнках, кельях* — домах, снятых для проведения *поседок* и *вечёрок*. Известно, что на прикамских территориях (в Кировской и Пермской областях) зафиксированы гадания под песни (подблюдные гадания). Что касается закамских сел, то здесь записан только один такой текст, который с трудом вспомнили исполнители. Возможно, в далеком прошлом такие гадания здесь существовали, но в годы нашей полевой работы (1960–1980-е гг.) они были полностью утрачены. Формы гаданий — *ворожбы* (*девки ворожили*) — были традиционными, характерными для большинства регионов русской народной культуры. В этой связи подробное их описание не имеет смысла, перечислим лишь их разновидности:

- гадания по вещим звукам (*слушать, слушаться*) под окнами домов, на перекрестках, на гумне, на околице и пр.;
- гадания на вещей сон (с крестиком или гребнем под подушкой, с деланием колодца из щепочек, который ставили у кровати);
- гадания на чет/нечет (считать колья забора, ворованные дрова, мерить двор коромыслом);
- гадания с домашними животными (овцами, курами, петухами);
- гадания с использованием предметов домашнего быта (мешок, кадка, решето, лукошко, старая обувь) для угадывания стороны, в которой живет жених;
- различные способы угадывания имени будущего мужа;
- гадания с использованием зеркала (в том числе редкое красивое гадание: наведение зеркала на месяц и определение по числу отраженных звезд количества членов будущей семьи);
- гадание по «Оракулу» и «Царю Соломону»⁵.

Самым «страшным» гаданием считалось гадание с зеркалом, а самым «правдивым» — гадание под Новый год и Крещение.

Таким образом, закамские гадания — общераспространенные в русской традиции. Но и эти, самые простые гадания ярко отражают народную мифологическую картину мира и демонстрируют механизмы взаимодействия того и этого света в ритуальных практиках, что проявляется в выборе времени и мест совершения ритуалов, «инструментов» гаданий. Набор предметов-посредников, используемых при *ворожбе*, очень показательный. Это обывденные предметы женского хозяйственного быта (корыто, скалка, мешок, кадка, лукошко, ступа, решето, сито, коромысло и т.п.), которые в ритуальной ситуации принципиально меняют свое назначение, становясь «волшебными помощниками», создавая особое напряжение, возникающее между их хозяйственной принадлежностью и использованием в магических целях. Что касается Крещения, то оно в Закамье отмечалось следующим образом: на реке делали *Йордань* — вырубали изо льда крест, который подкрашивали свекольным отваром и ставили на краю проруби. В тех селах, где была церковь, служили небольшой молебн, стреляли из ружей, выпускали голубей, купались в проруби.

Колядки и таусени, исполнявшиеся во время святочных обходов дворов, отличались между собой содержанием поэтических текстов. Общими для них были лишь короткие тексты, содержащие просьбу подарка и/или угрозы. Длинные же, развернутые тексты в колядках и таусенях разные. Колядные тексты либо кумулятивные («— Коляда, Коляда, / Где ты была? / — Коней пасла! / — Чего вышасла? / — Коня в седле!...»), либо «господарского» содержания⁶ с общим величанием хозяев («Пришла Коляда / На Новый год, / На царский двор. / Ещё царь-то сам / — Светёл месяц...»). В отличие от них тексты таусеней связаны с дифференцированным величанием молодежи и пожилых людей. Количество их сюжетов в традиции ограничено: два сюжета для величания парней («Как у Вани во дворе стоит дров костёр» и «Иван звёздил, по миру ездил») и два сюжета для величания девушек («Через синя моря летела же пава» и «То не ягодка красна, на горе она росла»). Зафиксирован также текст величания *старухи* («Летел соколик через бабушкин двор»). Практически все тексты — и колядок, и таусеней — завершались просьбой о подарке и/или угрозами, если хозяева ничего не подарят.

Кроме двух основных видов святочных поздравительных песен в Закамье существовали их миксты. Соединение этих двух видов породило разные фор-

мы: последовательное, непрерывное пение колядок и таусеней на один напев, сочетание начальной мелоречитации на текст колядки и последующего пения таусеня, обращение к Коляде в зачине таусеня. Эти миксты — характерное

местное явление, возникшее в результате длительного сосуществования в традиции зимних поздравительных песен.

Нельзя не упомянуть еще один текст колядки — своеобразной пародии на святочные молодежные величания, где

Пример 1. Коляды. Ульяновская обл., Старомайский р-н, д. Сартоновка. Пели: А. П. Высокская (1908 г.р.), Аг. П. Высокинская (1912 г.р.). Зап. 1976 г. Архив РАМ. Ф. 116–115

♩ = 72

Ко - ля - ды, Ко - ля - ды!

Киш - ки да ле - пёш - ки,

Сви - ни - ны - то нож - ки

Ле - жа - ли на 'кош - ке.

В пе - че си - дят,

На нас гля - дят.

Пример 2. Тауси. Ульяновская обл., Старомайский р-н, с. Кромёнки. Пели: Е. Ф. Макарова (1908 г.р.), Е. М. Егорова (1898 г.р.). Зап. 1969 г. Архив РАМ. Ф. 298–42

♩ = 96

1. Мы хо - ди - ли-по-хо-ди-ли по про - у - лы - чкам,

по за - у - лы - чкам.

Та - у - си, Та - у - си!

2. Мы ис - ка - ли - по-ис - ка - ли мы И - ва - нов двор.

Та - у - си, Та - у - си!

в качестве персонажей выступают кот и кошка:

Коляда, Коляда!
— Дома ли хозяйка? — Хозяйка-то дома!
— Чего она делает? — Пирог печёт!
— Зачем пироги? — Кота женить!
Кошка плачет, замуж хочет...
(Вар.: Кошка плачет и ревет,
За кота замуж не йдёт,
Серый кот не берёт...)

Напевы колядок и таусеней объединяют многие черты их музыкального стиля:

- сложение из небольших фразовых мелодико-ритмических построений восьмивременной протяженности;
- небольшой звуковой объем, в основе которого терцовые и квартовые ладовые конструкции;
- простота многоголосной фактуры (двухголосие с преимущественно терцовой координацией звуков по вертикали);
- принадлежность к одному мелодическому типу.

Мелодико-ритмические фразы принадлежат к так называемым временникам⁷. В восьмивременные построения укладываются и припевные слова, всегда повторенные дважды, имеющие несколько музыкально-ритмических интерпретаций:



Подобные фразы складываются в разные композиционные единицы (КЕ). В Закамье зафиксировано три их вида. Первый — наиболее распространенный — представлен напевами фразовой формы (КЕ=a). Она встречается и в колядках, и в таусенях. Припевные слова в них структурно не выделены, а расположены в зачинах текстов (см. пример 1). Вторую группу образуют образцы строфической формы, свойственной собственно песням и потому принципиально отличающейся от фразовой (в связи с чем напевы первой группы, вероятно, следует оценивать как припевки). В нее входят только таусени. Их композиционные единицы складываются из двух периодов (КЕ=AR), субординация которых осуществляется за счет смены счетной доли (♩ — в первом периоде и ♪ — во втором) (см. пример 2). Третья группа напевов занимает промежуточное положение между описанными. В нее входят образцы колядок и таусеней, композиционная единица которых всегда представлена одним периодом, опирающимся на две или три слоговые группы стиха, одна из которых — рефренные слова (см. примеры 3 и 4). КЕ напевов этой группы разнообразны (ab, ga, r/ab, ar, ab/r)⁸. Композиционная единица в этих образцах может варьироваться, что связано с особенностями

Пример 3. Коляда. Ульяновская обл., Старомайский р-н, с. Красная Река. Пели: М. В. Агафонова (1903 г.р.), А. И. Катькина (1910 г.р.), О. Я. Юрганова (1904 г.р.). Зап. 1974 г. Архив РАМ. Ф. 105–72

Пример 4. Таузи. Ульяновская обл., Старомайский р-н, с. Айбаши. Пели: К. М. Гришина (1910 г.р.), Н. И. Шушарина (1913 г.р.). Зап. 1976 г. Архив РАМ. Ф. 164–224

структуры текстов — отсутствием последовательно выдержанного попарного объединения слоговых групп стиха и чередованием периодов из двух и трех слоговых групп. Иногда «напряжение», возникающее вследствие различия тяготений музыкальной и поэтической форм (первой — к стабильности, второй — к подвижности), разрешается в пользу музыкальной формы, и тогда в тексте появляется система цепных повторов, хорошо известная по русской песенной поэзии (см. пример 4).

Как уже упоминалось, закамские святочные песни могли по-разному интонироваться: их могли как *кричать* (мелоречитировать), так и *петь*: «Коляду у нас не поют, а так, кричат не нараспев» (с. Кубасы, Чистопольский р-н, Татарстан); «Ну, по-простому, так — говоришь и всё» (с. Галактионово, Чистопольский р-н, Татарстан). Но даже в тех случаях, когда колядку или таусень поют, исполнители подчеркивают незначительную роль в них распева. «Коляды не тянут, это не песня» (с. Тиинское, Мелекеский р-н, Ульяновская обл.); «Это надо шибко (быстро. — М. Е.) петь, не тянуть»

(с. Русское Аппаково, Алькеевский р-н, Татарстан). Все зафиксированные образцы святочных песен — версии одного мелодического типа, в основе которого повторение мелодико-многоголосного звена с нижним опорным тоном, занимающего восьмивременное построение. Напевы с большетерцовыми ладами имеют чаще всего секстовый диапазон, с малотерцовыми — квинтовый. Мелодическая основа напевов звучит в нижней партии двухголосия. Верхний же голос достраивается на основе терцовой координации звуков по вертикали. Мелодическое нисходящее движение может усложняться за счет повторов звуков, небольших распевов.

Описанные черты мелодико-многоголосного стиля — типовые для закамских колядок и таусеней. Но даже в нашей небольшой коллекции (около 50 образцов) встречаются случаи их индивидуальной интерпретации: перенесение квартовой модели в партию верхнего голоса, двухзвучное строение нижнего голоса, тяготение многоголосия к гетерофонному складу, преобладание вертикали над горизонталью и пр. Появление

таких версий в закамской традиции как культуре позднего, смешанного формирования вполне объяснимо: хотя здесь и сложился местный песенный стиль, отдельные исполнительские коллективы в силу особой исторической судьбы того или иного поселения могли сохранить и отличные от общего стиля черты.

Подытоживая описание закамского святочного комплекса, отметим, что его специфика как явления позднего смешанного формирования состоит в следующем:

- в мультипликациях, разрастании обрядовых практик — прежде всего комплекса ряжения;
- в дублировании отдельных обрядовых действий (обходы дворов ряженными, колядовщиками, собирающими коляду (муку));
- в срастании разных обрядовых явлений (колядования и пивных праздников, колядования и молодежных вечёрок);

- в сосуществовании на одной территории типологически разных обрядовых песен — колядок и таусеней;

- в образовании музыкально-поэтических микстов.

За пределами описания осталась культура зимних молодежных собраний (*вечёрок, кузьминок, игрищ, братинок*), достигавшая в период Святков своей кульминации. Однако этот комплекс, очень важный для характеристики местной традиции, требует специального рассмотрения.

Примечания

¹ Ныне это административные районы в междуречье Волги и Камы на территории Ульяновской области и Татарстана.

² В ряде сел записана также песня «Уж вы Святки, мои Святки», которую пели *святбиники* во время уличных гуляний.

³ После ношения *рожи* считалось обязательным купание в крещенской проруби.

⁴ Первая волна переселенцев пришла в Закамье с северных территорий,

а вторая — из окского региона. Была еще и третья волна — с юга России.

⁵ Под этими названиями могли функционировать гадательная книга, гадательный круг, в том числе лубочного издания: *Березович Е. Л., Осипова К. В.* Судьба имени в свете подхода *Wörter und Sachen*: Солломон в русских говорах и просторечии // *Русский язык в научном освещении*. 2018. № 2. С. 130–133. — *Примеч. ред.*

⁶ См.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. М., 1982. С. 90–112.

⁷ Во временниках активно варьируется ритм стиха, что не позволяет определить его стабильную ритмоформулу, тогда как временные масштабы построений строго сохраняются.

⁸ Примечательно, что все эти виды форм содержит коллекция рязанских овсеней, опубликованная в: *Гилярова Н. Н.* Новогородние поздравительные песни Рязанской области. М., 1985. (Из коллекции фольклориста).

Геннадий Исаакович Лопатин,
независимый исследователь (Гомель, Республика Беларусь)

СВЯТОЧНЫЕ ГАДАНИЯ В ДЕРЕВНЯХ ВЕТКОВСКОГО РАЙОНА ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Девичьи гадания на Святки (*Каляды*) — тема для этнографа благодатная. Как подсказывает мой опыт общения с деревенскими женщинами, практически каждая помнит и с разной степенью подробности может рассказать о том, как они «варажылі, калі былі дзеўкамі».

Первые публикации белорусских девичьих гаданий появляются в конце XIX — начале XX в. ([1; 5; 13; 14; 15] и др.). Наиболее полный свод с учетом фиксаций конца XIX — начала XX в. и современных записей опубликован в [4]. Отдельные белорусские материалы по гаданиям приводятся в [2; 3; 16]; гадания, бытовавшие в Гомельской области, — в [12], а также в ряде публикаций автора этой статьи [6; 8. С. 301; 9; 10. С. 190; 11. С. 134].

Девичьи гадания, как правило, связаны прежде всего с будущим замужеством и семейной жизнью. Обычно девушки хотели узнать, когда и в какую сторону придется идти замуж, как будут звать будущего мужа и каким он будет — молодым или старым, богатым или бедным, трудолюбивым или лодырем, спокойным или пьяницей; какая попадется свекровь: добрая или склочная, щедрая или скупая. Редко гадали и парни.

Рассказчицы упоминают ритуальные условия гадания: присутствие только

гадающих; во время гаданий, связанных со сном, нужно хранить молчание, пока загаданное не приснится.

Обычно девичьи гадания рассматривают как попытку заглянуть в будущее, а не повлиять на него [17. С. 516–517]. На мой взгляд, в формулах «З кім мне век векаваць, прыдзі ка мне ваду цягаць (прыдзі міне расчысаць; прыдзі ка мне кашу есць)!»; «Прыдзі! Хто мой, прыдзі, лён загарадзі!»; «Прыдзі, сужаны, хату строіць!»; «Сужаны, ражаны, прыдзі ка мне хлеба есць!»; «Суджоны-ряжоны, прыдзі ка мне, вады набяры і каня напай!» могут моделироваться реальные ситуации будущей семейной жизни и принуждение объекта к тому или иному действию (подробнее см.: [7]).

В данной публикации приводятся записи, сделанные публикатором в Ветковском районе. Материалы атрибутируются по фонду хранения в Ветковском музее старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова.

1. Мы не варажылі. Большая сестра. Я меньшая была. Гадоў чатырнаццаць. А сястрэ было гадоў ужо дваццаць. Матка пячэ бліны. Первы блін матка хавая пад скацерку. «Ні чапайца, — прыказвае, — этава бліна!» I вот прыходжаюць. У нас тры дзеўкі было, дак к нам тры дзеўкі. Мае таварышкі ка мне, Соніны к Соне,

Анюціны к Анюці. Большая, меншая, усякія. Вот іна той блін бярэ. Утраіх. Тры дзеўкі. Мая сестра і так. Блін той к грудзям прыкладаюць і падбягаюць к вакну. К любому вакну. Угадываюць, якая будзя жызня. Пабягаць і к вакну і слухаюць. Эта часоў ужо у вадзінаццаць-дзесяць. Пазней. I слухаюць, што там гаворуць. Еслі харашо гаворуць, будзя харашая жызня. А еслі плоха... Матка час адгадыя. Яны прыдуць і гаворуць. Падбеглі к адной, наша Анюта, сестра мая, с падругамі, і гаворы: «Сядзеў дзед на запечку, — тады запечкі былі, — а нявестка тут-ка хадзіла па хаці: “Бацька, злажай, да будзім ужо вячэраць”. Ён із-за печкі атрухнуўсь, прышоў, і яны селі і вячэраюць». Матка гаворы: «Ты будзіш харашо. З хлебам-соллю цібе ўстрэцілі. Ну, давай, Варька, падруга, ты бяры». Бярэ той самы блін і к грудзям, а тыя падругі слухаюць. Падбеглі к саседцы. Тая саседка. Толькі падышлі, нешта гаварылі і ні чулі, а тады на дзеўку, сядзяць, вячэраюць. А тады дзеўка, была гадоў пятнаццаць дзеўка, дак іна гаворы: «Сядзі! А то як дам па мордзі, дак кроўю ўмысся!» Матка гаворы: «А ты будзіш скрозь ад мужыка кроўю ўмывацца». I точна! Пашла замуж, і біў мужык, як мамонаву казу. А наша Анюта жыла очэнь харашо за мужыком. Дац ета ісцінная праўда. Ужо на віду, на маём было вяку, што ета такое было. Матка разгадывала. Яны прыдуць і гаворуць матцы: так і так. Матка: «Анюта, ты будзіш жыць харашо». Бацьку пазвала і сядзяць, вячэраюць. Ціха-ціха. На сталэ бліны. «Доўга ні стойца. Трохі што пачуйца і ўсё». А тая прышла: «Тая на дачку нешта сказала. А тая: “Сядзі! А то як дам! — Руку адварнула. — Дац кроўю ўмоісся!”» Гаворы: «А ты будзіш кроўю ад мужыка ўмывацца» (Мария Ивановна Капкова, 1933 г.р., д. Новосёлки, род. в д. Юрковичи; зап. в 2015 г. Тетр. 126. Л. 36–37).

2. У нас большы ўсяго такая было, што кідалі сапагі, бацінкі: куды наском папаў бацінак — у ту сторону пойдзіш замуж. Выходзяць дзеўкі ноччу: дзе сабака загаўкая. На хвацеры. Вот пашлі. «на міне», дапусцім, «на Ліду варожым». Выскачылі: дзе сабака загаўкала, на якой вуліцы, туды замуж. Дровы бралі, у дом выносілі: еслі захваціў дроў, прынёс хазяйкі на хвацеры, пасчыталі — папарна, значыць, у етым гаду пара, еслі ні парна — ні пойдзіш замуж. А ішчэ хадзілі — як будзіш жыць: ці багата, ці бедна. Пад Новы год, пад Васілля пад ета, сабаруцца групай дзеўкі: «Пойдзім к етamu саседу!» І пад вокны слушаюць — пра што гаворюць, што там дзелаіцца: дзе песьні пяюць, дзе выжыдаюць. Пашлі раз, прышлі, а там дзеці плачуць, с печы злезлі на палок, голыя, кісілём аблілі аднаго, плачуць і б'юцца за кісель. Мы тады пужалісь: «Такая наша жызн бедная! Болей ні пойддам». [А калі песьні пяюць?] Хорошая, вясёлая. [А ругаюцца?] Плоха. [А калі маўчаць?] Усё раўно, мірна, мір, а вот ругаюцца, б'юцца, як вот дзеці біліся галодныя — ета плоха (Лидия Ильинична Малашенко, 1932 г.р., д. Перелёвка; зап. в 2010 г. Тетр. 137. Л. 10).

3. На Куццю¹ клалі замкі пад галаву, ета баба наша казала: «Хто мой будзя сужаны, дак штоб прышоў адамкнуў замок ці замкнуў, скажы, штоб ніхто дзеўку тую ўжо ні чапаў, не займаў». Ну, во замок бярэш атамкнуты: «Хто мой сужаны, будзя мне, дак няхай прыдзя і замок замкне, штоб ніхто мяне не зачураў». А другая гаворы: «Атамкні сабе дзверы!» Незамкнуты, штоб ён тады замкнуў.

Замкі клалі пад падушку. Вот замкне замок, гаворыць: «Хто мой будзя прыварожаны, дак сасніся і прыдзі атамкні замок, і зайдзі ка мне». І там адна кажа: «Мікіта ка мне прыйшоў і гаворы: “Ідзе ключ?” Я гаварю: “Які ключ?” — “Ад замка!” Я гаварю: “У замку!” Ён пайшоў атамкнуў. І ён іе ў ету зіму замуж узяў». Ёй саснілася. Яна гаворы: «Я спаць лягла. Толькі лажылася, сказала, што “мой прыварожаны і к жызні мужчына, прыдзі ка мне атамкні замок!»». І замкнула, і ключ пад падушку. І гаворы: «Заснула, і прыходзя Мікіта». Ён і гадамі старшэ за яе. Прышоў і кажа: «Ты мне з малаленства нравішся. Пойдзіш замуж за мяне?» Матка і бацька: «Да яна ж маладжэй куды!» Яму ўжо к трыццаці было гадам, а ёй, наверна, шаснаццаць-семнаццаць было. А Мікіта гаворы: «Буду і да сарака гадоў не жаніцца, толькі буду ждаць яе, і нікому не дам, штоб ніхто к ёй не падышоў». І ршылі. І ўзяў, і харашо жылі. Убілі яго на вайне. Хлопчык астаўся ў іх.

І забор абнімалі. Гаворыць: «Еслі забор абніміш ці колікі, тады забораў не было, плятні, колікі. Падбягіш, бягіма ўсі. І ты ўхваціў, напрымер, во колікі. Усі счытаюць: пара, дзве. Два колікі — пара, ішчэ два колікі. Еслі адзін — усё: ня пойдзіш замуж і ні жэнішся — будзіш аставацца, еслі ўпару — то пойдзіш замуж. У нас там адзін быў: як абніма — адзін: і не жаніўся.

Еслі сужаны твой ряжаны будзя, дак ён і варажыўшы возьма. Баба скрозь наша казала. Матка: «Ета ўжо варажыць пабягці!» А баба кажа: «Мая ўнучачка, ня лезьця па сугробах». Калісь к такой парэ сугробы. Колья. Лезіш па снегу. А баба кажа: «Як будзя твой сужаны-ряжаны, дак ён не паглядзіць і горы разоры за табой». Гаворыць: «Тэй адбіў да тэй адбіў!» Ета ўсё няпраўда! Як хто каго любя, дак ён горы залатыя разоруша, даб'ецца свайво. Ніхай і горы стаяць каменныя, а ён разоры, перялезы і забярэ (Варвара Александровна Грекая, 1925 г.р., переселенка из пос. Амельное; зап. в Ветке в 2009 г. Тетр. 117. Л. 184–185).

4. Ані (падругі) мяне пасадзілі. Сіжу, свечы паставілі і зеркала. Ну, гляжу ў зеркала, гляжу. Удруг палучылась у зеркала маё ліцо па левую сторону. Адна. Паявіўся калідор длінны такой. А тагда как хваціць стаўні. Я думала, стаўні хто аткрыў. І глядзець нільзя. Я ж не гляжу на вокна, а думаю, стаўні хто аткрыў. Патом удруг памешчэніе і стол, і за сталом чэлазек. Мне так стала жутка. Я ўзяла скорынька зеркала — хлоп! А то ні знаю, штоб была дальшэ. После я ўжэ разабралася, што мне паказалася. І точна было так: мой быў у сельсавеце работаў, секретаром (Ирина Чубарева, 1920 г.р., пос. Повожбор; зап. в 1989 г. Тетр. 146. Л. 2).

5. Воск са свечкі ў стакан з вадой капалі і глядзелі: «Эта — я, а эта — жаніх мой. Сайдуцца ці эці каплі? Сайдзёмся лі мы?» (Анастасия Никифоровна Деньдобрая, 1920 г.р., д. Фёдоровка; зап. в 1991 г. Тетр. 68. Л. 2).

6. Калі куклу, кальцо, ключ, узелок с зямлёй, дзеньгі. Закрывалі глаза і цянулі да трох раз. Кальцо, ключ, дзеньгі — харашо. Кукла — радзіш у дзеўках. Зямля — умрош. Адна дзеўка цянула, выцянула сначала куклу, патом зямлю. Трэці раз не стала цянуць. Заберэменела ў дзеўках, дзелала аборт і ўмерла.

Бярош первы блін і тры двара абходзіш, слушаеш, што гаворыць. «Схадзі за вадой» ілі «схадзі за дравамі». Ілі на дзяцей: «Сядзь, дзетвара!» Услышыш: «Сядзь!» — заплачыш і не ідзеш дальшэ (Мария Никифоровна Авсейкова, 1919 г.р., д. Фёдоровка; зап. в 1991 г. Тетр. 68. Л. 3).

7. Хадзілі ў баню. Мох — багата жыць, голая сцяна — бедна.

Хадзілі па дамах, пелі. Нашчадраванае зярно рассыпалі кучкамі, пускалі петуха. Чыю первую начнець кляваць — первая замуж выйдзець. А на чыю насеря, вабшчэ ня выйдзець.

У начоўкі клалі кукал і палалі. Чыя первая выпадзе — у дзеўках родіць (Анна Андреевна Лавриновская, 1936 г.р., д. Фёдоровка, род. в д. Великие Немки; зап. в 1991 г. Тетр. 68. Л. 4).

8. На Каляды варажбы многа. Тры Куцці варажылі. І па вуліцы варажаць,

і сапагі перакідаюць. У нас па-насташчаму варажылі: асталісь без кухваяк і без вобуві. Хто кухвайку — куды рукаў будзіць. Хто забор абніма: ці я ў етым гаду пайду замуж, ці буду я ўпары. Тады ж шалёвак не было: бярозавыя палкі, частакол. Ці кухвайка ўпала: кумлем сюды — значыць, упару будзеш у етым гаду. А еслі разляглася — нікога. У адзін бок і ў другі канец. «А, можа, жаніх твой будзя з етай стараны, — смеемся, — а, можа, з етай» (Прасковья Сергеевна Кужельная, 1934 г.р., переселенка из д. Старое Закружье; зап. в Ветке, в 2008 г. Тетр. 121. Л. 22).

9. У Каляды варажылі. Завязылі платкі, клалі. Такія ў нас начовачкі малыя: чыя первая выскача, мы ўжэ рады, тая первая замуж пойдзя.

У Каляды хадзілі, у дзвінаццаць часоў із смеццем, слухалі. У Каляды мы мялі хату і тады ўжэ на трэці дзень вымятам, у дзвінаццаць часоў насілі на растаньці. Мы з Нінай хадзілі і слухалі: ідзе нам... І, праўда, Ніна высыпала ўпірод, ёй што-та стукнула. А я высыпала: поезд загудзеў. Ана пашла замуж у Шарсцін, а я пашла ў Лінінград. І прыехала з Лінінграда: пажалела матку (Екатерина Евдокимовна Чуешкова, 1931 г.р., д. Даниловичи; зап. в 2008 г. Тетр. 127. Л. 29).

10. У нас была. Ана гадала. Прыснілась ей, што хлопец ужа кінуў кала двара. Уж ей руку абматаў. Вышла замуж — муж яе задавіў (Мария Ивановна Езерская, 1925 г.р., д. Акшинка; зап. в 1991 г. Тетр. 146. Л. 7).

11. Я ні варажыла, но расказывалі, што ў цімнаце, у апоўначы. Зеркала, кальцо... Ізображэніе якась у зеркала паяўлялась.

Каго сустрэніш ў эты вечар, первава мужчыну на вуліцы. Як іво завуць, так будуць твайво мужа. Абнімалі колья: упару ці ні ўпару ты абхваціў, счыталі. Бумагу палілі на тарэцы. Там якіясь ізображэнія паяўлялісь (Евгения Васильевна Якубович, 1944 г.р., род. в д. Гаристы; зап. в Гомеле в 2016 г. Тетр. 143. Л. 19).

12. На Кряшчэнскаю куццю варажылі. Я сама варажыла. Лігла спаць. Паставіла чугун і ў чугун палачак паламала. І лігла спаць. І сніцца мне: за мной хто прыходзіў. Там у нас цэрква. Кала цэрквы ён ідзеў пальто з сабе і мяне палітом шлоп! І пашлі мы па той гарэ, як заварачывацца к нам. Мы не-многа прайшлі, і не знаю, дзе ён дзеўся. І ён не правёў мяне па кладках. Дзвенаццаць гадочкаў пражыла, пайшоў на вайну і ў пляну пагіб, у Гярманіі.

А то матка расказывала. Тожа масціла мост бацьку. Шлі яны. Да палавіну кладак дайшлі, і кладкі, кажа, пераламіліся. У рэчку ўдваіх бух! І малады памёр бацька (Татьяна Степановна Громыко, 1926 г.р., переселенка из д. Новые Громыки; зап. в Добруше в 2005 г. Тетр. 7. Л. 6).

13. На Каляды гадалі. Башмакі разувалі, чэраз забор кідалі. Курыцу ў хату ўносілі,

сыпалі ў кучкі зярно. Круцілі яе за хвост, чыю кучку ўперад ухваціць, тая першая замуж выйдзе. Бегалі карову цапаць: хто будзе багата жыць. Еслі за галаву, значыць, будзе багата жыць, еслі за хвост, значыць, будзе бедна жыць. Плаўнае, штоб за галаву, за рогі ўхваціць. З блінамі бегалі пад вакно. Уранні матка пічэ бліны. Блін бірэш ў рукі і пабяжыш суседкі пад вакно. Еслі крычыць на сваіх дзіцей, там: «Ідзіце куды-небудзь!» — значыць, замуж пойдзеш. А еслі дзеці, там, разбалавалісь, дак яна, там, крычыць: «Сядзьце! Успакойцеся!» — астанесся ў дзеўках (Анна Мартыновна Кирьянова, 1931 г.р., д. Старое Село; зап. в 2003 г. Тетр. 101. Л. 16–15).

14. Я ішчэ варажыла... Мы бягім: «Дзеўкі, давайця забягім...» Во дзерявянны сарай, не каменны, тады дзерявянныя былі... Хто знаміны... Бягіш, і за сарай хапаіш. Еслі ўпару бярвінкі, значыць, ты пойдзіш замуж, а еслі возьміш пяць, тры — замуж ты не пойдзіш, будзіш адна векаваць, без пары. І калодзезь клалі... Дамоў прыдзіш, ідзі лажыцца спаць, палачак наламаіш-наламаіш, і клалі калодзеж: «Еслі мне векаваць із кім, дак штоб прышоў вады браць...»

Я пра брата раскажу... Мой брат... Да арміі ішчэ... Ляжым мы, а ён прышоў з гульні... Тады ж ці дваццатым годам, у дзівітнаццаць, у вармію... І ляжым... «Чо ты прышла? Чо ты прышла? — Ета вот не бряшу... — Чо ты прышла? Чо ты прышла? Развязываць нагу? Ну, на, развяжы...» Ён адну нагу разуў, а другую не разуў, штоб прышла нявеста разуць. «Ну, на, хоць вузёл развяжы...» Бацька: «Ха-ха-ха...» І мы з братам ляжым. І ён так гаманіў, гаманіў і суняўсь, і праснуўся... Бацька: «Ну, хто к табе прыходзіў нагу разуваць?..» (Вера Васильевна Приходько, 1931 г.р., переселенка из пос. Свобода; зап. в Ветке в 2019 г. Тетр. 131. Л. 53).

15. Быў такі эпізод... Чорная курачка... Насыпім зірна, эта я участвавала ў гэтым, кучкамі зірна панасыпаім, нас, прымерна, восем чылавок ілі дзесаць дзяўчат, насыпім зірна і чорнаю курачку біром, вечырам, эта ў дзвінаццаць часоў, із курасання, дзе яна сядзіць, і нісом ставім у круг гэты зірна. І чыю перваю кучку начыная кліваць, тот ужэ хлопая ў ладошкі. Ужэ ж дзевачкі ладныя былі. Эта ужэ эатат год замуж выйдзя. Іменна, чорнаю нада. Эта мы самі бегалі з падружжай, знімалі эту курачку. Нам разрышылі, казалі, з якой стараны яна сядзіць, не запаліваўшы света, упацьмах, мы іе знялі. Яна нам пацарапала рукі. Прынялі паставілі ў круг гэты. Яна сонная спіць, дзвінаццаць часоў ночы, яна сонная, спіць, патом начала кліваць. І, вот ужэ чыю-та клюнула: «Ой!.. Ужэ ўсё! Замуж выду первая!»

Ішчо так гадалі. Засыпалі зямельку ў вузлякі, завязылі, зямельку, хлеб і соль, і запліснуўшы глаза, выбрасывалі на дварэ. А ці ўсе, якія тожы завязаны былі глаза, ішлі шукаць, і находзілі: хто што находзіў, які вузляк находзіў. Вот у міне была па-

дружка, то лі праўда, то лі ні праўда, яна ўсігда, як толькі пойдзя — зямлю. А зямля, эта считалась, рана памрош. А хлеб — харошая прымета. Соль — эта салёна будзіш жыць, а эта — к смерці. Ана сколькі разоў гадала эту гадалку, усё ўрэмя хватала зямлю. Палучалась ў іе так.

А то бегалі пад вуголле. Вугал дома, бягім бігом, бігом, бігом, ні аглідаімся, станім слухаім, хто што гавора там. Гаворуць: «Ідзі!» Эта значыць, выдзіш замуж. Ну, дзіўчаты. Сваё трэбалі (Мария Филипповна Чмыхова, 1931 г.р., род. в д. Лозов Буда-Кошелевского р-на; зап. в Ветке в 2008 г. Тетр. 123. Л. 39).

16. Замок возьмеш, ключом закроеш над калодцем. Пад падушку пакладзеш іх (ключ і замок): «С кем векаваць — прыйдзі ключа замок аткрываць». Як загадаіш, слова сказаць нільзя, пака не прысніцца (Ульяна Петровна Пархоменко, 1914 г.р., д. Фёдоровка; зап. в 1991 г. Тетр. 68. Л. 2).

17. Мы самі варажылі, былі дзіўчаты, і смецця насілі, і камення кідалі ў калодзеж. Смецця набяром і паняслі на растані, а тамака дзе сабака гаўкне — жаніх там будзя, ці хто крыкня — туда замуж пойдма. І ў калодзеж камення кідалі: як забурчыць — сваякруха будзя ўрэдная (Анастасия Андреевна Лебедева, 1921 г.р., пос. Зелёная Хвоя; зап. в 2008 г. Тетр. 127. Л. 27).

18. Абыспаіцца семямі; содзя ўжо лён: «Прыдзі! Хто мой, прыдзі, лён загарадзі!» Тады: «Ой, дзевачкі! Таго бачыла... Загарадзіў мяне... Палянку гарадзіў».

Адну нагу разуе, а другую не. Тады загадые: «Хто мой будзя, прыдзі мяне разуі». Тады ўстае і рагоча: «Мяне той разуваў. Мяне — той» (Елена Кондратьевна Феськова, 1914 г.р., пос. Новое Залядьё; зап. в 1991 г. Тетр. 146. Л. 7).

19. Адсекаюць вугал у ўдавы. Шчэпкі пад падушку кладуць: «Прыдзі, сужаны, хату строіць» (Евдокия Ивановна Толстенкова, 1929 г.р., д. Яново; зап. в 1991 г. Тетр. 146. Л. 5).

20. Дзяўчаты. Увечары пабягуць карову памацаюць... Ці за рогі, ці за... Які будзя мужык. С хаты пойдзя і ў цёмнае, мацяя дзе карова стаіць. Памацяя ці за сраку, ці за галаву. За што возьма. І гаварылі: «Ой эта ж за рогі — эта будзя мужык урэдны. Калоцца...» (Любовь Ивановна Зайцева, 1930 г.р., пос. Романов Лес; зап. в 2012 г. Тетр. 126. Л. 36).

21. Салому выцягівалі, забор абнімалі. Парнае абанеш ці непарнае.

Грэбяшкі із галавы ў начоўкі. Выхацьшы мой грэбяшок: «Ета твой грэбяшок! Ты первая замуж выкачыш!» Патрусім. «А табе трэццяй іціць». Во наша варажба. На дварэ печ іскладу з дроў: «З кім мне век векаваць, прыдзі ка мне ваду цягаць!» Ён і прышоў, і цягая. За таго і замуж пойдзіш. Варажылі так калісь (Лариса Евменовна Халипова, 1939 г.р., д. Колбовка; зап. в 2010 г. Тетр. 132. Л. 17).

22. Бегалі. Варажылі. Кароў абнімалі. У Каляды. Гаворуць, еслі за бок карову возьміш, значыць, будзя багаты, еслі за рогі — бедны, а еслі за хвост — будзя хвастлівы і нічога не будзя.

Кідалі башмакі чэраз забор. Буркі.

Хадзілі ў калодзеж, кідалі камні — з бані, з печкі бралі, камні кідалі. Узнавалі, ці буркатлівая будзя сваякруха. Вот мы з адным парнем кінулі, і у яго забурчалі камні, і ў мяне, і мы папалі к адной, яго — цёшча была, мая — сваякруха.

Абнімалі забор. Еслі ўпару, то скоро замуж пойдзіш.

Бегалі пад вокнамі. Чуюць ужэ, што бегаім, дак ужэ матка: «А ну, ідзіця! А ну, ідзіця!» — эта ўжэ замуж пойдзіш. «Пашла адсюль! Пашла адсюль!» — уродзе на ката (Мария Пименовна Кирьянова, 1931 г.р., переселенка из д. Воробьевка; зап. в Ветке в 2005 г. Тетр. 17. Л. 26).

23. У Каляды, пад Раждзяство. Хто як уздумаў. І на зеркала гадалі: свечку ставілі. Кальцо ў ваду кідалі вінчальная і гаварылі: «Сужаны, рожаны, пакажыся мне!» Хто штаны мужскія клаў пад галаву, хто хлеб лажыў: «Сужаны, рожаны, прыдзі ка мне хлеба!»

Курэй у хаты ўносілі, сыпалі кучку вугалля, кучку пшаніцы, кучку солі і сахару. Курыцу раскруцюць, тады пусцюць: што даўбане. Даўбане ў пшаніцу — багата будзіш жыць, даўбане ў сахар — тожа харашо, даўбане ў вугаль — голая будіш, а ў соль — саўсім плоха будзіш. Вот так гадалі. Карову хадзілі абнімаць. У хлеў зайдзіш, вочы запліснуўшы — за што паймаіш: ці за хвост, ці за рогі. За рогі — будзіш голая, голы будзя жаніх; за хвост — будзя хвастлівы. Платкі палалі ў начоўках, дзіравыя такія былі. Платкі з галавы знімалі: скруцім, скруцім — у начоўкі. Платкі палалі: чый уперад выпадаў. І, дзійствіцільна, была верна. Вот час накладом у начоўкі пяцьшэсць платкоў, і вот каторы астанецца, палаіш-палаіш начоўкі, трусіш, і вот у нас адна дзеўка замуж ні вышла. Разоў пяць іе платок аставаўся — і замуж ні вышла. Забор абнімалі, хадзілі: у пары ці ні ў пары. Сколькі ўхваціш штакецін, вочы запліснуўшы (Любовь Кузьминична Чуешкова, 1931 г.р., д. Даниловичи; зап. в 2008 г. Тетр. 127. Л. 7).

24. У калодзезь кідалі камні: еслі забурчыць, то мужык будзя пьяніца. А еслі ціха, то харошы будзя (Татьяна Дмитриевна Риштакова, 1927 г.р., пос. Амельное; зап. в 2011 г. Тетр. 121. Л. 54).

25. Пяклі бліны на Каляду... Тады з блінамі бягіць па вуліцы... Каго сустрэне... Як імя завуць, то мужык будзя з такім іменем. І мне было... Напяклі мы бліноў с падругай. На мяне загадалі... Сустрэлі... На імя... І за таго я пашла..

Кладуць калодзезі пад галавамі. «З кім векаваць, ідзі ка мне ваду браць». І тэй ужэ ідзе ваду браць (Едокия Квакуха (Сальникова), 1920 г.р., д. Казацкие Болсуны; зап. в 1997 г. Тетр. 52. Л. 57).

26. Вот у Свяцілаваічах у нас на Каляды. Маладыя дзевачкі сабіраюцца, ідуць пад акно: якая будзя свякруха? Еслі там ругаюцца ў хаці — значыць, будзя буркатлівая свякруха.

Палілі перад дзвенаццацю, я лічна сама гадала, ужэ гадоў мне была пітнаццаць ілі чытырнаццаць. Вот сабіралісь у адзінаццаць часоў ілі ў поўдзінаццага. Ставілі блюда бальшоя і палілі газету: кем будзя твой муж? І вот точна... На гэтым блюзде, як пагарэла, трактар... Паказаны трактар, як наяву. Я гавару: «У міне муж будзя трактарыст». Точна: трактарыстам і работаў ён. Мая сістра гадала, іна нагадала, што бумагі ліжат на стале — іна вышла за грамаднага чылавека, у банке работаў бугалцірам (Надзежда Андреевна Ковалева, 1939 г.р., д. Радуга, род. в д. Светиловичи; зап. в 2010 г. Тетр. 123. Л. 48).

27. Я ні варажыла ні раз, патаму шта уродзе бы, як эта, запрашчыно... Бацюшка эта... (Татьяна Климовна Воинова, 1926 г.р., д. Хальч; зап. в 2009 г. Тетр. 135. Л. 23).

Примечания

¹ Имеются в виду кануны Рождества, старого Нового года и Крещения.

Литература

1. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями...: Сб. П. В. Шейна. СПб., 1874.

2. *Виноградова Л. Н.* Гадание // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. /

Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 482–486.

3. *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1981. С. 13–43.

4. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і / Уклад., прадм., пер. і паказ. У. Васілевіча. Мінск, 2010.

5. *Киркор А. К.* Следы язычества в празднествах, обрядах и песнях // Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 3. Ч. 2: Белорусское Полесье. СПб.; М., 1882. С. 249–276.

6. *Лапацін Г.* Варвара Грэцкая як з'ява беларускай народнай культуры. Гомель, 2015.

7. *Лапацін Г.* Любоўныя замовы ў практыцы носьбітаў традыцыі Веткаўскага раёна Гомельскай вобласці // Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання (памяці антрапалага Зінаіды Мажэйкі): Зб. навук. прац / Рэдкал. В. Р. Языковіч (старш.) [і інш.]. Мінск, 2019. С. 172–176.

8. *Лапацін Г.* Фальклор адселенай вёскі Гарысты // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні: Зб. навук. прац. Вып. 4. Мінск, 2017. С. 294–328.

9. *Лопатин Г. И.* Обряды и обычаи белорусской деревни Хальч // ЖС. 2010. № 2. С. 58–60.

10. *Лопатин Г. И.* Традиционная культура деревни Старое Закружье Ветковского района. 1: Прасковья Сергеевна Кужельная // *Palaeoslavica*. Vol. 25. No. 2. 2017. P. 178–228.

11. *Лопатин Г. И.* Традиционная культура деревни Старое Закружье Ветковского р-на Гомельской обл. 2: Старое Закружье, Покаменье, Амельное, Пенное // *Palaeoslavica*. Vol. 27. No. 2. 2019. P. 125–162.

12. *Новак В. С., Кастрыца А. А.* Варажба на Гомельшчыне / Уклад., сістэматызацыя, тэксталагічная праца. Мінск, 2010.

13. Очерки простонародного жителя-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности (Этнографические данные) / Сост. Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1895.

14. *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8–9. Вильна, 1912.

15. *Рубановский И.* Этнографический очерк губернии: а) Крестьяне, б) быв. Шляхта, в) Мещане, г) Старообрядцы // Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях в трех книгах / Сост. [с предисл.] и под ред. А. С. Дембовецкого. Кн. 1. Могилев на Днепре, 1882. С. 471–693.

16. *Страхов А., Страхова О.* Славянский этнолингвистический комментарий к древнегреческому ритуалу гадания // Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью: Посвящается памяти Ивана Дуйчева. София, 1998. (*Studia slavico-byzantina et medievalia europensia*; Vol. 1). С. 250–256.

17. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990.

Валерий Анатольевич Шилкин,
зав. народным отделом Детской школы искусств № 11 (Волгоград)

ОБРЯДЫ ВЕСЕННЕГО ЦИКЛА В ВОЛЖСКОМ ПОНИЗОВЬЕ И ПОДОНЬЕ: ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ И ЕГОРЬЕВ ДЕНЬ

В данной публикации представлен материал по традициям и обрядам весеннего цикла в Нижнем Поволжье и Подонье. В цикл весенних праздников здесь входят *Сороки* (22 марта), о которых мы уже писали в «Живой старине»¹, *Средокрестье* (среда на 4-й неделе Великого поста), *Вербное воскресенье*, *Егорьев день* (6 мая), Пасха и Вознесение. Речь в статье пойдет об обрядах, связанных с Вербным воскресеньем и Егорьевым днем.

Публикуемый материал был собран в фольклорно-этнографических экспедициях начиная с 1995 г. преподавателями и студентами кафедры музыкального фольклора и этнографии Волгоградской консерватории им. П. А. Серебрякова; кроме того, используются записи из личного архива автора. Записи произ-

водились в хуторах и селах различных районов Волгоградской области и в Шолоховском районе Ростовской области.

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

Праздник Входа Господня в Иерусалим в народном календаре называется *Вербное воскресенье* или *Вербная*: «Вербная за неделю до Пасхи. Вербочки ломали» [ХЛЯ]. «За неделю да Пасхи Вербное воскресенье» [РОГ]; «В воскресенье на шестой неделе — Вербное воскресенье, в пост» [БПА]. «Это Иисус Христос въезжал в церковь со своими апостолами, и его так встречали пальмовыми ветвями. А где нет пальмы, то вербой» [СВП]; «Вот Господь ехал на осле, а ему вот эти вот вербочки, святые вербочки» [СЕС].

Перед праздником жители хуторов и сел ходили за вербой: «Заранее лома-

ли вербочки и ставили в воду, и они до Вербного воскресенья распускались» [МКМ]; «На Вербную ходили в лес, рвали вербу, приносили домой» [ЛЗП]. В с. Давыдовка Дубовского района в субботу перед праздником ходили на кладбище: «Перед Вербным в субботу убирались на кладбище и втыкали веточки вербы на могилку» [КТИ].

Утром посещали церковную службу и приносили для освящения веточки вербы: «Вербная была — это вербушку наломають и идуть в церковь вербочки эти крястить. Крещёные вербочки называются» [ПМГ]; «Ходили ломали вербу, в церкви её свётили» [РОГ] (об этом упоминают и многие другие рассказчики [КВА; БАВ; КНН; ННК; НЮД]); вербные веточки раздавали в церкви: «На Вербную в церковь ходили, там давали вербочки. Служение было. У нас она не росла. Там целый пучок нарежут, вяжут, приготовят к этому дню. Их там святят, а потом батюшка раздаёт. Крест цалуешь, он табе веточку даёт» [КЛП].

На всей территории Волжского Подонья и Подонья был распространён обычай хлестать вербой друг друга и домашний скот — «чтобы все болезни

ушли, чтобы быть здоровым» [РОГ]; «чтоб здоровым быть, не болеть» [СНВ]; «обычай такой, чтоб здоровы все были» [ЛНФ]. При этом произносились различные формулы: «На Вербную ломали вербочки и друг друга стегали этими вербочками и приговаривали: “Верба хлёт, верба хлёт — бей до слёз!”» [МКМ]; «Верба хлёт, бей до слёз. Вставай рано, бей барана. Чеши голову, умывайся, хорошенько собирайся. Ходи к утру и к обеду» [ПМГ]; «Детей хлестали: “Верба хлёт, бей до слёз. Вставай рано, бей барана. Иди к утрени, к обедни”» [ХЛЯ]; «Утром надо рано вставать идти в церковь, чтобы её освятить. Если никто, не просыпался, мать брала вербу, и хлестала, и приговаривала: “Верба хлест, бей до слёз. Вставай раньше, умывайся, скорей в церковь собирайся”. Отхлещет, и мы бежим в церковь. Освётим, приходим домой — дома стол накрытый, поели, попили и пошли гулять. Из церкви когда приходили, вербы освятили, то начинали друг друга хлестать, чтоб не болели, чтоб были здоровыми. Вот этими вербами похлещем друг друга, побьём, а потом начинаем гулять» [ЛЗП]; «Ходили ломали вербу, хлестали друг друга. А с утра, если дети маленькие не ходили, приходили с церкви, этими вербочками их секли и говорили: “Верба хлёт, бей до слёз”» [РОГ]; «Верба хлёт, бей до слёз. Вставай рано, бей барана. Красный кока недалёко, ещё неделечка» [ЮМА]; «“Верба хлёт, верба хлёт, бей до слёз. Вставай рано, режь барана. Красный кока недалёко, осталась неделечка”. Кока, ну яйцо. Его красят. Вот на Вербное резали барана, готовились к Пасхе, красили яйца» [ЗЛИ]; «Верба хлёт, бей до слёз. Вставай рано, режь барана» [ХВВ]; «Вербная, друг друга хлестали: “Верба хлёт, бей до слёз, третий раз на здоровье”» [СНВ]; «“Верба хлёт, бей до слёз. Вставай раньше, умывайся, красное яичко дождись”. И палочкой так нахлещут» [КЛП]; «Верба хлёт, бей до слёз, не умирай, красного яичка дождись» [ННК]; «На Вербную все рано вставали, шли в церковь, вербу святить. А потом этой вербой всех хлестают: “Верба хлёт, бей до слёз”. И детей, и взрослых, и коров, и коз, и свиней — всех. Ну, обычай такой, чтоб здоровы все были. Такое у нас было» [ЛНФ]; «Хлестали друг дружку, и коров хлестали» [БАМ]; «На Вербное воскресенье, чтоб скотина не болела, не слезили, били по животу, по спине, молитвы читали» [ЧЕП]; «Если дети не встают, то хлыщут: “Верба хлёт, бей да слёз. Вставай раньше, умывайся, скорей в церковь собирайся”» [СВП]; «Вербную праздновали. Вербы ходили рвали и в комнате в банке сажали. Мы хлестали, приговаривали: “Вербохлёт, бей до слёз!”» [КНФ].

Ветки вербы втыкали в двери и ворота дома; ставили в красном углу; втыкали в сарай, где обитала скотина: «Носили вербочки, святили их, потом дома ставили в икону» [КНН]; «В передний угол к иконам ставили» [БАВ]; «Когда Вербная, вербу ставили в ворота» [ВВП]; «Обязательно вставляли в иконы, хранили до новой вербы. Год стоять, а тогда эти убираешь, но не выкидываешь, в сарай или в плетень воткни и всё» [АТН]. Считалось, что освященная веточка вербы защитит дом и его обитателей от различных неприятностей и от нечистой силы: «Просто ходили на Вербную, хворосту наломаем и навтыкаем в дверях, и всё, это для защиты» [ЧЗИ]; «В дверях втыкают их, в ворота, в иконы ставят, эти святые вербочки, от слеза» [ПМГ]; «Вербочку святили в церкви. Вербочка свячена есть в доме, молния не вдарит в дом» [СЕН].

Освященные веточки вербы втыкали в пасхальный хлеб (*пасху*): «Вербочку светили, в церковь носили, а потом пасха печётся, и в пасху втыкались эти вербочки, палочки ломались, и втыкали» [ШЭК]. В станице Сергиевской Даниловского района также готовили специальную выпечку в форме вербой веточки, которую освящали в церкви: «Вербочки пякли. Вот так положишь и вот так, как деревце. Вынешь из печки, желток разболтаешь и помажешь, они жёлтые [БЗД]; «Бабушка пекла на Вербное, как веточки, и даже в церкви их святили» [ЖЛИ].

Вербочки исползовали при первом выгоне скота: «С база² выгоняют корову и святой вербочкой перекрестят ворота» [ПМГ]; «Скотину весной выгоняли этой хворостинкой, чтоб домой ходила» [ХЛЯ]; «Скот выгоняли. Вербная была, вербочки святили и берегли. Выгонять обязательно с вербочкой корову, телка. Тронуть всех надо» [ТНИ]; «Как скотину выгоняют, обязательно с вербочкой» [СМФ]; «Доставали вербочку, которая освященная на Вербную, и этой веточкой дедушка похлестывал корову. “Отче наш” читали. Это делалось [в] первый выгон скота 6 мая на Ягория. Он выгоняет с база во двор. Берёт веточку из-за иконы, похлещет коровочку. Это для того, чтоб никто из зверя, из людей не трогал» [БВА]. Освященной вербой крестили ворота: «С база выгоняют коров, и все ворота перекрестят этой святой вербочкой, а бить их не надо» [ПМГ].

В некоторых хуторах освященную вербу сажали во дворе около колодца либо использовали веточку вербы при рытье колодца: «Вербу, кто хочет, посади на огороде» [ГЕН]; «Мы сажали. Я посадила возле колодезя» [КАН]; «В церковь ходили. Каждый посади в землю» [КЕС]; «Вербочки ломали. Колечком сворачивали и вверху, где иконочки, вешали. А потом, кто хотел колодец рыть, брали её и ложили, если

она отмокнет, значит, там вода будет, колодцы рыли» [ХЛЯ].

Известно поверье, согласно которому освященная верба поможет выжить в «последние времена»: «Люди идут в церковь и берут веточки, там их святили. Эти вербочки святые сажали около колодцев, свивают её колечком, а потом она прорастает и живёт. Поверье было: при конце света нигде воды не будет, и кто посадит вербу, только там напьётся, под этим деревом» [НЮД]; «Это в poste праздник Вербная бывает. Идут молиться в церковь и вербочки нясут. Святить их поп. Как посвятить, придёшь домой, и сажать её в землю, и поливають её. И раньше говорили: “Когда будет последнее время, только под этой вербочкой вода будет”» [СЕС]; «Это говорили, что воды не будет, будут искать когда-то где-то воду, а под священной вербой там всегда будет вода» [ММИ].

ЕГОРЬЕВ ДЕНЬ

С 6 мая — днем Георгия Победоносца (*Егорьев день, Егорий, Ягорий*) — связаны обрядовые действия, направленные на сохранность скота и урожая. Этот день был началом земледельческого и скотоводческого года, в хуторах и селах Нижнего Поволжья и Подонья к нему был приурочен первый выгон скота на пастбище: «Егорьев день был. Скот выгоняли» [БАВ]; «Ягорий — это скотинный праздник. Скотинка теперь будет наедаться. Выгоняли в поле, они там наедались» [КАМ]. (Впрочем, первый выгон в этот день фактически мог не совершаться, так как это зависело от погодных условий.)

В этот день соблюдался строгий запрет на любую работу: «Ягорий Храбрый такой праздник, ничто нельзя делать. Мы были малые, нам родители говорили: “Смотрите, ничто не делайте, а то гром убьёт”» [КМЕ].

С Егорьевым днем связаны осторожные действия, направленные на обеспечение здоровья скотины, ее защиту от дурного глаза, колдунов и ведьм. Так, считалось, что в ночь Егорьев день ведьмы и колдуны «отнимают» молоко у коровы. Чтобы предотвратить это, в канун Егорьева дня хозяйки завязывали ворота в сарае мужскими штанами: «Ягорьев день — 6 мая. Нужно под Ягория взять штанами мужскими ворота завязать» [ДВИ]; «Коровы ворота — штанами завязать, чтоб скотину не загубили» [ВАС]; «Праздник Ягория, а под него ходят ведьмы. Мне бабка моя всегда говорила: “Возьми кальсоны отцовы и пойдти двери завяжи у коровы”. Я пойду, возьму, завяжу. Ведьмы в это время ходят. А утром мать встаёт корову доить и развязывает» [БТИ]. Ведьм специально караулили и били: «Ведьмов было полно. Их лупили под Ягория» [МТП].

Многие информанты отмечали, что выгонять скотину на пастбище нужно веточкой вербы, освященной на Вербное воскресенье (см. об этом выше). Другой вариант выгона скота предполагает использование веника или пучка колосков, который обязательно мочили в святой воде: «Ягория — это великий, большой праздник. Выгоняют скотину — это 6 мая. Надо взять веник и корову прямо до стада вести. Побрызгать святой водой» [КВА]; «Ягорий — это праздник. Корову святой водой сбрызгивали. Молитву пройдёшь, прочитаешь. Бабка ходила, и всегда у неё из колосков был пучок связан. И вот она этими колосками в святую воду и молитву» [ОЛИ].

Для хорошего приплода скотине в еду крошили пасхальное яйцо: «На Георгия яичко покрошить надо, чтоб корова съела. С Пасхи яйца лежат, вот ими» [ЛНФ].

От глаза мазали крестообразно сажой вымя коровы: «Брали из пролётной трубы [печной трубы] сажу безымяным пальцем. “Отче наш” читают. Заходили сзади и от хвоста и вымя крестом протирали, чтоб не слезили. Это когда первый раз выгоняли» [КНН].

Чтобы корова возвращалась с пастбища домой, в воротах размещали пояс, через который корова должна была переступить: «Меня как мамка учила. У меня до сих пор платье, подвязываешь поясок, и около ворот этот поясок повесить. Перед тем как корову выгонять, нужно положить его в калитку. Она вышла, я тут же этот поясок подняла и у калитки привязала, чтоб корова домой ходила» [МКМ].

В некоторых хуторах после Егорьева дня начинали стричь овец: «Егорьев день — это праздник. Овец после него стригли раньше. Егорий прошёл, овец стричь надо» [ММА]; «После Ягория овец стрягут» [КНВ].

В этот день чествовали и одаривали пастуха (как и по окончании выпаса и в некоторые другие дни): «Скот, когда выгонялся каждый из дома, несли, что есть. Кто яички, кто пирог, груши, яблоки. Это одаривали пастуха. Он подгоняет к твоему двору, ты несёшь сало, сметану, ну, что ты можешь. Задаривали его. Чарку, кто самогончик, кто бражку, наливочку отдадут ему. Три раза раздавался хлопок большого кнута. Как развернёт его, а он у него в три метра» [АТН]; «Пасли коров-то. Мы уже знали, когда выгонять. А когда уж праздники, мы яму на Пасху яйца несём. На Масленицу стряпаем, несём, чтоб поел. С кнутом [пас], такой длинный был кнут. На каждый праздник выносишь. Вот когда перво-наперво выгоняли скотину с зимы первый день. В мае, как ясно. Начинаем выгонять, выносим, надо пастуху что-нибудь дать. Или какую стряпню, или что напечёшь. Это уж обязательно. Всё

время пастуху выносишь, когда какие праздники» [ЮМА]. Приведем также подробное воспоминание о пастухе: «Смотря какая весна. В конце апреля — в начале мая³. Вот у нас нанимался пастух, пасти коров, вот ему платили, сколько договаривались. Все собрались, договорились — три рубля, два рубля. Вот сегодня наша очередь, мы выгоняем коров пасти и харчи ему сумку собираем на целый день. Молоко, сало, пирожков там напекут, что было. И на праздники угощали его. А ещё было. Он отпас, я ему харчи на день собрал, завтра твоя очередь. Ты ему завтра харчи собираешь. Он к тебе приходит на ночь ночевать. Вот он у меня переночевал ночь, собрали ему харчей сумку, и он пошёл пасти коров. И кнут был, раньше назывался. Сами делали дудки раньше. Из камыша делали, деревянные делали. Вот он идёт и играет. Вот он утром вышел, заиграл, и за ним пошло всё стадо. И вот он ходил по полям. Там круглый лес, там широкий. Потом собаки были, с собаками пасли» [ЛНФ].

Один из информантов рассказал, что Егорьева дня боялись, так как в этот день волки могли напасть на коровье стадо: «Ягорий Храбрый был такой праздник. Он весной, Ягорий. Он злой был очень, губили коров на этот день, разрывали. Волки разрывали коров на этот день. Вот стерягёт пастух, а их много, большое стадо, а волков тогда было знаешь сколько, он прям схватит и разорвёт корову на Ягория, вот это я помню» [КНФ].

Земледельческий аспект праздника отражался в том, что в Егорьев день начинали сажать рассаду, и в частности огурцы: «На Ягория огурцы надо до солнца посадить» [ЮАК]; «Огурцы на Ягория сажают. Мы до сих пор сажаем в этот день» [БВА]; «На Ягория старались до солнца посадить огурцы. Всегда бывает хороший урожай» [КНН]; «6 мая Ягорий, всегда морозы обещают. Говорили, надо сажать рассаду. А боялись, кабы мороз не побил» [БТА]; «Егорий — это 6 мая. На Егория огурцы сажают» [ДАП].

Кроме этого, на Егорьев день ловили сазанов: «Георгиев день — это 6 мая. Великий день. У нас поверье есть, на Георгия сазаны бьют. На нерест сазаны идут. Егорий — это Георгий Победоносец. Он на иконах есть, он топчет гидру» [МИС].

В Серафимовичском районе было записано следующее поверье: «Ягорьев день — вода сбывает всягда. Если при было много воды, а потом на Ягорьев день пошла вода на сбыв» [КАИ].

Примечания

¹ Шилкин В. А. Праздник «Сороки» в Волгоградской области // ЖС. 2015. № 1. С. 53.

² Баз — дон. ‘огороженное на дворе место для скота’ (Словарь русских народных

говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Соколетова. Вып. 2. М.; Л., 1966. С. 46).

³ Коров не всегда выгоняли на Егория. Первый выгон зависел от погоды и мог совершаться с конца апреля до начала мая.

Список информантов

АТН — Арчакова Т. Н., 1940 г. р., с. Стрельноширокое, Дуб.; зап. В. А. Шилкин, 2014 г.

АТН1 — Алещенко Т. Н., 1936 г. р., с. Сидоры, Мих.; зап. В. А. Шилкин, 2017 г.

БАВ — Белая А. В., 1942 г. р., пос. Кировец, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

БАМ — Болдырева А. М., 1935 г. р., род. на х. Глуховский, Кумыл., живет в Волгограде; зап. В. А. Шилкин, 2015 г.

БВА — Бычкова В. А., 1954 г. р., пос. Первомайский, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

БЗД — Бондарь З. Д., 1930 г. р., х. Заполянский, Дан.; зап. В. А. Шилкин, 2017 г.

БПА — Бирюкова П. А., 1910 г. р., х. Сизов, Черн.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.

БТА — Брейкина Т. А., 1938 г. р., х. Суходол, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

БТИ — Бочарова Т. И., 1950 г. р., х. Верхнекривской, Шол.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ВАС — Выприжкина А. С., 1950 г. р., х. Верхнекривской, Шол.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ВВП — Васильева В. П., 1931 г. р., пос. Первомайский, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ГЕН — Гущина Е. Н., 1920 г. р., х. Краснянский, Кумыл.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.

ДАП — Доронина А. П., 1961 г. р., х. Калининский, Шол.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ДВИ — Дергачева В. И., 1966 г. р., х. Верхнекривской, Шол.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ЖЛИ — Жукова Л. И., 1938 г. р., ст. Сергиевская, Дан.; зап. В. А. Шилкин, 2017 г.

ЗЛИ — Зайцева Л. И., 1942 г. р., с. Стрельноширокое, Дуб.; зап. В. А. Шилкин, 2015 г.

КАИ — Ковалёва А. И., 1932 г. р., х. Затонский, Сераф.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.

КАМ — Курина А. М., 1911 г. р., х. Курин, Мих.; зап. С. Ю. Пальгов, 1995 г.

КАН — Кузина А. Н., 1911 г. р., х. Орлы, Мих.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.

КВА — Курьшова В. А., 1930 г. р., с. Горноводяное, Дуб.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

КЕС — Картушина Е. С., 1916 г. р., х. Седов, Кумыл.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.

КЛП — Кузина Л. П., 1942 г. р., с. Царёв, Лен.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

КМЕ — Костина М. Е., 1925 г. р., ст. Староаннинская, Новоан.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.

КНВ — Киселёва Н. В., 1930 г. р., х. Большой Дубовский, Новоан.; зап. В. С. Кубракова, 1996 г.

КНН — Кочетова Н. Н., 1937 г. р., пос. Первомайский, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

КНФ — Комкова Н. Ф., 1927 г. р., род. на х. Цепяев, Дан., живет в г. Михайловка; зап. В. А. Шилкин, 2018 г.

КТИ — Кушнарева Т. И., 1949 г. р., с. Давыдовка, Дуб.; зап. С. Ю. Пальгов, 2015 г.
 ЛЗП — Лапина З. П., 1937 г. р., род. на х. Скудры, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2008 г.
 ЛНФ — Лапин Н. Ф., 1938 г. р., род. на х. Балтиновский, Урюп., живет в Волгограде; зап. В. А. Шилкин, 2015 г.
 МИС — Мошняков И. С., 1929 г. р., х. Морской, Черн.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 МКМ — Малакеева К. М., 1950 г. р., х. Озерки, Илов.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
 ММА — Моисеева М. А., 1918 г. р., х. Захаров, Черн.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 ММИ — Манойлина М. И., 1922 г. р., х. Манойлин, Клет.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 МТП — Майданнекова Т. П., 1915 г. р., х. Калининский, Шол.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
 ННК — Новикова Н. К., 1914 г. р., х. Падок, Фрол.; зап. С. Ю. Пальгов, 1995 г.
 НЮД — Нетребская Ю. Д., 1943 г. р., х. Большетерновой, Черн.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 ОЛИ — Отымах Л. И., 1943 г. р., х. Закутский, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ПМГ — Панова М. Г., 1938 г. р., х. Озёрки, Илов.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
 РОГ — Ровенская О. Г., 1955 г. р., род. на х. Кулички, Нех., живет в Волгограде; зап. В. А. Шилкин, 2008 г.
 СВП — Сафонова В. П., 1932 г. р., род. на х. Скудры, Сред., живет в Волгограде; зап. В. А. Шилкин, 2010 г.
 СЕН — Слышкина Е. Н., 1924 г. р., х. Глушица, Мих.; зап. С. Ю. Пальгов, 1996 г.
 СЕС — Семикина Е. С., 1918 г. р., х. Ближне-Осиновский, Суров.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 СМФ — Слышкина М. Ф., 1921 г. р., х. Сенной, Мих.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 СНВ — Сизова Н. В., 1936 г. р., род. на х. Цапаев, Дан., живет в г. Михайловка; зап. В. А. Шилкин, 2014 г.
 ТНИ — Ташкова Н. И., 1945 г. р., х. Сенной, Мих.; зап. С. Ю. Пальгов, 1997 г.
 ХВВ — Хантурина В. В., 1934 г. р., с. Лозное, Дуб.; зап. В. А. Шилкин, 2015 г.
 ХЛЯ — Ханова Л. Я., 1945 г. р., х. Озёрки, Илов.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.

ЧЕП — Чернышева Е. П., 1948 г. р., с. Горноводяное, Дуб.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
 ЧЗИ — Чувашева З. И., 1928 г. р., х. Озёрки, Илов.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
 ШЭК — Шевченко Э. К., 1937 г. р., с. Сидоры, Мих.; зап. В. А. Шилкин, 2017 г.
 ЮАК — Юдина А. К., 1927 г. р., пос. Первомайский, Сред.; зап. В. А. Шилкин, 2016 г.
 ЮМА — Юшкова М. А., 1930 г. р., с. Стрельноширокое, Дуб.; зап. В. А. Шилкин, 2014 г.

Сокращения названий районов

Волгоградская обл.: Дан. — Даниловский, Дуб. — Дубовский, Илов. — Иловинский, Калач. — Калачевский, Клет. — Клетский, Кумыл. — Кумылженский, Лен. — Ленинский, Мих. — Михайловский, Нех. — Нехаевский, Новоан. — Новоаннинский, Сераф. — Серафимовичский, Сред. — Среднеахтубинский, Суров. — Суrowsкий, Урюп. — Урюпинский, Фрол. — Фроловский, Черн. — Чернышковский.
 Ростовская обл.: Шол. — Шолоховский.

19 мая 2019 г. отпраздновала юбилей Клара Евгеньевна Корепова — доктор филологических наук, известный российский фольклорист, автор многочисленных работ о волшебной и лубочной сказке, о народном календаре, о семейной обрядности. К. Е. Корепова — давний друг «Живой старины», за годы сотрудничества с журналом подарившая нам целый ряд статей и рецензий, отразивших историю, современные проблемы изучения и перспективы

исследования русского фольклора. Благодаря энергии и энтузиазму Клары Евгеньевны в «Живой старине» появилась рубрика «Региональный фольклор» — в № 2 за 1998 г. был опубликован блок статей, посвященный традиционной культуре и фольклору Нижегородского Поволжья.

Редакция и редколлегия «Живой старины» поздравляют Klaryu Евгеньевну, желают ей здоровья и творческих успехов, новых открытий и публикаций.

Клара Евгеньевна Корепова,

доктор филол. наук, Нижегородский гос. ун-т

Олег Сергеевич Козырев,

независимый исследователь, г. Шахунья Нижегородской обл.

ХМЕЛЕВИЦКИЕ ОЛЁНЫ И ВЕТЛУЖСКАЯ ПРИЧЕТНАЯ ТРАДИЦИЯ

В Шахунском районе — в нижегородском Заветлужье — есть село Хмелевицы и рядом с ним деревня Дыхалиха, где самым почитаемым летним праздником, затмившим престольный и включившим ряд троичских ритуалов, является день святых царя Константина и матери его Елены (3 июня) — по-местному *Олёны-лённицы*, или просто *Олёны*. Возникновение его здесь связано с почитанием иконы Константина и Елены, когда-то находившейся в местной кладбищенской часовне.

В Хмелевицах и Дыхалихе *Олёны* отмечались в разные дни (3 и 4 июня), что породило предание: считается, что жители Дыхалихи когда-то купили у хмелевицких праздник, отдав им одно пахотное поле, но по условиям договора должны были отмечать его днем позже. Есть еще поверье, будто на *Олёны* обя-

зательно бывает небольшой дождь, его связывают с поминальными слезами.

Название праздника содержит трудовое определение *лённицы*, которое отразилось в приметах и поговорках [3. С. 213, 214]; здесь праздник отмечают как календарный поминальный день — «родительский».

Художник и искусствовед О. С. Козырев, один из авторов статьи, родившийся в 1938 г. в Хмелевицах и проведший здесь большую часть жизни, в этнографических заметках, вспоминая начало 1950-х гг., рассказывает:

И был у нас праздник в Хмелевицах — *Олёны*. Он и сейчас есть, конечно. Но это уже не то, хотя популярность его настолько велика, что и по сие время съезжаются к 3 июня со всех концов страны великой. На один день! В такие дали! И зачем? Да чтобы на кладбище родителей помянуть. Один

раз в году у нас поминали на кладбище. Но зато так поминали, что, наверное, покойники в гробу переворачивались <...>

Нам, мальчишкам, с хмелевицкой горы было видно, как [утром в этот день] со всей округи по дорогам полевым — от Каменника и Кротова, от Сальмы и Обанихи, от Музи и Скородумова — вереницами и поодиночке в лучших нарядах, в самых цветастых платочках и с узелками припасов поминальных спешили [бабы с семьями] наперегонки (кто пораньше, тот и учтивее) на этот спектакль слёз, бесконечными ручейками вливаясь в грохочущий водоворот кладбищенского воя, набегу уже готовые к реву. А те, кто замешкался, еще на дамбе, за Какшей [местной речкой], всхлипывая от обиды и горечи, ускоряли шаг, на ходу упрекая себя и домашних: «Говорила ведь — опоздаем, говорила ведь — опоздаем. Ой, батюшки! Ой, батюшки! Да что хоть я! Опоздала ведь. Воют уж» [2. С. 90].

Здесь существовал даже особый причет, исполнявшийся по дороге на кладбище — «по пути в ограду»:

Ой вставала я ранёшенько,
 Ой да умывалась я белёшенько,
 Ой да не водой я умывалась,
 Ой да умывалась я своим да горячим
 слезам,

Ой да не платком я утиралася,
 Ой да утиралася, горемычная...
 Ой да собиралась я, свивалася
 Ой да я в оградушку-то во зелёную,
 Ой да я в оградушку да в монастырскую.
 Ой да все идут да люди добрые,
 Ой ещё я да, горемычная,
 Ой да я за каждую-то щепочку,
 Ой да я иду да запинаяся,
 Ой да за каждую травеньку
 Ой да я иду да заплетаяся,
 Ой иду да ко своим да ко родителям
 [ДНД, № 2]¹.

И через Хмелевицы, через кладбищенское поле, по пыльной дорожке, все более распаяясь, всхлипывая и постанывая, вся в слезах добегала она наконец до могилы, и тут уже не сдержат: «Ой! Ой да посмотри-ко тебе, да рódной тятенька-а! Ой! Ой! Ой да посреди-то ног да сирота лежи-ит! Ой да ты послушай моих ба-се-нок, ой да про житье мое сиротскоё. Ой да при родимом-то при тятеньке не вставала я ранёшенько. Ой да не ломала белы рученьки на тяжелой на роботушке! Ой! Ой, батюшки!»

Плакали до истерик и до обмороков. <...> Сила воздействия таких плачей поразительная. Самые крепкие мужики стояли у могилы, глотая слезы. Даже одну плакальщицу невозможно выслушать, не всхлипнув. А тут — все кладбище: пластом лежат на могилах и воют.

С кладбища все уходили умиротворенные, удовлетворенные, приветливые и доброжелательные. Местные с приглашенными гостями садились за домашние столы, пришедшие из дальних деревень занимали места для трапезы по хмелевицким угорам.

На кладбище не пили, а угощались с родителями. Пивом. Хмельным. Густым. Темным. Пили дома, после кладбища. Там была и водка. Но пиво деревенское в этот день было в каждом доме обязательно. Водку пили, да, а поминали — пивом. Да чтобы пенилось, а то осердятся покойные. Тетя Анна, например, мама Юры Копылова, друга нашего, когда мы с братом зашли к нему (вернее, забежали, чтобы на гулянье идти), сначала нас на кухню завела и с горделивой радостью показала на корчагу: «Смотрите-ка, ребята, пиво-то — шапка выше корчаги! Вот так угодила! Вот так угодила!» И не отпустила нас, и хлопотала у стола, пока и мы не отведали напитка <...> Ни у кого из нас даже сомнения не возникало, что предки наши сейчас с нами. Тут они, рядом — для того и вопили всё утро, чтобы поднять да домой привести. А вот у кого не вспенилось, значит, не разбудила, и нет его сейчас с ней, батюшки её родного.

Так заканчивалась первая часть праздника [2. С. 91].

Вторая часть — обычное для любого праздника хождение компаниями по деревне, шеренгой, взявшись под руки «в крендель» с *походными*² частушками и песнями. Парни часто устраивали бои

деревня на деревню, что отразилось в частушке:

На Олёны мы ходили
 И хотели погулять.
 Ничего не натворили,
 А пришлось домой бежать [ДВС].

О. С. Козырев не записал всех причитаний, сопровождавших праздник. Но в 1975 г. в Шахунском районе работала фольклорная экспедиция Нижегородского университета. Участники ее записали 15 стихов похоронных причитаний в 6 селениях вокруг Хмелевиц от 7 исполнительниц в возрасте от 65 до 90 лет. Эти материалы позволяют представить репертуар причитаний в день *Олён*.

Основные мотивы в поминальных причитаниях на кладбище, вокруг которых сосредоточено всё содержание плача, — это бужение «родителей», приглашение их в гости и сообщение о себе, своей жизни. Все остальные группируются вокруг них, подготавливая, дополняя или завершая их. Полный набор включал следующие мотивы. Мотив **ожидания свидания** с умершим: «Я ждала да дожидалася / Я сегодняш-

него белого дни...» [ХАЕ] — в цикле редкий. Мотив **безрезультатного поиска умершего среди живых** может быть в краткой форме и содержать лишь рассказ о поисках среди «добрых людей» в «монастырском саду» (метафорическая замена кладбища в ветлужской традиции) и приходе на могилу (замена ее — *урочное/прекрасное* место): «Я пошла да горемычная, / Я пошла да в монастырский сад, / Я искать свою любимую дочь. / Я глядела по добрым людям <...> / Не могла нигде увидеть, / Я нашла да только, гóрюха, / Я твою-то могилушку, / Я твое прекрасно местечко...» [ХАЕ]. В развернутой форме мотив включает тройные поиски: в зеленых лугах на веселье, в поле на работе и, наконец, в монастырском саду:

...Обойду я, млада гóрюха,
 Ишо я да зеленые луга —
 Не стоит-от мой любимой сын
 Ишо он да с красным девицам. <...>
 Ишо его-то сотоварищи
 На весенней всё на пашенке <...>
 Я спросила, млада-гóрюха,
 Ишо я его товарища,
 Не пришел ли мой любезный сын
 На весеннюю на пашенку.



Олёны. Рисунок О. С. Козырева. 1982 г. Бумага, сангина, уголь. 117×110 см

Ешо я, да млада-горькая,
 Не нашла я сына милого.
 <...>
 Ишо куда да мне да броситься,
 <...>
 Ишо куда да мне да кинуться?
 Ишо я да в монастырский сад
 Я пойду... [ЮМИ, № 28].

Основной мотив — **бужение**. Он выражается констатацией акта бужения: «Я бужу да сына милого» [ЮМИ, № 28], «Да побужу я зятя милого» [ШВИ] и формулами-призывами, формулами-просьбами, обращенными к умершему: «Ты открой-кося, любимый сын, ты свои да очи ясные» [ХАЕ]; «что вставай да на свои да резвы ноженьки» [ХАЕ; КТА]; «ты встречай да разгорюшечку...» [ПГВ]. Будят голосом, причетом, словом, обязательно громким, резким: «Я своим да громким голосом [ЮМИ, № 28]; «ты послушай... моего причету громкого <...> моего ты слова резкого» [ШВИ]. Еще будят слезами — причетом *слёзным*. В одном из вариантов разбудить может только упавшая на умершего слеза (ср. аналогичный сказочный мотив): «Упади, горяча слеза, / Обожги-ко ретиво сердечко, / Пробудись, моя любая дочь...» [ХАЕ].

Как во всей русской традиции, мотив бужения может быть связан с **«заклятием стихий»** — обращением за помощью к силам природы: ветру-вихорю, часто еще к камушку, который может упасть с неба и расшибить гробовую доску [КАИ; ХАЕ; КТА; ПГВ]. С просьбой наслать тучу грозную, ветры буйные и т.п. плакальщица обращается к Богородице [КАИ].

За бужением следует приглашение в «любые гости». В цикле причитаний мотив **гощения** в родном доме подвижен и используется в текстах, связанных с разными моментами ритуала, в поминальных причетах он реализуется формулой-призывом: «Ты пойдём-ко, мое дитятко, / Ты ко мне да во любы гости...» [ХАЕ; ДНД, № 9; ПГВ]. Основная формула разрастается за счет приглашения к столу, к трапезе или обещания посадить за стол и угостить: «Я тебя под белы рученьки / Подхвачу я, молодёшенька, / Посажу да за дуб-дубовый стол, / Посажу да под окошечко / Я тебя да хлеб-соль кушати» [ЮМИ, № 28] или: «Посажу да тебя, дитятко, / Я тебя да за дубовый стол, / Ой да за питу медвяную, / Да за еству сахарную...» [ПГВ]. Приглашение «родителей» в гости в ветлужских причитаниях соответствует приглашению душеньки и ее угощению в похоронном обряде ряда локальных традиций юга Нижегородского Поволжья (Вознесенский, Дивеевский районы; селения с обрусевшей мордвой-терюханами в Дальнеконстантиновском районе). В похоронном обряде Заветлужья тема гощения нашла отражение в одной из

деталей обряда: после заколачивания гроба на него клали липовую палочку, чтобы душе, когда она будет приходить в родной дом, «было бы чём стучаться» [СЕА].

Мотивы гощения и угощения повторяются в последнем звене поминального цикла — причитании уже дома за поминальным столом, где хозяйка посылает детей поискать «родителя», посмотреть, не стоит ли он нищим с протянутой рукой, и пригласить за стол [2].

Обычным в поминальных причетах является **рассказ «родителю» о своей жизни**. Предмет жалоб зависит от адресата обращения. При оплакивании женатого мужчины это прежде всего дети, которых он оставил «сиротами»: «Приласкать-то их некому, / Приголубить-то некому» [ШВИ], «они намаются» [ДНД, № 7]. Как хозяин он оставил без присмотра и «благодатный дом», «всё тут да попеченьице» [ДНД, № 7]. В судьбе жены-вдовы отмечается ее одиночество («Как мне жить-то одишеньке» [ПГВ], ей «не с кем думушку подумати, / Не с кем горенко погóревать» [ШВИ]) и тяжесть вдовства (заботы о детях, сложности межличностных отношений в большой семье и др.). При оплакивании преждевременно умершего упоминается оставленная «родна маменька», которая «стара-старёхонька», «плоха-плохохонька» [ДНД, № 8]. В жалобах дочери, оставшейся без отца или матери, используется традиционная для свадебных причитаний ситуация жизни «на чужой стороне», «в чужих людях»: «Вышла я во чужи люди <...> / Как пойду я в чисто полюшко, / В чисто полюшко да на работушку / Со чужой-то со семенюшкой...» [КТА] и т.д.

Причитание содержит формулу, характеризующую ритуальную позу причитающего: «Припаду я, млада-горькая, / Ко его-то ко могилушке» [ЮМИ, № 28];

«Припаду я ко сырой земле» [ХАЕ]. Причитающая действительно падала наземь и выла, обхватив могилу руками.

Особых причитаний, связанных только с *Олёнами*, не было. Использовались обычные поминальные плачи стипичными для них мотивами, известными по другим традициям [5. С. 11–13; 7; 8. С. 38–39].

Репертуар, зафиксированный в 1975 г., в одном расходитсся с наблюдениями О. С. Козырева: по его сведениям, в *Олёны* на кладбище «женщины вообще почему-то больше плакали по отцам». Плачи по отцам преобладают и в записях начала XX в. [6] (12 текстов из 17). В материалах 1975 г. большинство составляют плачи материнские, что, вероятно, отражает состояние традиции — некоторое ее угасание: выли уже преимущественно пожилые женщины, чаще о детях, и как следствие особо разработанным оказался мотив преждевременной смерти.

В 1970-е гг. сохранялся обычай приглашать «знающую» женщину «обвыть» покойника и повить на могиле. Как отмечалось еще в начале XX в. [6. С. 55], обычай был редким в Костромском крае, но бытовал на Ветлуге. Такой «знающей» была и Наталья Даниловна Дементьева [ДНД], 1885 г.р., из д. Ломовая. Она принадлежала к той категории воплениц, о которых Г. С. Виноградов говорил, что правильнее называть их не профессиональными плакальщицами, поскольку исполнение обязанностей плачеи не служит для них источником пропитания, а мастерами в искусстве причитать и знатоками традиции [5. С. 8]. В репертуаре Н. Д. Дементьевой было несколько небольших текстов (около 10 стихов), содержащих самые распространенные мотивы — своего рода «заготовки» поминального плача. Несколько из исполненных нам текстов были у нее «заказными»



Выходной день в колхозе «Земледелец». Хождение по с. Хмелевицы с «походными» частушками. Фото И. С. Сенатова. 1938 г.

[ДНД, № 7, 8]. Хорошо владея причетной традицией, она могла из жанровых «общих мест» создать причет в нетипичной ситуации. Так, один из ее причетов — по брату, погибшему в Великую Отечественную войну, по ее рассказам, возник у нее однажды после войны, когда она пришла в «родительский день» на кладбище со снохой. Та печалилась, что ей негде помянуть мужа — нет могилы, и Н. Д. Дементьева провела ей причет. С тех пор она поминала этим причетом на кладбище погибших на войне. В этом причете она использовала известные мотивы и образы: безрезультатный поиск умершего мужа в монастырском саду, полет пташкой на чужую сторону, горе — туча черная, смерть — косьба и т.д. [ДНД, № 1].

На *Олёны* исполнялись лишь поминальные причитания, но имеющиеся записи позволяют восстановить весь цикл ветлужских похоронных причитаний. Причитания в 1975 г. записывались «по памяти», но большинство — как воспоминание о конкретном случае: так выла «по Петре Михайлычу» и «по жене Петра Михальча» [ДНД, № 7, 8], по зятю-трактористу, который недавно трагически погиб [ДНД, № 6], и т.п. Поэтому исполнительницы воспроизводили плачи, связанные со всеми звеньями обряда: в доме, «пока в гроб не положили» [ЮМИ, № 28]; в доме «при гробе» с описанием «новой горенки» «без дверей да без окошечек», но более кратким, чем в северных плачах, и с обращением к «плотничкам» [ЮМИ, № 29]; при выносе из дома [ЮМИ, № 30]; по дороге на кладбище [ДНД, № 6]; на кладбище при похоронах [ДНД, № 7].

Сравнение с текстами, записанными в разных районах Поветлужья (ФА; см. также: [1. С. 151–164; 6. № 2–22]), показывает, что это единая традиция, сходная и, возможно, общая с костромской.

Ветлужская традиция, как и другие региональные, отличалась главным образом не составом мотивов, все ветлужские мотивы имеются в инвентаре мотивов, представленном Г. С. Виноградовым [5. С. 12–13], хотя круг их уже, чем в карельской традиции: отсутствуют, например, благодарение священника, обращение к могильщикам с просьбой не зарывать могилу плотно, описание портрета умершего и др. Различия проявляются в разработке мотивов и в общем характере причети: соотношении эпического и лирического, преобладании тех или иных художественных средств, наборе устойчивых выражений и т.п. Эти отличия обнаруживаются, например, при сравнении ветлужских текстов с текстами усть-цилемской традиции, систематизированными Ю. Н. Ильиной и Т. С. Каневой [7].

Ветлужская традиция должна быть отнесена к типу севернорусских причитаний, которые, по характеристике

К. В. Чистова, «отличаются от южнорусских и сибирских большей эпичностью и некоторыми чертами заставляют вспомнить былинку, историческую песню, балладу; южнорусские и сибирские причитания, наоборот, близки к лирической песне» [4. С. 41].

В ветлужских причитаниях эпическое начало может быть развито даже в большей мере, чем в северных, а связь с лирической песней ограничивается лишь заимствованием отдельных «цитат», например: «Ой, как зарастает путь-дорожка, ой, да что к тебе, мое дитячко, ой, да частым ельничком да березничком» [КАИ; вариант: ДНД, № 9].

В ветлужских текстах реже, чем в севернорусских, например в заонежских, используются такие формы речевой организации, придающие ей эмоциональный характер, как вопрошание, восклицание, заклинание, хотя в местных свадебных причитаниях они широко распространены. Если в севернорусских причитаниях, как отмечает К. В. Чистов, причитывающая редко говорит о чем-то, еще реже что-то описывает, она вопрошает, восклицает в отчаянии и т.п. [4. С. 42; 8. С. 470], то в ветлужских эпические описания и повествования довольно часты. Таковы рассказ о поисках умершего, об опустевшем «благодатном доме», к которому «заросла да путь-дороженька», «не пройти в тот благодатный дом», «затворились дверечки», «никто да не сбрыкает, никто да не застучает» [ДНД, № 9], рассказ о жизни дочери в «чужих людях». Даже обычное первое причитание-вопросание («Куда собрался?») в некоторых вариантах представлено размышлением о причинах смерти: «Еще ты да, видно, пригорюнился, пригорюнился, на меня приосердился, ты ушел да во сыру землю...» [КАИ]. В северной традиции при выносе покойника из дома обычна причеть с вопросами «Куда ты отправляешься?» и «На кого нас оставляешь?», в ветлужской может быть описание действий: «По красивой-то по улице / Что несут тебя, любимый сын, / В остальные-то, в последние / Что твои-то ведь товарищи» [ЮМИ, № 30]; «Лег ты (...) в нову горенку (...) без окошечек (...) Дорогие вы плотнички, сделали бы да окошечко...» [ЮМИ, № 29]; «Кабы знала (...) закрыла бы все окошечки, (...) не пробралась бы смертонька лютая...» [ПГВ]; «Собиралась я в оградущку (...) я иду да запинаясь» [ДНД, № 2]. Индивидуально-личное начало в них по сравнению с северными приглушено, на первый план выходит словесный код обрядового действия. Они, если так можно сказать, более ритуальны по сравнению с причитаниями-поэмами заонежских воплений, более условны и значительно меньше северных по размеру.

Что касается соотношения ветлужских похоронных причитаний с другими жанровыми комплексами, они имеют сходство не с былинкой и балладой, а прежде всего с обрядовой и необрядовой поэзией, в которой разрабатывается тема свадьбы — также «переходного» обряда, и, может быть, это говорит об их архаичности в сравнении с заонежскими, хотя в них много и поздних напластований, например, отсутствуют метафорические замены терминов родства. Близость причитаний к свадебным отмечал на материале костромских причитаний В. Смирнов [6. С. 54].

В хмелевицких похоронных и свадебных причитаниях много совпадений, межжанровыми оказываются мотивы, поэтические приемы, отдельные устойчивые выражения и др. Близкими формулами изображаются жизнь «во чужих людях», сцена утреннего умывания слезами, а не ключевой водой, приглашение гостя за стол и др. В похоронных и свадебных причитаниях используется прием выделения персонажа из его социальной группы (ср. «отделение» в обрядах перехода): подобно тому как невеста-сговоренка выделяется из группы еще не просватанных подруг (они веселятся, а она открасовалась, они сидят за столом, как цветущий сад, а она — как маковка повялая, и т.п.), выделяется умерший из своей группы товарищей: они «ещё гуляют веселёшеньки», а ему лежать во сырой земле, «все пошли да на работушку, на работу разовую», а ему не ходить уже [КАИ]; из свадебных песен или хороводных с темой выбора жениха взято противопоставление молодого и старого — умершего и того, кому уйти «времечко»: «во твоём-то во местечке что лежать-то еще старому, постылому» [ЮМИ, № 28].

Отличия от северного типа, возможно, объясняются тем, что Поветлужье — периферия севернорусской этнографической зоны и здесь, как можно судить по свадебной обрядности, типичные признаки северной традиции несколько размыты; в то же время можно предположить, что здесь, как в маргинальной полосе, могут появляться признаки среднерусской причети. К сожалению, среднерусская нижегородская причеть пока остается малоизученной.

Примечания

¹ Все записи сделаны в Шахунском районе. Здесь и в списке информантов приводятся номера цитируемых записей по архивному хранению; если в статье цитируется более одной записи, ее номер воспроизводится в квадратных скобках после шифра информанта.

² *Походные* частушки — исполняемые во время хождения (*прохода*) группой по деревне, что отражается в запеве (первой частушке), обычно открывающей цикл: «По деревне мы пройдем / И назад воротимся...». «Походные» имеют протяжную

мелодию, каждые две строчки после запевалы пропеваются хором.

Список информантов

ДВС — Долгих В. С., пос. Сява. Рукопись, запись своего репертуара, 2010-е гг. ШЭМ-НВФ-2104.

ДНД — Дементьева Н. Д., 90 лет, д. Ломовая, 1975 г. ФА 36-6-1, 2, 7-9.

КАИ — Карамаева А. И., 70 лет, д. Большая Музя, 1975 г. ФА 36-17-37.

КТА — Каргопольцева Т. А., 65 лет, д. Солдатиха, 1975 г. ФА 36-1-21.

ПГВ — Перминова Г. В., 45 лет, д. Большая Музя, 1975 г. ФА 36-17-26а.

СЕА — Сергеева Е. А., 64 года, д. Большое Широкое, 1975 г. ФА 36-14-4.

ХАЕ — Хамова А. Е., 70 лет, д. Ермино, 1975 г. ФА 36-16-73.

ШВИ — Швецова В. И., 86 лет, д. Лубяны, 1975 г. ФА 36-17-33.

ЮМИ — Юрышева М. И., 69 лет, д. Красногор, 1975 г. ФА 36-18-28, 29.

Литература

1. Ветлужская сторона. Вып. 4: Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области / Под ред. А. В. Кулагиной; Сост. А. В. Кулагина, В. А. Ковпик. М.; Варнавино, 2005.

2. *Козырев О. С.* Олёны // Козырев О. С. Веселые угоры: Этнографические заметки. Рукопись. 1982 г. ШЭМ-ОФ-197.

3. Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примеч. в тексте А. Ф. Некрыловой. М., 1989.

4. Причитания / Вступ. ст. и примеч. К. В. Чистова; Подгот. текста Б. Э. Чистовой, К. В. Чистова. Л., 1960.

5. Русские плачи Карелии / Подгот. текстов и примеч. М. М. Михайлова; Статьи Г. С. Виноградова, М. М. Михайлова. Петрозаводск, 1940.

6. *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского науч. общества по изучению

местного края. Вып. 15 (2-й этногр. сб.). Кострома, 1920. С. 23-126.

7. Усть-цилемские похоронно-поминальные причитания: указатель основных тем и мотивов / Сост. Ю. Н. Ильина // Усть-цилемская фольклорная традиция: Справ.-библиогр. мультимедийное изд. / Авт.-сост. Т. С. Канева. Сыктывкар, 2013.

8. *Чистов К. В.* «Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 1: Похоронные причитания / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. С. 400-498.

Сокращения

ФА — Архив Центра фольклора Нижегородского университета.

ШЭМ — Шахунский фольклорно-этнографический музей (г. Шахунья Нижегородской обл.).

Валентина Васильевна Запорожец,
Российский ун-т дружбы народов (Москва)

«СКОРО-СКОРО ТРОИЦА, ЛЕС ЛИСТВОЙ ПОКРОЕТСЯ!»

В публикации представлены рассказы об обрядах, связанных с праздником Троицы, записанные в 1990-е гг. в Москве (от москвичей и уроженцев различных регионов России) и в г. Орехово-Зуево Московской области.

ОБРЯДЫ С БЕРЕЗОЙ И ЗЕЛЕНЬЮ

1. Дом украшали, вход ветками берёзы, считалось, чтобы нечистая сила не вошла в дом, чтобы в доме было благополучие всякое [СМА].

2. Ну, дом украшали берёзками. У меня отец прям пойдёт в сад, у нас большой был, деревьев там! Такие берёзы! Он прям нарежет, нарубит и всё крыльцо обставит берёзками, и мы на лавочках сидим. Вокруг двора всё разметём, песок красный... (я вон ходила на гору на какую за песком за таким) и цветов всяких, и всё. Троицу очень хорошо мы встречали. Ветки большие с берёзы срубали, большие ветки, прям как деревья, и поставит на крыльцо вот так, а мы сидим. <...> Ну, мы не гадали, а так просто цветами разными берёзку полевыми увивали [ВК].

3. [ШАА:] Берёзку эт к дому ставили. Сломали или срубали, или сучья ломали, конечно, рушили лес. [ИАА:] Ходили в лес с топором и окол окна поставят, вот стекло, а вот окно, а между ними ставили. [ШАА:] Нет, берёзы не рубили, а только ветки. Там в деревне дом — это не здесь, поставить до

крыши... Веточку сломали — она вот уже крыша. Окол окон поставишь, среди окон и всё. <...> [МС:] Домá наряжали берёзками, а в избах наряжали травой. Вот пойдёшь, её накусишь травы зелёной, и посыпали дома по полу. А берёзками украшали окна — между наличниками. [БЕА:] Помню немного, веточки берёзы украшали красными лентами и по деревне гуляли.

4. А Троицу мы праздновали, мы все дома украшали берёзками, веточками <...> каждому окошечку по веточке, двери обязательно, ну и домой, если нет цветов, то можно веточки берёзы поставить. А ещё хозяин дома, например, рубил берёзку, и прям к дому сажали, в палисадник или где-то, не украшенную, одну, прям окол дома [КЛН].

5. У нас Троицу празднуют — яйца красят. Мы красили берёзкой, листьями. Берёзки веточки рубили и втыкали в подоконники. Мыли полы. Лавки жёлтые, полы жёлтые, а в лес ходили, траву рвали ченбёр, он очень... духовитая такая травка, маленькая, а духовитая, и мы устилали ею пол [НМ].

6. На Троицу дом ветками берёзы украшали, да, и на улице кругом окон просто зелёными ветками. Тогда цветов ещё не было таких, и травку бросали на пол, и в доме зелень кругом ставили [КАП].

7. У нас в дом берёзку не приносили. У нас кругом лес, дак отец наш нарубал небольшие берёзки, подростки, и втыкал

перед окнами, просто подряд несколько штук. Не наряжали их, а просто, палисадника не было, а так окол дома. И каждый так окол своего дома. А потом они засохнут, и их выбрасывали [КАН].

8. На Троицу в лес ходили, веночки плели из цветов, на голову одевали и веселились. Троица — очень весёлый праздник такой. На Троицу берёзки ломали и в церкви их святили, освящали водичкой, а потом приносили домой и по углам их. Допустим, четыре угла, и в четыре угла расставляли веночки берёзки [ПЛИ].

9. [РЗН:] Берёзку наряжают на Троицу и ходят по деревне с наряженной берёзкой. [ДНИ:] Да, берёзку срубает и её лентами разукрасит, всякими-всякими лентами, и бантиками, и крантиками, и всё на свете, и ходят.

10. На Троицу аллею делали из берёз окол дома, это каждый-каждый. Ну вот берёзки наломаем и так, так, так берёзочки поставим, чтобы красиво было, и гуляли потом по этой аллееке. И в доме везде понатыкаем: и в божницу, и за подоконник. Красиво, как-то приятно. Потом они посохнут, собираешь, и сжигали, топили печку [ПС].

11. [ТИ:] Троица, и за неделю ходили и завивали берёзку, то есть выбирали, чтоб она была красивой, кудрявой. Потом уже в день Троицы с утра мы шли и приносили эту берёзку, ленточки у её есть, в общем, кто что имеет, наряжаем его, и ходили с ней по селу, а за нами шла группа женщин, которые знали вот эти песни (мы такие песни ещё не знали), шла группа женщин, и пели вот про берёзку песни. Ох и весело! Народ весь выходит из своих домов, тоже присоединяется и танцует, и поют. Очень весело было в Троицу. Завивали так, вот мы группой ходили: и ребята, и девочки, спрашиваем подходим: «Ну как? Нравится

эта берёзка?» Все говорят: «Нет, вот, кажется, та лучше!» Ну, идём туда, смотрим. Если все согласны, если она действительно красивая, то, значит, мы на неё какую-нибудь верёвочку или тряпочку повесим, и потом мы приходим за ней, и срубали её и несли в село. Да. И ходили с ней. Такой обряд был красивый. А потом, уже когда кончался этот праздник к вечеру, снимали хорошие ленточки и эту берёзку несли и в речку пускали. <...> Прям не ломали ничего, а прям в ленточках, которые остались, так целую в речку и опускали.

[СЗА:] У нас берёзки веточки ломали, ну и вот где икона, под иконой всегда клали. Это, говорят, чтобы мужик как хозяин был — обязательно должна. А если нету — то сына уже величать. Это уже хозяин этого дома будет. И сейчас вот Троица была, берёзки рвали, и я своему сыну поставила и себе поставила берёзку.

[СНВ:] У нас венки завивали, и на голову, и идём. А потом домой придём, их навесим. А вот в лесу есть такие, «венки» мы их называли, такой широкий лист и стебелёк, и вот друг в друга продевали-продевали, и получался веночек. Ну а кто веночек из цветов плёл. <...> Ставили веточки. Вот изба, и там такие крючочки были, и мы прям на крючки веточки-веточки...

[СЗА:] Если иконы есть, то к иконам вешали, и как в прихожую идёшь, тоже веточки втыкали. У нас так заведено было: вот, например, рвут — то эта берёзка уже хозяину должна быть. А берёзка — это значит хозяин, этого дома хозяину.

12. [СЕР:] Веночек сплетёшь из берёзы и вплетаешь лоскуточки какие-нибудь разные, ленточки и вешаешь на берёзу. А под берёзу ложили у нас яички в Троицу. Да, говорили: «Это зайцам». <...> Под берёзкой, на которую веночек вешали, яички ложили. Вот если нас несколько пойдёт деушек, то вешали мы на разные берёзки: я — на одну, другая — на другую, третья — на третью... А венки сами себе плели и на голову одевали. <...> [Зайцам почему?] Ну а потому что, что они протухнут, а ты очистишь и покрошишь, и кто-нибудь их съест. <...>

[БАЕ:] А у нас венки не делали на Троицу. У нас едут, рубят самые молоденькие берёзки, привозют, кругом дома в два ряда ставили и как будто по метро вот проходили, каждый дом, по всей улице — целую аллею делают. На Троицу. И дома все украшают берёзками. Все дома: терраски и крыльцо... всё берёзками. Вот у нас Троица. [Берёзку саму украшали?] Нет. Просто ставили её, чтоб она стояла как свеча. На Троицу у нас яйца не варили. [СЕР:] У нас варили и красили берёзкой, вот листьями, зелёные яйца были. [БАЕ:] У нас Троица — всё было в берёзках. Вот берёзки поставляли, и у нас прямая улица, и у каждого дома в два ряда. Прямо идёшь — так красота такая, насажено берёзки. И каждый дом украшен берёзками. Вот у нас было красиво. [СЕР:] И в каждом дому втыкали берёзки: и в доме, и за иконы, везде, и крыльцо, террасы.

13. Берёзкой украшали все предметы: поезда все на Троицу ездили, все паровозы были в берёзках. Да, все пригородные эти которые... Это сейчас считается Москва, а это были дачные места. Все на Троицу — как зелень едет. Очень справляли, Троицу в особенности справляли. Электричек не было — паровозы. Снаружи вешали такие стройные берёзки, весь паровоз был как зелёный, идёт такой красивый. Ветки такие громадные, полтора метра, большие ставили, укрепляли их. Ленточками — нет, а крепили проволокой [ПИА].

ГУЛЯНИЯ

14. У нас венки плели и молодых девочек (я вот сама была) выбирали — как столбы. Мы, значит, плели двое веночков, а все остальные, вся село, огромное у нас село, и все за руку вот так и проходили через этот... ворота, как ворота. [То есть две девушки представляли из себя ворота?] Да. Ну наряжали кушаками старинными (они вот такие ширины: красные, зелёные, бордовые... и вот такие длинные и с бахромами), и вот когда идут свататься или на свадьбу, мужики завязывают, они с бахромами и очень красиво, бахрома вот такие длинные. Вот эт на Троицу. И у нас песню пели, не все эту песню знают (как жену убил он...), и я её не знаю, эт старинные женщины вперёд идут и поют эту песню, она очень протяжная, и очень ломают они эту песню, прям и бас ведут, и первые голоса — очень красиво.

Веночек плели мы из двух берёзок, вот рядом, мы столбы были, ну ворота (полметра) и чтобы люди проходили, вышиной — нагибались, проходили, нагибались. Из молоденьках берёзок делали, «ворота» назывались. И у во всех ветки в руках были или цветы полевые, они по одной, за руку держались и шли, и в эти ворота проходили, и пели. А мы стояли: одна с одной стороны, а другая с другой стороны, очень нарядные были. У нас на голове венки были из бисера старинного и сзади много лент, а здесь короны сделаны. <...> Мне было четырнадцать лет, и меня выбрали на «ворота». Все кричали: «Таню! Таню! Таню!» Выбирали. И ещё одну девчонку, её Аней звали, мы ровесницы были с ней. Мне четырнадцать лет было и ей. А в пятнадцать я уже в Москву приехала. Это же наряжали мы эти «ворота», вот мы берёзки завязали, чтоб они не распустились, они же растут — берёзки! <...> А «ворота» наряжали и цветами всякими полевыми, и вот кушаками, и лентами. А мы стояли: я с одной стороны, она с другой стороны, и все хором пели и проходили, а мы стояли. <...>

А потом, значит, все с собой еды брали, и там мужиков четыре у нас таких было, они отпевали эту еду, молитвами отпевали еду, пели молитвы, а мы все стояли, ждали. Они отпели эту еду всю, и мы сели есть: и водка там была, и у нас пиво свою варили сами, и пили-ели, потом плясали, гармошка там, пляски! Целый день там гуляли. Яйцы варёные брали, пекли блины из пшено, а потом

мама оставляла немножко теста, жидкая делала — блинцы пекла то-о-оненькая, ещё яйца туда била, и они очень вкусная-вкусная, а потом немножко тесто оставляла и яйцам пять на эту тест, и получалась вот такая толстая блина! Большая на большой сковородке. И вот мы каждый с собой вот по такой брали и ножом резали куски вот такие толстые, вот куски были [5 см], и вот мы ели. Блины, блинчики — вот эту брали. Это считалась хорошая вкусная еда. А в деревне чего ещё? Ну, мясо брали, курицу с собой брали.

Ну, Духов день — на другой день Троицы, а на третий день — девки гуляли у нас. У нас три дня не работали. Это ещё в старину заведено было: вечера делали, вечера и гуляли, девки, ребята, к кому-нибудь пойдут — вот там делали яичницу. Да. А уже всякая еда: и мясо там, и гуся зарежут, ну всё там было... а последнее уже говорят: «Ну, расходимся, а ещё яичницу не жарили». Последнее — это уже яичница [БТН].

15. И такая аллея из берёзок делалась окол дома, и по ней, если в доме есть девушка или парень, приглашали молодёжь, и они шли по этой аллее, гуляние у них было такое. И потом, дальше у нас был такой большой типа выгона, и они там водили хоромы, пели песни, танцевали. А уж потом я не помню, как заканчивалось. Я маленькая была, нас домой прогоняли. Еда какая — не знаю. Я помню, на этом выгоне у них была берёза, они вокруг неё хоромы водили. <...> Потом вроде эту берёзу в реку бросали, но я точно не помню [СМА].

16. [НМ:] ... В церковь шли, платья хорошие одевали, ситцевые только. В церковь сходим, из церкви придём, мать пироги напечёт, блины разные — «каравайцы» у нас назывались. Тоненькие такие каравайчики, сейчас «блинчики» их называют, а у нас — «каравайчики», на масле. Мы пообедаем. «Ну, идите в лес гулять». У нас в лесу собирались, песни пели, плясали, и даже до драки ребята дрались. Ну, до вечера там гуляли. Ох, очень весело: гармошки, у нас одни гармошки. В Рязани токо частушки и плясать: и «Русского», и «Елецкого»... у нас не танцевать, а просто плясали: две ходют, и частушки! Разные-разные частушки! Из леса приходили обратно, корову загоняем, овец и ужинаем, а потом на улице собираемся. У нас пень был — дуб спилят и на камушки поставим, и ребята — гармошка и опять плясать, и до двенадцати, до часу... Потом — по домам. И на второй день так же. Два дня гуляють. Ну, в лес уже не ходим, а окол дома гуляли. А не забывали.

А если дождик (на Троицу всегда дождик), мы разувались, платья заворачивали вот так вот, а там у нас юбки были, и босые бегали! Жалко нам ботинки, и мы всё это клали в такие... фартуки, мы в фартуки завязываем и бежим домой, чтобы не измазать, мать чтобы не ругала. Это мне было лет 14. Нам мать и к Паске платья шила ситцевые, и к Троице, чтобы пришла, опять свернула,

в сундук положила: не мазать, не одевать, только в церковь ходить. А платки были у нас все с углами, вышитые, шерстяные. Платок обязательно покрывали шерстяной! Дак думали, мы богатые, раньше. И всё в сундук прятали. А в будни уж носили другие платица. <...>

[ТИ:] Берёзками украшали все комнаты, окна, прибавляли веточки, в комнате везде берёзы, в вазы ставили берёзу. Жарили яйца, яичницу делали, морожеными торговали. Яичницу жарили в лесу, какие-то чурочки сделают, берут с собой сковородки и жарют. И в лесу там поют и песни, и пляшут, и едят, и закусывают, и пьют. Было очень интересно. А почему яичницу — это я вам не могу сказать, но это была первая-первая еда. Днём мы ходили часов в двенадцать так. И я ходила, и мороженое там брала. А мороженое делали — счас такого и нет, какое-то кругленькое, прямо такая формочка была, делают в баке в самом гущу эту, а потом в эту формочку накладывают и — жик, и туда выскакивает мороженое. Яичницу ели с колбаской, с собой брали. Что приговаривали, не помню, песни пели всякие, какие кто знал: и весёлые, и протяжные, и просто частушки. «Скоро-скоро Троица, / Лес листвою покроется, / Скоро миленький приедет — / Сердце успокоится». Плели венки и пускали по речке и хороводы водили. Венки из цветов плели и кидали, и загадывали: свадьба когда будет, суженого какого-то вызывали, сейчас я ничего не помню.

У меня гармошка была и гитара, так что я на Троицу участвовала. На Троицу обычно дождь был. На Троицу раньше, например, ходили в пшеницу или рожь и носили туда яичницу. <...>

[БЕА:] Девчонки старшие частушки пели, а мы токо слышали, эт до колхоза всё было: «Скоро, скоро Троица, / Зелёный лес накроется, / Скоро миленький приедет — / Сердце успокоится!»

[ПС:] Троицу как играли? Троицу всегда, если она ранняя, то сажали капусту. Картошка уже была посажена, а рассаживали капусту до обеда. Всегда работали до обеда. Да, на Троицу. На Троицу пекли коровай. Какой коровай? Пшённую кашу молочную варили в чугуне, на молоке на одном, потом в эту кашу вбивали несколько яиц или масло русское клали топлёное. Если уж масла нет, то называлась у нас «верхушка» — это с крынки сливки. Потом эту кашу перемешивали всю и клали в жаровню, и эту жаровню ставили в печку на чугун (чугун сковородкой был накрытый там со щами или чем), и вот этот коровай, он сверху. Его ещё яйцом сверху смажут, он такой запечётся, хороший. Вот эт коровай доставали (ещё на Троицу варили яички, красили), вот эт коровай мать с утра вытащит, когда сделает, ходили в рощу и брали с собой по кусочку коровай и по яйцу, чтоб там поест.

А в рощу ходили гулять. У нас одна деревня километр от нас, недалеко, так была берёзовая роща, лесок такой небольшой,

собиралось несколько деревень, все с гармошками, с балалайками, выезжали с города торговцы: мороженым торговали, орехами, конфетами, устраивали там качели, карусели, и там мы играли, качались на качелях, танцевали, знакомились <...>

Ну Духов день — это на второй день после Троицы. Тоже на второй день ходили в рощу гулять. На Троицу не работали два дня. Дело в том, что летний праздник Троица, Вознесенье, Заговенье — были четыре праздника. На шестой неделе после Паски — это Вознесенье, даже если хорошая погода и ходили в рощу гулять, то до обеда работали, а после обеда «кукушку хоронили». До обеда работали, а после обеда — в рощу гулять. Также на Троицу. На Троицу бывает сенокос, уже работа большая, вот до обеда работают, а после обеда идут гулять, это уже часа в два-три. [НМ:] Нет, у нас не работают. [ПС:] Обязательно работают у нас с утра и идут потом гулять в рощу. Потом Духов день, тоже идут гулять — это на второй день после Троицы. И на следующей неделе — Заговенье, тоже ходили гулять. Ну, тогда интересно было ходить гулять, зачем ходили-то: познакомиться, новые платья свои показать, посмотреть, кто как одет, наряд. Все старались: это на Вознесенье одеть, это — на Троицу... На Троицу самое хорошее, на Заговенье — похуже...

17. А на Троицу <...> делали карусели, и со всей округи народ собирался и катались: и малые, и большие, и гармошка там, и все закуски. И так целый день. <...> А карусель — вот такая ось большая, столб, там такие подшипники наподобие, и внизу тоже, и такие пруты толстые, а там или конь, или люлька, или лодка... а там крутили ребята молодые, которые хотели заработать. Вручную, да!

Потом столб ставили ещё другого рода. Это, бывало, намажут мылом или салом, и там наверх чего-нибудь положит: бутылку водки, или рубашку, или ещё чего... ну вот кто влезет (ну вот попробуй, если мылом намазанное), ну были умельцы — ему достанется! [ВВИ].

18. Ну, на Троицу у нас хороший обед, потом идём гулять, вся улица. У нас там сад барский (там господ, что ли, жили?), мы так его называли «барский сад», и мы все туда: ребята с гармошкой, три дня ходили туда, гуляли, танцевали. Все три дня — Троица! Троица — первый день, а второй день — Духов день, а уж третий... уж так Троица, мы ходили всё равно [ВК].

19. На Воробьёвых горах гуляли на Троицу. Выезжали, там ставили самовары, специально организовывали чаепития, гулянка такая была. Выезжали целыми семьями туда гулять, а устроители этих учреждений прогорали — дождь! Все подготавливались, а всё это нарушалось, всяко было. Часто дождь был, как обычно. Такие дни бывали, что с утра как зарядит — все эти организаторы разные, хозяйчики, ставили-

оставлялись, завозили баранок и прочее, сухарей, разных сладостей и потом — раз! Дождь, и нарушалось всё. <...>

Какие песни пели, я не помню, а вот обычно еда — яичница, это в деревнях, и тётчи приглашали на яичницу зятьёв. Это такой праздник был. В деревне тоже кругом берёзки себе ставили, Троица очень, один из русских праздников, самый такой летний. А потом уже советская власть пришла — всё это нарушили, все эти Троицы, все церкви поломали, собор Христа взорвали. Всё пошло насмарку [ПИА].

20. Тоже так же на ночь под Троицу разместили улицу, ставили берёзки около окон, вся улица чистая. А назавтра — Троица. Мы уходили за три километра, у нас там сосновый бор, и собирались, гуляли: гармошки, плясали, пели. Там на лошадях привозили и пряники, и конфеты... [ИАА].

21. Мы сами завивали берёзку, ходили к реке, венки вили и бросали в воду, гадали что: скоро умрёт или нет. Плясали. Веточки завивали кругом, венки делали и вешали на неё из цветов, уряжали. Она стоит прям вся в цветах, и мы подходим — вокруг неё песни пели ды плясали. Ой, какая была красота! <...> Жгли костры вечером. Да. И прыгали в валенках зимой, а летом — прям наденем на себя какой-нибудь лапти, бахилы и прыгаем, озоруюем. Песни пели протяжные, я забыла: «Не радуйся ель-осинушка, / Не к тебе идём, / Не тебе дары несём, / А радуйся, белая берёзонька...»

Пекли пироги и блины, на улице пекли, на костре. На Троицу костёр разожжём среди прям лугов, и пекли пироги и блины, горячие ели все блины. А у всех коровы, и сметану принесём, и масло — своё все, и яйца, и молока, и квасу. А квас варили из свёклы. И солод — выращивали яво, и намнём-намнём и туда [сахарного] пяску и напёмся того кваса пьяные. <...> Пироги и с капустой пекли со свежей, с яблоками пекли, с ягодами пекли, с картошкой пекли, со всем. Да. На костре вот такой лист прям глубокий, ну и масло у нас у во всех своя была сливочная, и прям в этой масле обжарим и едим! Ой было дело! Даже вспомнить нельзя — как праздновали раньше! <...> Прыгали через костры, баловались. Чё это обозначало? Игрушка. Озоровали-озоровали. Бывало, придём в луга — самая игра у нас. По одному прыгали, не вдвоём, по одному. Вдруг вдвоём в костёр упадёшь и сгоришь! Разбежимся и прям прыгаем в траву... [П].

22. [АН:] На Троицу всегда... Вот большие праздники престольные были: вот у нас здесь, в Богородском, Казанскую справляли, в Тропарёве Михайлов день справляли. Престол был: в гости ходили, гуляли. Яичницу — не знаю, а знаю, что девчонки в новом платье ходили в лес и там берёзку или цветы какие рвали, плели венки и потом кидали в воду. Это уже и я знаю.

[АС:] Троицу справляли, у нас в другую деревню, называлась Подновицк [?], ходи-

ли гулять. И вот Троицу и Духов день — два дня подряд, это мы всегда ходили гулять туда. А Подновицк — там церква была, и конец деревни, и площадка такая, и вот на этот праздник всегда собирались тама.

У нас в деревне берёзки ставили под окнами в два ряда, вот как будто бы метро! С этой стороны, с этой стороны и дом увесь украшивали у нас берёзками. Прямо, бывало, запрягаем лошадь, едем в лес, самые мелкие берёзы срубали и дома́ вокруг украшали. И у нас вся деревня, идёшь, вся в берёзках! <...> Яичницы и пирогов не было, а только гулянка у нас была <...> гармошки со всей деревни, собирались, народу много, пляски, танцы, кто частушки разные, кто что...

ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

23. А перед Троицей суббота родительская, поминали покойников. Эт роспуская: кто удавится, утопитя... Утопитя — поминали, в церкву земле придают. А кто удавится — эт раз токо в году такая суббота, поминают их раз в году, потому что он повесился [П].

24. Ходят всегда на кладбище, плетут веночки из берёзки, и на каждой могилке, на кресте там, на памятник вешали. Например, я к маме на Троицу ездила на кладбище, и свили веночки, берёзку привезли из дома, чтоб она была родная, и сплели веночек такой, и повесили. <...> А перед Троицей всегда ходили на могилку и там сеяли цветы, красили оградки, готовились к Троице за неделю там, ну кто как мог, в любой день, ну чтобы в Троицу было всё красиво. А потом мужчины выпивали, и водку, и там носили закуску [КЛН].

25. На Троицу в лес ходили и на кладбище, ходят к своим могилкам. Берёзки не приносили, а просто. Вот у нас там дедушка с бабушкой — с мамой я ходила. Это можно цветочки луговые, по лесу идёшь и рвёшь, принесёшь на кладбище [ШАА].

ГАДАНИЯ

26. Те, что постарше нас, на Троицу ходили, а потом-то уже не стали ходить. Постарше ходили на луг, накануне плели веночки, потом костёр разжигали и там сидели до зари. <...> А когда выросли мы, уже не ходили. Венки в огонь кидали, какой быстрее вроде сгорит веночек, то раньше тебя и замуж выдадут. Кидали все одновременно в костёр, у кого быстрее сгорит — кто быстрее выйдет замуж. Вечером это. А венки плели из берёзок. Это накануне Троицы. А в Троицу — эт просто родня в гости приходили и праздновали [ТН].

27. В реку венки кидают. Венки, другие зажигают свечку и тихонечко пускают. И вот веночек плывёт, и свечка горит. Это рассказывали. Если веночек потонет — знач, жених с невестой разойдутся или чего, а если не потонет — знач, будут жить [РЗН].

28. А на берёзу — из берёзы венки, прутья сломать, и всё. А потом, не знаю, в какой праздник, их снимали — и в речку. Вот который веночек не утонет, значит, и на кого на жениха надумала — твой будет и ты жива будешь, а у кого утонет — значит, всё, пропало дело, вся любовь пропала [СЕР].

29. Троица — это уж... в девчонках мы были, вот плели венки, кидали или в речку, или в пруд: утонет, или не утонет, или дальше поплывёт. Если дальше уплывёт — то далеко замуж выйдешь, а если утонет — значит, скоро умрешь [АН].

30. А мы в деревне завивали [венки]. Пряма на берёзе завивали, наберёшь сколько, завяжешь и оставляешь. А в первый день Троицы идёшь, его так сламываешь и на воду пускаешь и загадываешь: <...> «Если я умру (иль кто замуж там, кому чего надо)... то, значит, поплыви... Если умру — то потони, а если выживу этот год — то поплыви...» [КАН].

31. Веночки в речку кидали и загадывали: если потонет — то умрешь. Да. А если сверху плавает, то жить будешь [П].

32. На Троицу пускали в воду венки, и если утонет веночек, то в этом году, говорили, умрёт. Ну, это неправда, конечно. А чей поплывёт — значит, жить будет [ЕМЯ].

33. Идём, надломаем сучок и на Духов день идём глядеть: как он, сучок, — погас, повял или нет. Значит, повял сучок — судьба моя пропала, не сойдётся. А если не завял — значит, судьба моя будет. Вот. Это загадывали: замуж выйду я или нет. Вот так. А если знать на хитрость, как надломать, не надо надламывать совсем сучок, вот так его надломать, чтобы ветка не хрустнула, и он никогда не завянет. Ха-ха! Это на Троицу. Да. А на Духов день мы идём глядеть свою судьбу: как там наша судьба-то [ДНИ].

ПОВЕРЬЯ

34. На второй день Троицы дождь бывает. На первый день — Троицу, а на второй день — Духов день. Вот. На второй день принесут образа, у нас иконы, скотину кропят: сперва коров, потом овец, потом телят, потом лошадей. А тут ливень-дождик! Пряма народ — стоят с иконами, а иконы большие-большие из церкви приносят, и иконы пряма некому носить — все сырые стоят, держат иконы. Вот как было. Гуляли... Ой! Все мокрые, все поют идут! Эт на Духов день. Сперва Троица в воскресенье, а в понедельник — Духов день [П].

35. Троица называлась «грозная», «грозовая». Редкая Троица пройдёт без грозы. <...> И между прочим, чем Троица была опасна, уходили гулять-то, а боялись пожаров, очень много загоралось, тогда громоотводов не было, дома соломой были покрыты — от грозы часто загора-

лось. Особенно у нас рядом была деревня Клёсово, посреди деревни проходила железная дорога от Сухинич на Козельск, и считалось, что она притягивает грозу — железо [ПС].

36. Да, делали яичницу и тоже завивали веночки из берёзы. Вот это Троица была. Это «девичий праздник» назывался. <...> И всегда был дождь — это мне запомнилось, всегда был дождь. Это считалось хорошая примета [ТИВ].

37. И почему-то всегда на Троицу был дождь! Это как закон. К концу дня такой ливень врежет! А сейчас почему-то ни на Троицу, ни на что — не поймёшь как. Да. Это так природой было, как на Троицу — так дождь! Вот, бывало, нарядимся, девчонками когда были, ну наряжались, Господи, в деревне что там было — ситцевые платья (вот как раз под войну, тут колхозы образовались, а тут после войны такое трудное время было), сошьют платья ситцевые, и вот как врежет дождь! Да, платье вымокнет всё, жалко, придём домой со слезами, а мать: «Да ладно, ну что ж теперь, вытираем, ничего ему не делается!» [ВВИ].

Список информантов

АН — Александра Николаевна, 1928 г.р., род. в д. Богородское Московской обл. (ныне 9-й микрорайон Тёплого Стана), рабочая.

АС — Анна Сергеевна, 1929 г.р., род. в д. Тибекино Ферзиковского р-на Калужской обл., в Москве с 1953 г.

БАЕ — Болдина Анна Егоровна, 1913 г.р., род. в д. Куновка Юхновского р-на Калужской обл., в Москве с 1932 г., рабочая.

БЕА — Боровая Елена Алексеевна, 1920 г.р., род. в д. Хомут Кораблинского р-на Рязанской обл., в Москве с 1940 г., рабочая.

БТН — Большова Татьяна Никифоровна, 1932 г.р., род. в с. Анаево Zubovo-Полянского р-на Мордовской АССР, в Москве с 1947 г., рабочая.

ВВИ — Виноградова Валентина Ивановна, 1925 г.р., род. в д. Староселье Калужской обл., в Москве с 1954 г., рабочая.

ВК — Вера Константиновна, 1930 г.р., род. в д. Барановка Липецкой обл.

ДНИ — Давыдова Надежда Ивановна, 1922 г.р., род. в д. Войнова Гора Орехово-Зуевского р-на Московской обл., рабочая текстильной фабрики.

ЕМЯ — Егорова Мария Яковлевна, 1929 г.р., род. в д. Троицкая Липецкой обл., в Москве с 1947 г., рабочая.

ИАА — Истратенкова Александра Александровна, 1925 г.р., род. в д. Жалобина Калужского р-на Калужской обл., в Москве с 1943 г., рабочая.

КАН — Кондратьева Анастасия Васильевна, 1921 г.р., род. в д. Казанка Омской обл., в Москве с 1932 г., рабочая.

КАП — Каданова Анна Петровна, 1915 г.р., род. в д. Круглевка Инжавинского р-на Тамбовской обл., в Москве с 1930 г.

КЛН — Колепова Людмила Николаевна, 1934 г.р., род. в д. Боркино Торжокского р-на Тверской обл., рабочая.

МС — Мария Степановна, 1935 г.р., род. в д. Мироновка Спасского р-на Рязанской обл., в Москве с 1955 г., рабочая.

НМ — Наталья Михайловна, 1921 г.р., род. в г. Михайлов Рязанской обл., в Москве с 1937 г., рабочая.

П — Полина, 1920 г.р., род. на ст. Сасово Рязанской обл., крестьянка.

ПИА — Парфёнов Иван Андреевич, 1906 г.р., род. в Москве (Дорогомилово), учитель.

ПЛИ — Петрова Лидия Ивановна, 1928 г.р., род. в Рязанской обл., с семи лет живет в пос. Горки-2 Одинцовского р-на Московской обл., рабочая.

ПС — Пелагея Сергеевна, 1925 г.р., род. в д. Старинка Сухиничского р-на Калужской обл., в Москве с 1943 г.

РЗН — Рожова Зинаида Николаевна, 1926 г.р., г. Орехово-Зуево Московской обл., рабочая текстильной фабрики.

СЕР — Сидорова Екатерина Петровна, 1923 г.р., род. в д. Борисово Ярославского р-на Ярославской обл., в Москве с 1960 г., рабочая.

СЗА — Семёнова Зинаида Алексеевна, 1929 г.р., род. в г. Кунцево (или с. Крылатское?) Московской обл.

СМА — Селиванова Мария Александровна (дев. Кузина), 1929 г.р., род. в д. Чёрная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл., в Москве с 1942 г.

СНВ — Серова Надежда Васильевна, 1920 г.р., род. в с. Панкино Пронского р-на Рязанской обл., в Москве с 1953 г., рабочая.

ТИ — Татьяна Ивановна, 1925 г.р., род. в с. Торчино Суздальского р-на Владимирской обл., уехала из села в 1939 г., в Москве с 1946 г., рабочая.

ТИВ — Тамара Ивановна, 1925 г.р., род. в Талдомском р-не Московской обл.

ТН — Таисия Николаевна, 1938 г.р., род. в д. Курьяново Волоколамского р-на Московской обл., живет в совхозе «Московский».

ШАА — Шацкая Александра Андреевна, 1927 г.р., род. в д. Слободка Михайловского р-на Рязанской обл., в Москве с 1943 г., рабочая.

Елена Викторовна Минёнок,
канд. филол. наук, Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

«ПОХОРОНЫ СТРОМЫ» В СЕЛЕ ШУТИЛОВО: ТРАДИЦИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ

Тема ритуальных календарных похорон-проводов глубоко разрабатывалась классиками отечественной фольклористики А. Н. Веселовским¹, Д. К. Зелениным, В. И. Чичеровым, В. Я. Проппом². Однако, по справедливому замечанию С. Б. Адоньевой, «во всех случаях в толкованиях отсутствуют люди, производящие похороны-проводы-терзания чувел, их индивидуальные интересы, переживания и желания. Остается непонятным, что движет каждым из них при совершении этих символических актов» [2]. Данная статья — своеобразный документ, зафиксировавший местный праздник *похороны Стромы* в конкретный день (23 июня 2019 г.) в конкретном месте (с. Шутилово Первомайского района Нижегородской области).

Неделя, предшествующая Петрову посту, еще в середине XX в. сопровождалась разнообразными обрядовыми действиями (уничтожение разными способами венков, наряженных деревьев, чучел, сделанных из березы), которые объединялись переплетением двух архаичных тем: Жизни и Смерти. Утверждение Жизни в обрядах троичного цикла часто принимало вызывающие формы: песни и частушки фривольного содержания [6], обценные жесты и поведение, нарушающее повседневную норму [5].

В с. Шутилово неделя после Троицы называется *железная* (вар. *завышняя*). Во время нее (особенно в Духов день) соблюдается запрет на работы в огороде — всё надо успеть посадить до этой недели; запретов на другие хозяйственные работы не выявлено. На *железной* неделе изготавливают из травы и сена

кукол, которых называют *баушками*, *Стромами* или, ласково, *Стромушками*. Раньше им давали реальные женские имена. Одна из старейших жительниц так объясняет слово *Строма*: «Стрёмная, она уже плохая, Стрёмная она, вот она умирает, именно вот Стромú хоронят, это стрёмная бабушка, она уже плохая совсем» [АСВ]. В эти куклы «играют» взрослые люди (местные, приезжающие по случаю праздника родственники и гости из других городов), приплясывая, припевая, спонтанно создавая смешные, подчас двусмысленные сценки и диалоги, в которых нарочито коверкают слова.

Драматургия шутиловских «похорон Стромы» достаточно проста: в пятницу куклы-«баушки» (иногда им для компании делали кукол-«дедушек») сидят у заборов, в субботу «начинают болеть», в воскресенье «умирают». Дети села на носилках несут умерших Стромушек на поле³, где радостно разрывают, подкидывая вверх пучки травы, и просят дождя. Сами похороны Стромы происходят в воскресенье *железной* недели, которое называется *Зáговини*⁴ (вар. *Зáговень*), оно завершает длительный период интенсивных сельскохозяйственных работ — пахоту и сев. Тема завершения является сквозной для всего многодневного обряда. Сами участники называют обряд *проводами весны* или *похоронами Стромы*.

Долгосрочное наблюдение за бытованием локальной обрядовой традиции — одно из наименее развитых направлений в отечественной фольклористике. Часто детальная фиксация праздника или обряда остается единственным свидетельством, автор которого не выясняет,

как долго обрядовое действие оставалось востребованным сообществом, подверглось ли оно забвению или своеобразному переформатированию в виде сценических выступлений на местных фестивалях, а может быть, наоборот, «реконструировалось» силами сотрудников отделов и домов культуры и постепенно превращалось в своеобразный локальный бренд.

Однако случаются и счастливые исключения. В 1985 г. К. Е. Корепова писала: «На общем фоне затухания архаической обрядовой традиции удивительной сохранностью структуры обрядового комплекса, развитостью отдельных его компонентов отличаются похороны Костромы, которые до сих пор разыгрываются в с. Шутилово Первомайского района в послетроицкое воскресенье» [4. С. 91]. В 1996 г. этномузиколог Д. В. Покровский совместно с нижегородским фольклористом Н. В. Морохиним подготовил сюжет о шутиловском празднике для популярной телепередачи «Клуб путешественников»⁵. С экрана одна из участниц обряда говорит: «А в общем-то, надо сказать, что скоро всё это дело отомрёт, наши дети этим не заинтересованы»⁶. К счастью, она ошиблась.

Первое, что увидели участники экспедиции⁷, въехав в с. Шутилово утром в послетроицкое воскресенье 23 июня 2019 г., была кукла ростом с человека, привязанная в лежачем положении к столу, который стоял на улице перед одним из домов. От макушки до пят она была прикрыта белоснежным тюлем, в ногах куклы лежала одинокая морковка.

Заметив пришлых людей, из дома вышла хозяйка [ААГ]. Она подошла к «покойнице» и стала аккуратно раскрывать ее, опуская тюль ниже плеч. На вопрос, молода ли была «новопреставленная», женщина, окая нараспев, отвечала: «Нет, это уж старушка, ей уж сто два года, нашей Акулине, она с севера у нас приехала, на оленях, с севера, жила тама,

приехала вот к нам, к внукам, — и умерла вот здесь».

Разговор завязался легко, женщина, положив морковку на край стола, продолжала: «В пятницу мы ее наряжам, сажам на стул, вот здесь вот около кустиков или около забора, за стол, а в субботу она у нас... плохо с ей — и умирает. А сегодня ж похороны... Это не томко что, их, наверное, пять штук будет, бабушек-то... У нас вот у Ламановых⁸ они делали свою, там на Украине (край села Шутилово. — Е. М.) свою, на Серёдке свою, тут у всех». Одинокая морковка навязчиво приковывала внимание, и на вопрос, зачем она тут, женщина, рассмеявшись, ответила: «Охота поиздеваться».

На следующей улице, называемой по-местному Куток, напротив дороги и перпендикулярно забору, на котором были развешаны нарядные покрывала, рядом лежали еще две «упокойницы». Как пояснили присутствующие, это были «дочь» (в розовой кофте, значительно выше «матери») и «мать» (в белой кофте). В ногах у более высокой куклы стояло пластмассовое ведро с надписью: «Подайте на помин». Священные руки кукол (кисти представляли собой набитые травой перчатки для работы в огороде) были сложены на груди, левая поверх правой; ниже тело закрывал тюль, на котором у каждой из «усопших» лежало по одной искусственной розочке. Лица были нарисованы ярко: синие вполлица глаза с длинными ресницами, аккуратные алые ротки застыли в полуулыбке,

из-под платков кокетливо выглядывали льняные «волосы». Рядом с куклами на стульях сидели две женщины в белых платочках.

Среди прибывающих на праздник были не только жители Шутилова и соседних сел, но и те, кто много лет назад уехал из этих мест. Из Нижнего Новгорода приехали участницы фольклорного ансамбля «Синий лен»⁹, студенты и преподаватели кафедры литературы Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Были и москвичи, которые откровенно сказали, что посещают места, где люди до сих пор справляют «языческие обряды». К 10 утра собралась толпа в 70 человек, многие фотографировали участников обряда, снимали на телефоны и видеокамеры.

Бывшие и нынешние односельчане кланялись друг другу, нарочито громко здоровались: «Здрасья! Приехали! Явились!» Возникло ощущение, что вот здесь, на Кутке, начинает разыгрываться какой-то удивительный спектакль, где всем очень нравится такое немного гротескное общение друг с другом и приятно лыстят внимание приехавших издалека гостей.

Центром разворачивающегося действия были две женщины: одна — в красной кофте и красном сарафане, Анна Гавриловна [АГН], другая в брюках с палочкой — Галина Аркадьевна (ее все звали «Аркадьевна») [ГАМ]. Заиграла гармонь, Анна Гавриловна приподняла подол сарафана, расшитый нарядными лентами, показала черные сапожки и запела:

Ох, туфли мои,
Носы выстрочены,
Не хотела я плясать —
Сами выскочили.
[Идет по кругу, широко раскинув руки.]
Плясать пойду
Да отойдите дале,
Неужели вы меня
Сроду не видали?

Ей подпела Галина Аркадьевна:

Твои ноги, кривоноги [указывает пальцем на ноги Анны Гавриловны:]
Ничего не топают,
Погляди-ка на мои,
Да как они работают! Ух! Ух! Ух!
Всё бы пела, всё бы пела,
А ещё ревела бы,
А тебе, залёточка,
Смеяться не велела бы.

Гармонист перестал играть, женщины подошли к «упокойницам». Зрители, столпившиеся вокруг, начали спрашивать, отчего они умерли.

[ГАМ:] Одна да вот борщевик косила, видать, отравилась этим ядом, а вторая-то колорадского жука морила. А мы уж и всё, и антидоты, и чо им только ни давали, и наркотики дали, чтоб хоть продлить жизнь, и МЧС вызвали, и скорую, ну ничего не помогли.

[Гармонист:] Да вы б посмотрели, чем она закусывает, и всё, недосмотрели!

[АГН, причитывая¹⁰.] Не отработали их белы рученьки!

[Сидящая рядом с куклами:] У етой-то ноги нормально, а у етой загнулись.



Строма-«дочь» и Строма-«мать» лежат на Кутке



«Свидетельство о смерти» для Стромы с Горы (его кладут под тюль)

[АГН:] Загнулись! Вот ведь вы какие бабы-ти, работам до потери пульса! До тех пор, пока пульс не остановится!

[Гармонист:] А пульс-то шупали?

[АГН:] Шупали, где можно было только.

[Гармонист:] А где нельзя, шупали?

[АГН:] И шупали, где нельзя.

[Гармонист:] Баба Нюр, проверь! Может, не дошупали просто? Не умеют, может.

[АГН:] Не надо! Не надо надругаться над покойниками. Оне бабы были работящие. Весна у нас была тёпла. Весна у нас была хорошая. И дождечки выпадали. Ну, вот они [начинает припляскивать]. И вот они, ой... пере... перетрудились, переработались. [Сердито:] А эта Аркадьевна и Марья Иванна Морозова¹¹!

[Гармонист:] Чего, полоть заставляла?

[АГН:] Да, вон...

[Гармонист:] С утра до вечера? [Все смеются.]

[АГН:] Борщевик вон заставила косить! Эта наша администрация сельская! Беда с ними! Никакого нет сладу! [Обращается к одной из женщин, сидящих рядом с «покойницами».] Да, Семёновна?

[Семёновна:] Да!

[АГН:] Всё Шутилово в борщевике.

[Семёновна:] Всё заросло борщевиком.

[АГН:] Вот! Надо судебно дело на них заводить. [Обращается к одному из стоящих рядом мужчин.] Да, дядя Вася?

[Дядя Вася:] Да.

[Гармонист:] Дак два уголовных. Вон смотри вон.

[АГН:] Вот ведь, вот.

[Женский голос из толпы:] Судебно-медицинскую экспертизу надо.

[Семёновна показывая на одну из кукол:] Раз два трупа.

[АГН показывая на одну из кукол:] Ну, одна-то не борщевиком отравилась.

[Семёновна:] Ну, всё равно в один день, в один вечер.

[АГН:] Да, да. Дядя Вась, ты не видал, как оне помирали?

[Дядя Вася:] Нет.

[АГН:] Не видал, ты спал. [Все смеются.]

Ох, я говорила Аркадьевной: «Иди Ваську Митолина разбуди!» Да мы, чай, не в полночь были? А ты чего, в восемь часов, что ль, спишь?

[Дядя Вася:] Не, а я не спал.

[АГН:] Ты слушал?

[Дядя Вася:] Ну да, я слушал.

[АГН:] Молодец! [Обращается ко всем присутствующим.] И что ты? Говорят, там в Шутилове ведь тоже на том конце, говорят, упокойники. Ой!

[Все:] Да, да [кивая головами].

[АГН:] Ой, чо делается.

[Женщина, сидящая рядом с куклами:] Со всех сторон понесут.

[АГН:] Ой, чо деется, чо деется в нашем селе-то!

[Женщина, сидящая рядом с куклами:] Со всех сторон сейчас понесут.

[АГН:] Понесут, ой-ёй...

[Женский голос из толпы:] По всему селу, что ль, смертельные случаи-то?

[Женщина, сидящая рядом с куклами:] Да...

[АГН:] Вон Аркадьевна, вон она идет!

[ГАМ:] Я иду, вот она пришла.

[АГН:] Говорю, где она спряталась? Я говорю, уголовное дело заводить надо, где...

[ГАМ:] Вчера милиционер был, дал добро, проверил, медики были, также что сама была вчера МЧС.

[АГН:] Вот ей говорю, Марья Ивановны нету Морозовой, надо на неё... зачем заставила баб борщевик косить?

[ГАМ:] Не говори-ка.

[АГН:] Сама бы косила бы.

[ГАМ:] Нет, это знаешь что? Это каждый... честь гражданина села, около своей... дома вон пятнадцать метров прокосить. Тут Марья Иванна ни при чем. Так что не надо гнать пургу на представителя власти.

Все диалоги произносились совершенно серьезно, как будто речь шла о настоящих умерших людях. Поражала виртуозная словесная импровизация участников праздника¹². Ткань диалогов создавалась спонтанно: часто последнее слово одного участника давало тему следующей реплики другого участника.

Стихает гармонь, и сквозь толпу зрителей и участников к «покойницам» подходит Доктор — молодая женщина в белом халате и с белым бантиком-заколкой на макушке, за руку она ведет девочку лет четырех. Доктора сопровождают три такие же молодые женщины в гротескных париках: с бело-сине-красным ирокезом, с бумажной прической из голубых волос, с красными волосами. Последняя везет за собой тележку на колесиках.

[Доктор:] А где слушалка моя, слушалка моя где?

[ГАМ:] Слушалка — вот она.

[Доктор:] Ну-ка, отдайте все мои инструменты, пожалуйста.

[Женщина в парике с ирокезом плачущим голосом:] Жива бабушка-то? Проверь-ка.

[Доктор деловым тоном:] Да не, сейчас подождите, рано делать выводы, нужно обследовать, нужно сделать вскрытие, вскрытие.

[Женский голос из толпы:] Како вскрытие? Может, жива ещё.

[Доктор:] Где слушалка-то? Ой, наверно, слушалку мою потеряли... Так [берет двумя руками за кисть куклу], давление? Нету, нету пульса! Пульса нету!

[Женщина в парике с ирокезом берет за голову Доктора и резким движением кладет ее ухом на куклу.]

[Женщина в бумажном парике:] Ой, бабонька помёрла, о-ё-ё-ёй!

[Доктор поднимает голову:] Нет, нет, наверно, будем констатировать факт смерти. Отчего... Сейчас пульпацию сделаем [пальцем трогает живот куклы], секундочку.

[Женщина в парике с ирокезом:] Это что за врач? Это что за врач?

[Доктор:] Я сейчас укол сделаю.

[Женщина в парике с ирокезом:] Спаси бабушку-то нашу.

[Женщина в красном парике сзади вешает на Доктора фонендоскоп и надевает на нее шапочку.]

[Доктор:] О! Инструмент мой! Инструмент. Слушам... [прикладывает фонендоскоп к груди куклы.]

[Женщина в бумажном парике:] Давай слушай, слушай!

[ГАМ:] Да уж всё, вызывали МЧС и скорую ещё.

[Доктор:] Сердцебиение слабое, там ничего не поможет. Умерла [снимает шапочку с себя и надевает на куклу].

[Женщины вокруг начинают подвывать:] О-ё-ё-ёй!

[Доктор достает шприц из кармана:] Так, делам укол, последний! [Женщине в бумажном парике:] Вену, иди держи вену, потеряла. Давай... [Женщина в бумажном парике подходит и держит «руку» кукле] держи, держи, давай [«делает укол» в руку кукле, при этом издает звук, как будто прокалывает что-то упругое]. Сейчас если через две минуты не встанет — конец!

[Все смеются.]

[Доктор показывает на другую куклу:] А это кто? Это кто там ещё, что, людей-то, трупак у вас? Ой, а батюшки, а батюшки! [Слушает через фонендоскоп.]

[Женский голос из толпы:] Дышит или не дышит?

[Доктор:] Мышите!¹³

[Сопровождающие:] Мышите! Мышите!

[Доктор:] Дыхание слабое, наверно, скончалась. Будем констатировать факт смерти. Листочек и ручку мне скорей.

[Женщина в парике с ирокезом поднимает фартик кукле, смеется:] Вон там проверь!

[Доктор:] Там, думаешь, там есть?

[Женщина в бумажном парике:] А кто знает, может, там есть? Проверь!

[Доктор через фонендоскоп слушает под фартиком низ живота куклы:] Ой, ну-ка, давайте-ка послушаем. Чего-то слабое есть, есть, тут есть, да.

[Женский голос из толпы:] Может дышать...

[Все смеются. С левой стороны к куклам подсаживается Анна Гавриловна и начинает причитывать.]

[АГН:] Какие они у нас красивые.

И чтой-то-т вы никто не плачете?

Ой, поплачьте прям на последних

минуточках, ой!

[Женский голос из толпы:] Валерьянку дайте этой бабушке, нальют.

[АГН:] И теперь мы будем ждать

целый год,

Когда к нам весна придёт, ой...

[Все смеются.]

А теперя вот только в огородах, ну,

дождика-то нету —

Поливам и поливам!

Всю воду теперь выкачали —

Ленинский пруд высох,

Кашеев кордон высох...

[Сидящая рядом женщина в белом платке:] Зато на Корсакове¹⁴ стоит целый.

[АГН:] Целый?

[Сидящая рядом женщина в белом платке:] Целый.

[АГН:] Тогда к вам поедет на Корсаково купаться.

[Женщина в красном парике подает Анне Гавриловне стопку самогонки:] Не плачь! На вот аверьяночку пригуби. Пригуби, пригуби...

[АГН:] Аверьяновку? Я аверьяновку не пью, она, она вонюча. [Все смеются.]

[Женщина в красном парике:] Волосердин.

[Женский голос из толпы:] Надо накапать.

[АГН:] Меня... Меня с неё... Меня с неё тошнит [смеется].

[Женский голос из толпы:] Это ты, наверное, лишнего её пьешь.

[АГН:] Надо каплями, а я стаканами, да? Понятно.

[Женский голос из толпы:] Вот тебя и тошнит.

[АГН:] Понятно. А мне мужик и говорит: «Ты что, говорит, ведрами аверьяновку-то выносишь?»

[ГАМ подходит к сидящим женщинам:] У меня ж слёз вот нету. Всё выплакала. А вы встаньте, да поплачьте, да прощения попросите.

[Подходят женщины в париках. Та, что в бумажном парике, хлопывает куклу-«дочь» по ногам:] Ой, милая моя, прости нас за всё Христа ради, ой, милая, ой!

[Анна Гавриловна выпивает стопку и закусывает соленым огурцом. Справа под-

ходит Аркадьевна и начинает причитать в лицо кукле-«матери». С началом каждой новой строки плача она кладет руку, согнутую в локте, на куклу.]

[АГН:] Сколько работы положила

за свою жизнь,

Сколько гектаров ты скосила сенокоса!

А сколько ты поубирала картошечки!

[Показывая на куклу-«дочь»:] А твоя

доченька была помощничка, ой!

Ой, да что вы вместе-то за раз?

[Женщина из толпы Аркадьевне:]

Валерьяночку пригуби.

[Другая женщина:] А мне тоже аверьяночки.

[ГАМ, показывая вытянутой рукой на зрителей:] Все собрались, смотри, народу сколько!

[Показывая на куклу-«дочь»:]

Да погляди-ка на неё,

Кака она красавица лежит, ой, ой!

[Обращаясь к зрителям:] Ой,

родственнички,

Ой, да подойдите вы,

Последний раз посмотрите на красоту,

На веснушек наших, ой,

Ой, батюшки, ой, батюшки, ой...

[Зрители подходят, кладут деньги в ведро с надписью «Подайте на помин».]

[АГН кланяется и благодарит:] Спасибо, спасибо, что дали на помин.

На дороге останавливается мотоцикл с прицепом. Из него вылезает Баба-Яга — женщина с огромным искусственным носом крючком, в лаптях, на штаны надета юбка, которая представляет собой несшитые полоски ткани, через

плечо у нее висит большая сумка. На Бабе-Яге парик с длинными волосами, голова повязана черно-красным платком, концы которого завязаны спереди поверх платка, наподобие Солохи. В руках метла. К ней подбегают дети. Баба-Яга отдает метлу рядом стоящей девочке.

[Одна из женщин, обращаясь к детям:] Помогайте, держите, так смотрите, чтоб не улетела, а то опять на проводах повиснет.

[Дети смеются. Баба-Яга вылезает из прицепа. Водитель держит над ее головой раскрытый зонтик, помогает спуститься на землю. Подходит Доктор с сопровождающими.]

[Доктор:] Так, Ягусенька, явилась на праздник. Не больная ли ты? Сама-то здорова ли?

[Женщины в париках:] Сейчас проверим.

[Доктор:] Давай я тебя осматрю, стару бабушку отпускать нельзя. [Слушает фонендоскопом.] Дыши! Дыши!

[Женщина в парике с ирокезом:] А вдруг ветрянки?

[Доктор испуганно:] Ой, ой... [Обращается к женщинам в париках:] У неё, наверно, СПИД¹⁵.

Все смеются. На Куток подходят всё новые и новые зрители, многие приходят с детьми, их угощают конфетами и другими сладостями, подводят поближе посмотреть на «баушек». При детях взрослые поют частушки, заменяя обценные слова эвфемизмами.



Участницы ансамбля «Синий лён» поют вместе с местными жителями



Девочка везет Строму-«дочь» на Верх

Например, мужчина, вышедший из круга зрителей, поет:

Шел я лесом, краешком,
Сидит она под камешком,
Я хотел её поймать —
Убегла, ядрёна мать.

[АГН поет на ответ:]
Девки в озере купались,
Я на камушке сидел,
Девки что-то¹⁶ показали,
Я и с камушка слетел.

Две девочки лет 8–10 приносят на носилках еще одну куклу с Горы¹⁷, она прикрыта тюлем, лицо открыто, на голове веночек из белых цветов. Наша хозяйка, Анна Андреевна [ААМ]¹⁸, подходит к кукле и крестится. Рядом с ней стоит девочка, она указывает на что-то под покрывалом, закрывающим куклу. Анна Андреевна приподнимает покрывало и достает из-под куклы одетого в боди пупса. Зрители громко удивляются: «О-о-о!» Женщина несколько раз подкидывает пупса на руках и отдает девочке, которая его первой заметила, та передает игрушку девочке постарше. К кукле подходят Доктор и Баба-Яга. Они громко разговаривают, жестикулируют, обсуждая еще одну «упокойницу», но голоса их тонут в мощном наигрыше гармошки.

[Доктор, надевая фонендоскоп:] Не мешайте, не мешайте! Последний раз послушаем. [Слушает.] Ой, пульс слабо прослушивается. Вы бы её на жаре-то хоть бы чем-нибудь прикрыли.

[ААМ поворачивает куклу на бок, хлопает по заду:] У нее вот здесь заболело. Вот здесь болит.

[Доктор:] И здесь болит? Осмотрю. О-ей, чего-то там всё плохо. Не тревожь! Не тревожь! Пусть лежит [переворачивает на спину].

[ААМ приплакивает:] Ой, ой! Где она, подруга-то? Иди простись. Лида, иди простись, Марфёнка и Марфён! Ой!

[Из толпы зрителей раздаются реплики:] Молодая, ой!

[ААМ, показывая на куклу:] У нас молоде, у нас молоде, как красавица-то была.

[Женский голос:] У вас какого года-то хоть она?

[ААМ машет рукой:] Ой, и не помним. Молодая!

[Женский голос из толпы:] Мне ровесница, мне ровесница, тридцать три года ей.

[Баба-Яга:] Нет, помладше.

Доктор: Вы хоть бы её... Она ещё пока живая, хоть прикрыли чем-нибудь, голову ей напечет!

[ААМ показывает на веночек:] Этот веночек лечебный.

[Баба-Яга, поднимая тюль:] Ты видишь, она в свадебном платье.

[Доктор:] О, какая красивая! Выкидыш, говорят, был. [Женщина в парике с ироке-

зом в ужасе закрывает лицо руками.] Вот дитя родилось, а я говорю, нас в тюрьму посадят за неё.

[ААМ:] Где у нее робёнок, где робёнок? У нее сразу... У неё сразу выкидыш. У неё же любовник, любовник-то с другой гулял.

[Доктор:] Любовник был. Она с ним в поле-то была, была.

[Женский голос:] А отчего она померла?

[Женщина в парике с ирокезом серьезно и печально:] Родила, а сама умерла, говорит. С любовником, с любовником, она на нервной почве вот — родила да сама скончалась.

[Голоса из толпы:] В поле?

[Женщина в парике с ирокезом:] В поле! В поле, говорят, да.

[Баба-Яга:] Да, дело-то было в поле. Вон в веночке — в поле.

[ААМ:] У неё голова никогда не болит, давления не было у неё!

[Баба-Яга:] На Троицу, что ль, была на полях-то?

Я спросила Анну Андреевну, почему она не причитает. Та нахмурилась и сердито ответила: «Много чести будет! Она с моим мужем гуляла! Чего я по ней буду плакать?»

Взрослые говорят детям, что пора «баушек» хоронить. Дети подходят к «своим» Стромушкам и поднимают носилки, двух кукол везут на тележках. Одна из участниц причитает:

Ой, да как мы вас будем провожать-то,
Ой, как мы вас будем забывать-то,
Ой, теперь-то за целый год!

Все участники праздника (около 150 человек) выходят на дорогу. Впереди идут дети, везущие и несущие своих Стромушек, основная группа зрителей и участников с двумя гармонистами идет сзади. Приплясывая перед ними, идет Анна Гавриловна. Запевая очередную частушку, она поворачивается к толпе; все частушки она поет, громко и весело пропевая обценные слова, часто вместе с ней последние строки частушек поет несколько женщин.

Местность, куда идут участники процессии, называется Верх (или Село). Все подходят к дому, где лежит одна кукла, которую мы увидели, когда въехали в Шутилово. На фоне громко играющей гармошки, поющих женщин, разговаривающих зрителей происходит осмотр последней «баушки». С одной стороны к ней подходит Доктор, с другой — женщина в парике с ирокезом. Участники открывают покрывало, которым закрыта кукла.

[Доктор останавливает:] Осмотр-то сверху [показывает на низ живота], в эту часть потом пойдём [большим и указательным пальцами как бы открывает глаза], так, глаза, ой, у нас всё, всё, ой, ой, погоди, погоди, т-щ-щ, тишина! [Слушает

фонендоскопом.] Сердцебиение чего-то вообще не слышно [берет куклу за запястье], ну-ка, пульс, пульс... [Вместе с женщиной в парике с ирокезом двумя руками ритмично нажимают на грудь, смеются. Доктор указательным пальцем показывает своей спутнице:] Искусственное дыхание рот в рот. [Та ложится ухом на грудь кукле.] Дыхание надо рот в рот искусственное делать, скорей [прикасается к губам куклы, смеется].

[Женщина в парике с ирокезом:] Чего делать? Она вам не написала, что ль, завещание-то? [Прижимается ртом ко рту куклы.]

[Доктор:] Нет. Ой, ну чо, никак? Ну-ка, давай ещё раз послушаю. Может, спасла? Может, спасла?

[Женщины смеются:] Прощаются!

[Доктор слушает через фонендоскоп:] Нет, нет, не дышит. А в чем же причина смерти-то?

[Женщины:] Давай дальше, дальше осмотр.

[Доктор щупает живот:] Давайте дальше осмотрим. Так, пальпация, погоди, может, аппендицит прорвался у вас?

[Женщины вокруг:] Прорвался, но не аппендицит. Спасать, спасать надо. Спасай нашу бабушку-то.

[Доктор:] Нет, всё нормально, желудочный пузырь на месте.

[Женщины вокруг:] Дальше, дальше, осмотр дальше продолжай.

[Рядом с куклой стоят дети. Доктор поднимает подол — между ног у куклы лежит морковь в свитой колечком пакле, опускает подол вниз¹⁹.]

[Женский голос из толпы:] Прорвался, но не аппендицит! [Все смеются.]

[Доктор:] Да это как же так-то?! Чо ж всю жизнь прожила она у вас, она хоть знала сама-то, что с ней такое? Караул! Неси ножницы — хоть пусть одним чем-нибудь умрет. Караул! Из-за этого и померла, там всё вылезло — из-за этого и померла, то есть всю жизнь она жила, не знала, что у неё такое?

[Участницы:] Сменила вот пол!

[Доктор:] Сменила пол и померла?

[Женщины:] Да, не выжила.

[Доктор:] Ой, батюшка мои, ну что, ну что, надо констатировать смерть: померла от смены пола. Батюшка, иди отпевать!

[К кукле подходит Поп — женщина в халате, надетом задом наперед, на спине у нее мелом нарисованы три креста — один большой посередине и два маленьких под ним.]

[Поп:] Ой, бедная наша... ой, бедная наша... ой, бедная наша баушка...

[Зрители подсказывают:] Покойся с миром, бедна наша баушка.

[Поп:] Покойся с миром, бедная наша баушка.

[Одна из зрительниц:] Чо-то попу мало подали, он ничего не смыслил. [Все смеются.]

[Доктор:] Так, батюшка, вы что, забыли молитву, что ли? Вчера сказали повторить.

[Женский голос смеется:] Он как увидел — так забыл.

[Куклу начинают переключать на носилки, у нее задирается подол.]

[Одна из подошедших женщин:] А морковка-то баушке зачем?

[Другая женщина:] Операцию сделала, крик, мужиком хочу быть, и померла!

[Спрашивающая понимающе кивает головой:] А-а-а! Вон чего...

Все с куклами направляются за село, на поле. Куклам развязывают руки, отвязывают головы, которые, как и туловища, набиты травой и сеном²⁰. Взрослые отдают кукол детям на растерзание: «Трясите, трясите, трясите!» Две девочки тянут в разные стороны штанины. Анна Андреевна подбадривает: «Вот, вот, вот. Давайте это, рвите, рвите, рвите её ножки, чтоб не растопырила и не рожала больше. Нечего это делать этой баушке. Вот, вот, вот, так, так, так». Все смеются.

В чулки и колготки кукол взрослые положили бумажные деньги (раньше, по воспоминаниям, клали копейки), чтобы дети лучше вытрясли траву и нашли спрятанный клад. Слежавшиеся комки сена и травы дети и взрослые подбрасывают вверх и выкрикивают: «Дожжичка нам надо! Урожай хорошего! Дождя! Дождя!» Упавшие на землю комки дети и взрослые продолжают растрясать, пока они не превращаются в отдельные травинки и соломинки. Разорванную в клочья одежду оставляют в кустах.

На этом праздник не заканчивается. Люди разбредаются по домам, чтобы там помянуть «баушек». Поминают за богато накрытыми столами, поставленными во дворах.

Ночью мы проснулись от страшного грохота — не закрытое на ночь окно билось об оконный проем, небо рассекали гигантские молнии, за окном под порывами ветра бушевал ливень.

Примечания

¹ В основном ключе идей А. Н. Веселовского написана статья о шутиловском обряде «Похороны Стромы» [3], автор которой в 2015 г. снял фильм-комментарий «Похороны Сторомы» (см.: http://www.iea-ras.ru/index.php?go=News&in=view&id=1158&fbclid=IwAR36QvOxVYNUwpxRQwT2i82Jot0K3l6sN6FDv90j_tLWxA4nKMSdcvtd33A).

² Подробный обзор научной литературы по теме весенне-летнего календаря см. в [1].

³ До 2000-х гг. кукол носили трепать в «аржаные» (ржаное поле). Теперь поля засевают далеко и дойти туда пожилым людям трудно, поэтому кукол разрывают недалеко от въезда в Шутилово.

⁴ Каждое воскресенье с Пасхи до Заговин в Шутилове дети и подростки катали яйца, взрослые играли в карты (мужчины

в «петуха», женщины в «трилистик»); последние 15–20 лет эти игры не практикуются. После войны в с. Шутилово на Заговенье после «похорон Стромы» вечером «водили коня», которого изображали двое покрытых тканью мужчин, несущие на палках лошадиный череп, на который надевали уздечку.

⁵ Фрагмент, посвященный празднику «Похороны Стромы» в с. Шутилово, можно посмотреть на канале Youtube — https://www.youtube.com/watch?v=0baMJ7pLsOc&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3Wv3agh3GtTB3qo2ix_3UajZVaMSvIEUH5vzRSt17S2ifuYuF0rM7qazk.

⁶ Восьмая минута видеозаписи на канале Youtube.

⁷ Обряд фиксировали Е. В. Минёнок (видеокамера), студентка Джорджтаунского университета и стажер Отдела фольклора ИМЛИ РАН Лилян Познер (Lilian Posner, Джорджтаунский университет, Вашингтон, США) (фотокамера) и лингвист Н. В. Максимова (аудиомагнитофон). Все фотографии, а также аудио- и видеофайлы, с которых сделаны приведенные в статье расшифровки, хранятся в Фольклорной коллекции ИМЛИ (шифр ФК-2019, Шутилово, № 00730–00769).

⁸ В с. Шутилово находилось поместье Ламановых, в семье которых родилась известной модельер Н. П. Ламанова (1861–1941).

⁹ Девушки были в сарафанах, красных платках и фартуках; время от времени они пели нижегородские песни.

¹⁰ По «баушкам» причитать могут как женщины, так и мужчины. Среди зрителей был замечен один мужчина, переодетый женщиной. По словам очевидцев, раньше на Заговиньи несколько мужчин обязательно рядились женщинами.

¹¹ Секретарь сельсовета.

¹² Фиксируя праздник в 1983 г., К. Е. Корепова отмечает, что «мотивировка смерти — самая импровизационная часть, наиболее открытая для вторжения современности в традиционную схему обряда. Версии [смерти Стромы] в толпе выдвигались разнообразными, порой исключающие одна другую. Мужчины говорили о самоубийстве. Они показывали фольклористам сук, на котором якобы Кострома повесилась, и кусок веревки от петли» [4. С. 93]. Как говорят участники праздника, «тут у кого какая выдумка».

¹³ Имеется в виду цитата из мультфильма «Месье кот Леопольда» (1975): «Мышите. Не мышите». — *Примеч. ред.*

¹⁴ Кирсаково — село в Перевозском р-не Нижегородской обл., в 6 км от с. Шутилово.

¹⁵ Интересно, что мотив смерти Стромы от СПИДа был зафиксирован и группой Д. В. Покровского в 1996 г. во время съёмки сюжета для «Клуба путешественников».

¹⁶ Позже, когда все пошли по дороге к выезду из деревни вслед за детьми, несущими кукол на носилках в поле, частушки пели, не опуская обценные слова, и соответствующая фраза в частушке пропала таким образом: «Девки кунку показали».

¹⁷ Гора — название местности в с. Шутилово; когда там построили трехэтажный дом, местность стала называться Дадан.

¹⁸ Она также проживает на Горе; вместе с другими женщинами изготавливала эту куклу: «Как раньше делали старушки, мы не видели, мы были тогда детьми. Мы по-своему, у кого какая мудрость, так и делаем» [ААМ].

¹⁹ Позже, комментируя в интервью этот эпизод праздника, одна из старейших жительниц сказала, что и раньше такие люди были: «Все раньше говорили *двусбруйные*, вот это, то ли женщина, то ли мужчина» [АСВ].

²⁰ Раньше «тела» кукол набивали прошлогодней соломой.

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: весенне-летний цикл. М., 2002.

2. Адоньева С. Б. Обрядовое чучело: проективный принцип ритуальных практик // Классический фольклор сегодня: Материалы конф., посвящ. 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова. Санкт-Петербург, 14–17 сент. 2009 г. СПб., 2011. С. 370–387. Цит. по: Русский фольклор в современных записях (http://folk.ru/Research/adonyeva_obriad_chuchelo.php?rubr=Research-articles).

3. Доронин Д. Ю. Смерть Бога на ржаном поле // Вестник Российского фольклорного Союза. 2007. № 3. С. 16–21.

4. Корепова К. Е., Белоус Т. И. Обряды «проводов весны» в быту современной деревни (по материалам Горьковской области) // Советская этнография. 1985. № 4. С. 88–95.

5. Миненок Е. В. Обряд Духова дня в селе Троицком Калужской области // Русский эротический фольклор, песни, обряды и обрядовый фольклор, народный театр, заговоры, загадки, частушки / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995. С. 273–285.

6. Миненок Е. В. Песни обряда Духова дня // Русский эротический фольклор, песни, обряды и обрядовый фольклор, народный театр, заговоры, загадки, частушки / Сост. А. Л. Топорков. М., 1995. С. 286–309.

Список информантов

ААГ — Анастасия Александровна Гуляева, 1954 г.р.

ААМ — Анна Андреевна Максимова, 1943 г.р.

АГН — Анна Гавриловна Новикова, 1951 г.р. Родители Анны Гавриловны были жителями с. Шутилово. Она сама уехала из села, но каждый год приезжает на праздник. По ее словам, ее мать, Екатерина Михайловна, была первой заводилой «похорон Стромы».

АСВ — Анна Семеновна Волкова (в девичестве Игнашина), 1933 г.р.

ГАМ — Галина Аркадьевна Мокрова, 1947 г.р., бывший зоотехник села, приехала на праздник.

Фото Л. Познер

См. фотографии на 1-й и 2-й страницах обложки

Владимир Яковлевич Петрухин,

доктор ист. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва), Нац. исследовательский
ун-т «Высшая школа экономики» (Москва)

ВЕЛИКАНЫ В НАСКАЛЬНОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ ЕВРАЗИИ

Памяти Якова Абрамовича Шера
(1931–2019)

Фигуры великанов резко выделяются на архаических композициях, их атрибуты (помимо размеров) вызывают особый интерес в связи со стремлением соотнести их с известными мифологическими сюжетами. Стремление увязать великанов с упомянутыми в древних текстах богами и героями, включая главу скандинавского пантеона Одина, атрибутом которого было магическое копьё Гунгнир, издавна свойственно исследователям петроглифов бронзового века в южной Скандинавии. Е. М. Мелетинский справедливо сомневался в возможности отождествления наскального изображения великана двухтысячелетней древности с главой эддического пантеона, владыки воинского рая — Вальгаллы (см.: [10. С. 76]). Вместе с тем великанская фигура с копьем — атрибутом Одина — на юге Швеции (Литслебю, Танум — см. ил. 1; ср. [23. Р. 20–21; 6. С. 92]) примечательна и потому, что Один сам имел «великанское» происхождение — был сыном Бора и Бестлы, отпрысков первобытных великанов; фаллическая символика также присуща мифологическому Одину — он соблазнял великанш, чтобы добыть нужные ему сокровища (ср. об Одине — «полувеликане» [24. Р. 79–80]). Правда, контекст приведенных наскальных изо-

бражений — окружающие великана лодки — указывает на водную стихию, с которой Один не связан¹.

На корабле, несущем мачту в виде копья (?), изображен и великан с топором или молотом (Южная Швеция; ил. 2); менее отчетливо великанские размеры персонажей с молотом представлены на других композициях [26. S. 125. Abb. 20]: с архаическим культом традиционно увязывается композиция (Витлике, Танум, южная Швеция, см. ил. 3), где над совокупающей парой нависает великан с топором, — считается, что это не акция ревнивца, а благословение священного брака [22. Р. 54]. С брачной обрядностью в мифологии Эдды действительно связано магическое оружие громовника Тора — его молот/молния: им благословляют невесту в «Песни о Трюме» [16. С. 63]. Носители ударного оружия — молота или топора — на петроглифах ассоциируются с Тором; проблема в том, что Тор (как и Один) был противником великанов, истреблял первобытных чудовищ своим молотом.

Атрибуты обладателя ударного оружия на петроглифах иногда несут формальные признаки, которые отличают топор от молота (архаического оружия громовника): фаллическая фигура на скале из Симриса

(южная Швеция) держит в руках огромный топор (ил. 4) — культовые аналоги из бронзы известны в датской археологии бронзового века [22. Р. 52. Pl. 19, 23]; такие топоры были зафиксированы в руках пары воинов в рогатых шлемах — они были частью штандарта (ил. 5), очевидно связанного с популярным у германцев близнечным культом, но не с культом громовника [22. Pl. 23].

Вместе с тем атрибуты великанов — копьё и молот — на наскальных изображениях Швеции могут отражать хронологическую глубину атрибутов богов конца языческой эпохи — эпохи викингов (см. в отечественной историографии [6. С. 92]), поскольку и происхождение самих богов (асов) связано в мифологии с первобытными великанами.

К востоку от Скандинавии на берегах Белого моря и Онежского озера исследуются скопления не менее знаменитых наскальных композиций, суммарно датируемых (по окружающим археологическим памятникам) эпохой неолита — господства охотничье-рыболовецкого хозяйства, отраженного в сюжетах петроглифов. Несколько более поздним временем — рубежом бронзового века — может датироваться самая известная композиция на мысе Бесов Нос — скалах берега Онежского озера [17. С. 127]. «Бесом» традиционно именуется самая крупная антропоморфная фигура, расположенная между двумя обитателями водной стихии — налимом и выдрой (?) (ср. [17. С. 127; 4. С. 15–35]); «бесовская» сущность этой фигуры была очевидна и в Средние века — в XVI в. монахи из соседнего монастыря выбили на ней крест (ил. 6). Фигура «Беса» размещена на естественной трещине скалы, что позволяет связывать ее с входом в преисподнюю (преисподняя в мифологии финских автохтонов севера Восточной Европы ассоциируется с водной стихией [4. С. 26–35])². Хтоническую природу «Беса» демонстрирует и его личина: лишь один его глаз снабжен зрачком [4. С. 29] — кривизна характеризует выходца из иного мира. Напомню, что и Один был крив — его глаз скрыт в источнике мудрости у корней мирового дерева, в обмен на потерю глаза этот бог иного мира обрел мудрость.

Ассоциации древних изображений (и языческих божеств) с нечистой силой характерны для населения, обратившегося к мировым религиям: писаница (наскальные изображения) на Среднем Урале именовалась Шайтанской³. Центральное место композиции Шайтанской писаницы занимают отличающиеся большим размером шагающие фигуры с удлинённой головой (рогом?): великанов фланкируют меньшие антропоморфные фигуры с обычными для петроглифов круглыми головами (ил. 7 [9. С. 52. Рис. 2]). Впрочем, на многофигурной композиции горы Тепсей на Среднем Енисее великаны,



Ил. 1



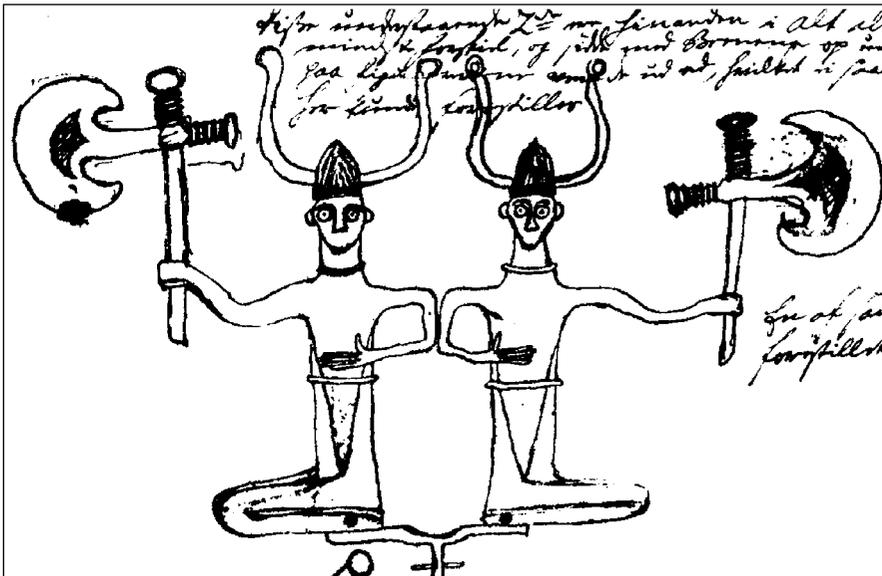
Ил. 2



Ил. 3



Ил. 4



Ил. 5

сражающиеся с круглоголовыми людьми, имеют выделяющие их головные уборы (ил. 8 [14. С. 42]; ср. [3. С. 175. Рис. 141; 15]). Подобные батальные сцены представлены на ил. 9 (две композиции в нижней части; урочище Ешкиольмес, Казахстан [3. С. 173]) и на ил. 10 (Калбак-Таш, Алтай [5. С. 155. Рис. 5,1]); последняя композиция живо напоминает роспись кратира VII в. до н.э., передающую ослепление Полифема дружиной Одиссея (ил. 11 [19, альбом ил.]).

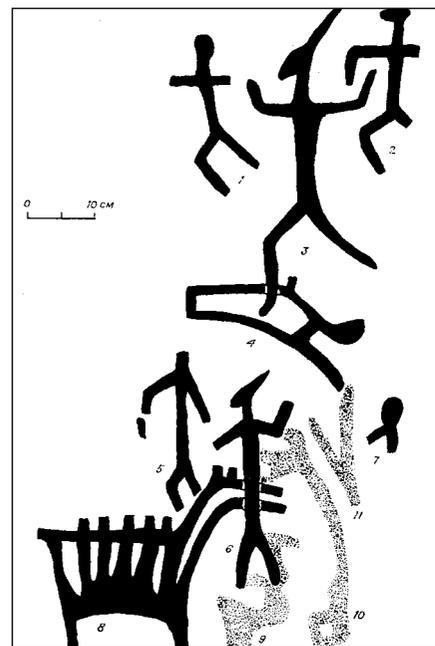
Цитированные исследователи петроглифов, выделяющие фигуры великанов, как правило, обнаруживают мифологические параллели их образам в актуальных мифологических верованиях (демонические существа, шаманы с разнообразными жезлами и т.п., противники героев эпоса) [3. С. 172–179]. Между тем выделяющиеся великанским ростом существа не имеют индивиду-

альных характеристик, различаются разве что атрибутами.

Изобразительная специфика отличает образ великана из Оглахты (Средний Енисей, на ил. 9 фигура в правом верхнем углу): его фигура напоминает семисвечник (менору), но И. Л. Кызласов и Н. В. Леонтьев указали соответствие этой фигуре в хакасском фольклоре — это семиглавый демон Чельбиген (см.: [3. С. 176]). Образ семиглавого великана, очевидно, свойствен тюркскому фольклору вообще: такова узбекская *ялмогиз* (уйгурская *ялмавуз*) — семиглавая великанша-людоедка [11. С. 288]. Впрочем, семиглавость (многоглавость) — характерный признак великанов в евразийских традициях: в фольклоре осетин великаны *уаиги* могут иметь семь или даже сто голов (один глаз и прочие характеристики демонических существ [2. С. 153]); многоглавы *мангусы* монгольского фольклора [7. С. 338], эд-



Ил. 6



Ил. 7



Ил. 8

дическая великанша имеет девять сотен голов! [16. С. 50].

Атрибуты великанов на петроглифах характеризуются определенным сходством — жезлы/предметы вооружения и т.п.; вообще стилистическое единство наскальных изображений на просторах Евразии увязывается с развитием системы коммуникаций в бронзовом веке [20]. Множественности великанских фигур (в частности, на батальной сцене Ешкюльмес, ил. 9) соответствует множественность низкорослых человеческих существ, нередко объединенных в цепочку или «хоровод» (см.: [17. С. 34, 36, 43 и др.]): речь может идти о противостоянии первобытного поколения великанов и приходящего им на смену сообщества настоящих людей (см.: [1; 25]).

Примечания

¹ Шведский археолог О. Альмгрен увязывал изображения лодок с ритуальными кораблями, сооружаемыми во время весенних карнавалов процессий [21. С. 8–64].

² О. В. Белова указала на отражение сюжетов петроглифов в фольклоре: работа исследователей петроглифов и перемеще-

ние части наскальных композиций в Эрмитаж отразились в предании о «Бесе», парой которому была «Бесиха», увезенная в Ленинград (Архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 8. № 7. Л. 16); ср. наименование петроглифов Карелии «бесовыми следками» [12. С. 196]. Изображения лодок, свойственные наскальным композициям Карелии, породили рассказы о других доисторических обитателях края — «панах», которых прибило к берегу на паруснике [13. С. 56, № 66].

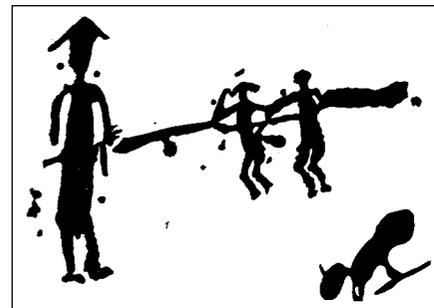
³ Впрочем, наскальные изображения не обязательно ассоциировались с нечистой силой: следы на камнях могли оставить и почитаемые святые — такие следы приписывались коню св. Георгия на Русском Севере [8. С. 118, 196], коню св. халифа Али в Узбекистане [18. С. 221].

Литература

1. Белова О. В., Петрухин В. Я. Великаны Евразии: от мифа к истории // Этнографическое обозрение. 2017. № 4. С. 56–65.
2. Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Каравес С. М. Этнография и мифология осетин: краткий словарь. Владикавказ, 1994.
3. Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М., 2005.
4. Жульников А. М. Петроглифы Карелии: Образ мира и миры образов. Петрозаводск, 2006.
5. Кубарев В. Д. Антропоморфные хвостатые существа Алтайских гор // Антропоморфные изображения / Отв. ред. Р. С. Васильевский. Новосибирск, 1987. С. 150–169.
6. Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. СПб., 2005.
7. Неклюдов С. Ю. Мангусы // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 338.
8. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998.
9. Петрин В. Т., Широков В. Н. Об одном антропоморфном сюжете с Шайтанской писаницы // Антропоморфные изображения / Отв. ред. Р. С. Васильевский. Новосибирск, 1987. С. 49–57.
10. Петрухин В. Я. Сквозь призму скандинавского мифа // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 1. № 1–2. 2018. С. 69–73.



Ил. 9



Ил. 10

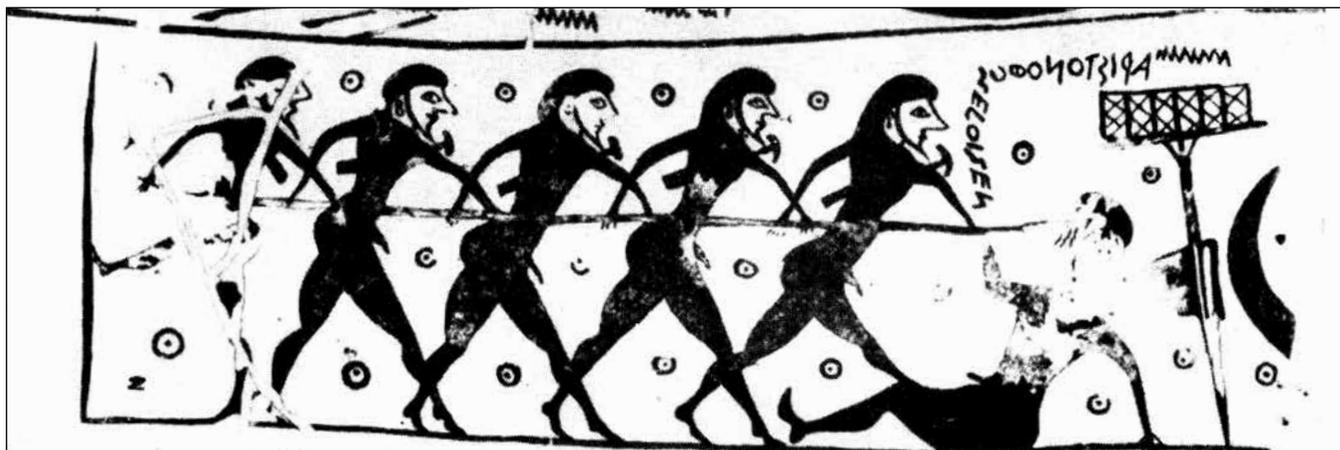
11. Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / Пер. с англ. В. Трейстер. М., 2008.

12. Савватеев Ю. А. Наскальные изображения (петроглифы) Карелии // Археология Карелии / Отв. ред. С. И. Кочуркина. Петрозаводск, 1996. С. 125–148.

13. Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978.

14. Советова О. С. Петроглифы горы Тепсей // Древнее искусство Азии: Петроглифы / Отв. ред. В. В. Бобров. Кемерово, 1995. С. 33–54.

15. Советова О. С. О возможности использования наскальных изображений в качестве источника по истории военного дела племен тагарской культуры // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 4 (24). С. 77–84.



Ил. 11

16. Старшая Эдда / Пер. А. И. Корсуна; Под ред. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

17. Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству: Наскальные изображения и каменные изваяния эпохи камня и бронзы на территории СССР. М., 1969.

18. Хужаназаров М. Наскальные рисунки и их связь с исламскими культовыми местами // Международная конференция по первобытному искусству (3–8 августа 1998). Труды / Отв. ред. Я. А. Шер. Т. 2. Кемерово, 2000. С. 220–226.

19. Чубова А. П., Иванова А. П. Античная живопись / Под ред. М. И. Максимова. М., 1966.

20. Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.

21. Almgren O. Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt am Main, 1934.

22. Ellis Davidson H. R. Pagan Scandinavia. London, 1967.

23. Ellis Davidson H. R. Viking and Norse mythology. London, 1994.

24. Liberman A. In prayer and laughter: Essays on medieval Scandinavian and Germanic mythology, literature, and culture. Moscow, 2016.

25. Stepanov Ts. The Giants-motif in Medieval Europe, North and South // Scandinavia and the Balkans: Cultural interactions with Byzantium and Eastern Europe in the first millennium AD / Ed. by O. Minaeva, L. Holmquist. Cambridge, 2015. P. 96–105.

26. Vries J., de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd 2. Berlin, 1970.

Дарья Александровна Трынкина,

канд. ист. наук, Ин-т этнологии и антропологии РАН (Москва)

ОБРАЗ ВЕЛИКАНОВ КАК АБОРИГЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ БРИТАНСКИХ ОСТРОВОВ В АНГЛИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XII–XVIII ВВ.

«В то время были на земле исполины» — эта фраза из Книги Бытия (6: 1–4) долгое время будоражила умы европейских ученых. Вплоть до XIX столетия европейская наука развивалась в рамках так называемой библейской парадигмы [18. P. 30]¹, и ссылкой на Книгу Бытия обосновывалось существование великанов в далеком прошлом. Библейское утверждение слилось с убеждением в том, что в древности люди были выше и сильнее, и оставило особенно яркий след в истории английской науки, ведь существование великанов на Британских островах подтверждала «легенда о Бруте» — национальный миф, объясняющий происхождение предков англичан.

В данной статье мы попытаемся раскрыть специфический аспект культурного образа великанов, который еще не становился предметом самостоятельного исследования. Особенностью именно английского восприятия этого типа персонажей низшей мифологии является то, что вплоть до XIX в. великаны в английской научной традиции рассматривались как непосредственные представители аборигенного населения Британских островов. Сама идея не является своеобразной именно для английской культуры, в данной роли великаны выступают не единожды в мифах и легендах народов мира, но англичане с завидным упорством придерживались этой идеи, которая на протяжении столетий прослеживается в трудах английских ученых.

Вплоть до раннего Нового времени традиционным объяснением происхождения англичан была легенда, популяризированная Гальфридом Мон-

мутским в «Истории королей Британии» (ок. 1136). Она повествует о Бруте, который вместе со своими спутниками-тройняками заселяет остров Альбион и называет его Британией. Неприятной особенностью острова оказывается то, что на нем обитают великаны. Во время устроенного Брутом праздника они во главе с Гомагогом — «двенадцати локтей ростом» — нападают на поселенцев, однако те одерживают верх над ними. Кориней, один из спутников Брута, вступает в поединок с Гомагогом и бросает его со скалы в море, в результате возникает местный топоним — «Прыжок Гомагога» (Saltus Goemagot или Lamgoemagot) [1. С. 6–18].

Имя великана Гомагога отсылает к Книге пророка Иезекииля (38: 1–7, 39: 1–7), где рассказывается о Гоге из земли Магог, который пойдет войной на богоизбранный народ и будет повержен божественным огнем. Как отмечает Тамар Друккер, поражение Гомагога в легенде о Бруте рассматривается как победа над заклятым врагом израильтян, а дохристианский герой таким образом становится во главе Нового Израиля на пути к Земле Обетованной [10. P. 462].

Тем не менее даже Бруту не удается полностью истребить великанов. Ко времени правления Артура они все еще встречаются в Британии: сам он побеждает великана, прибывшего из Испании и похитившего Елену, племянницу полководца Хоела [1. С. 111]. Уолтер Стивенс замечает, что великаны противопоставляются цивилизации, они предстают как архаичные, даже автотонные мифологические персонажи. Великаны выступают как аборигены в мифах тех народов, которые счита-

ли себя завоевателями или просто не первопоселенцами [25. P. 72–73]. Обитая на необработанных, но плодородных землях, великаны являются персонификацией дикой природы. Побеждая великанов, культурные герои осваивают пространство, утверждая над ним собственную власть.

С конца XII и до начала XVI в. история Гальфрида Монмутского об основании британского государства пользовалась безусловным авторитетом. Ее пересказывали в стихах и прозе, переводили с латыни на валлийский, древнеанглийский и англо-нормандский. На основе легенды о Бруте составлялись многочисленные исторические хроники Британии, получившие благодаря этому сюжету общее название «хроники о Бруте» [14. P. 202]. Но при всех достоинствах легенды о Бруте даже ее современникам она казалась неполной: отсутствовало начало. В XIII в. легенда была расширена.

В англо-нормандской поэме «Des Grantz Geanz» («О великих гигантах», XIII — начало XIV в.)² появляется предыстория, объясняющая заселение острова великанами. Дочерей правителя Греции за попытку убить их мужей сажают на корабль без руля, и тот пристает к острову, который старшая дочь, Альбина, называет Альбионом. На острове их охватило вождение, и они возлегли с явившимися им демонами. В результате этого союза рождаются великаны, которые заселяют всю Британию [21. P. 3–8]. Заметно сходство этого рассказа с эпизодом из Книги Бытия, где падшие ангелы, прельстившись красотой смертных женщин, вступают с ними в связь, и те порождают исполинов (Быт 6:1–4).

Во время войны Эдуарда III с шотландцами (1332–1357) поэма «Des Grantz Geanz» была переведена на латынь под названием «De origine gigantum» (начало 1330-х — начало 1340-х гг.) и была использована в завязавшемся англо-шотландском диспуте [7. P. 59–62]. Его суть состояла в том, что в 1290 г. Шотландия переживала кризис власти. После смерти семилетней принцессы Маргарет, наследницы Александра III, погибшего в 1286 г., Эдуард I (1272–1307), приглашенный стать арбитром в династическом споре, попытался решить его в свою

пользу: в письме папе Бонифацию VIII Эдуард обосновывал свое право на шотландский престол отсылкой к «Истории королей Британии» Гальфрида Монмутского, где говорилось, что после смерти Брута, которому принадлежала вся Британия, его старший сын, Локрин, унаследовал Лоэгрию (Англию), средний, Камбр, — Камбрию (Уэльс), а младший, Альбанакт, — Шотландию, которой он дал название Альбании [1. С. 19]. Таким образом, по принципу майората подчеркивалось превосходство Англии над остальными британскими монархиями [20. Р. 62].

Шотландцы в свою очередь направили папе Иоанну XXII Арбротскую декларацию (1320), где утверждалось, что все сыновья Брута обладали равными правами на его наследство, и, более того, была приведена легенда о Скоте (Scota), основательнице Шотландии [7. Р. 56–58]. Как указывает Эдуард Коэн, первое упоминание о Скоте встречается в «Истории бриттов» Ненния (IX в.) [8. Р. 120]. Легенда не была полностью изложена вплоть до 1384–1387 гг., когда Иоанн Фордунский пересказал ее в «Хронике шотландской нации» [20. Р. 63]. Ее суть состоит в том, что Британия была заселена потомками греческого царевича Гайтелоса и его жены Скоты, дочери египетского фараона. Под предводительством сына Гайтелоса, Ибера (Hyber), его последователи добрались до берегов Британии, и ту часть острова, где они впервые высадились, Ибер назвал в честь матери Шотландией (Скотией — Scotia). В честь него самого была названа Ирландия (Иберния — Hibernia) и Ирландское море (Hyberian Sea) [17. Р. 6–29].

Существует любопытная теория, связывающая шотландцев с английскими великанами через легенды о Скоте и Альбине. Джон Гиллингам замечает, что с XII в. в английских литературных памятниках прослеживается однозначно отрицательное отношение к валлийцам, шотландцам и ирландцам. Анализируя произведения Иоанна Солсберийского, Вильяма Ньюбургского, Гиральда Камбрийского, Вильяма Мальмсберийского и Ричарда Гексемского, Дж. Гиллингам делает вывод, что они считают кельтов варварами, стоящими на неизмеримо более низкой ступени развития [12. Р. 4–8]. Анке Бернау обращается к аргументации Дж. Гиллингам, чтобы доказать сходство описаний шотландцев в английских хрониках и великанов у Гальфрида Монмутского. Она сравнивает мифы об Альбине и Скоте и делает вывод, что первый является и аналогией последнего, и его инверсией. В XII–XIV столетиях обостряется борьба национальных мифов Англии и Шотландии: древность истории являлась обоснованием права на землю. И если правление Брута использова-

лось в качестве доказательства власти англичан над Шотландией, то рассказ об очищении страны от примитивных и порочных великанов — потомков женщины высокого происхождения, приплывшей из-за моря, — мог толковаться как дополнительная демонстрация превосходства англичан. Несмотря на то что шотландский миф о Скоте повествовал о более древних временах, подобная интерпретация умаляла его значимость [4. Р. 109–111].

В XVI в. интерес к средневековым национальным мифам начал угасать. В 1534 г. вышла книга итальянца Полидора Вергилия «История Англии», работу над которой он начал еще по указу Генриха VII. «История Англии» положила начало оживленной дискуссии о достоверности легенды о Бруте. Полидор, находясь вне руслу английской традиции и являясь, к негодованию его противников, католиком, раскритиковал историю о Бруте, тем самым вызвав шквал возмущения со стороны приверженцев традиционного подхода к истории. Тем не менее у него быстро нашлись сторонники, которые считали необходимым в поисках истины отказать от средневековых вымыслов [11. Р. 89]. В итоге, как замечает Артур Б. Фергюсон, защитники легенды о Бруте в процессе дискуссии настолько запутались в собственных построениях, что в конечном итоге опровергли самих себя [11. Р. 40].

Английские авторы, защищавшие достоверность легенды о Бруте, попытались реанимировать ее, объединив со сведениями доминиканского монаха Джованни Нанни, известного под именем Анния из Витербо (ок. 1432–1502). Анний утверждал, что обнаружил давно потерянные работы одиннадцати древних авторов, среди которых особенно выделялся Берос, вавилонский историк и жрец III в. до н.э. Труд Анния стал крайне популярен в качестве источника для написания работ по национальной истории, так как он предоставлял недостающие данные о происхождении европейских народов после Всемирного потопа [13. Р. 130; 15. Р. 55]. В интерпретации Анния Ной был одним из прославленных допотопных великанов и именно его потомки, также великаны, колонизировали Европу. Великан Самотес, сын Иафета, внук Ноя, впервые после Потопа основал царство Кельтика между Пиренеями и Рейном [2. Р. 196–227].

Сведениями Анния воспользовался английский драматург Джон Бейл (1495–1563), который полагал, что царство Самотеса включало в себя Британские острова. Это удачно объясняло присутствие там великанов. По Дж. Бейлу, Самотес правил 300 лет, а после него к власти пришли его потомки: Маг научил своих подданных искусству

прорицания, от него пошли маги; Сарон учредил школы; Друис основал друидический орден; Бардус изобрел музыку и поэзию, и от него пошли барды. Впоследствии Барда сместил с трона великан Альбион, сын Нептуна, которого затем убивает Геркулес. И только через значительный промежуток времени в Британию приплывает Брут, рассказ о котором позволяет Бейлу в своем труде соединить две традиции [3. Р. 10–13].

Уильям Харрисон (1535–1593), следуя по стопам Бейла, в «Хрониках Холиншеда» делает несколько дополнений к его повествованию. Он приравнивает Самотеса к Дису, а затем и к Сатурну, который, по его мнению, был одним из сыновей Иафета. Именно он приводит в Британию потомков Иафета в 1910 г. от сотворения мира, и до прибытия Альбиона страна называлась Самотес, по своему основателю Самотесу. Само же Альбиона У. Харрисон относит к проклятому потомству Хама и сетует, что тот, завоевав владения самотейцев, посягнул на часть мира, отданную сынам Иафета (согласно библейской парадигме, Ной поделил мир между своими тремя сыновьями, Европа была отдана Иафету, Азия — Симу, а Африка — Хаму) [16. Р. 6–9].

Несмотря на то что эта теория нашла и других сторонников, она достаточно скоро подверглась серьезной критике. Джон Стоу (ок. 1525–1605) утверждал, что история о Самотесе и его потомках восходит к сфальсифицированному источнику, приписанному Беросу. Сам же Дж. Стоу предпочел в своем произведении руководствоваться историей Гальфрида Монмутского [26. Р. 10]. Критику Дж. Стоу поддержал и Уильям Камден (1551–1623), обвинив Анния из Витербо в публикации под именем Бероса собственных фантазий [6. Р. xxxiii–xxxiv]. К истории о великанах и Бруте У. Камден относится гораздо терпимее, позволяя каждому полагаться на собственное суждение о ней [6. Р. viii]. Описывая римские руины в Британии, Камден указывает, что простой народ принимал их за постройки великанов, и считает, что источником поверий о великанах служили римляне.

Как можно заметить, противоположные стороны разделяли одну и ту же идею: на Британских островах на заре времен действительно обитали великаны. Уильям Камден впервые предлагает эвгемеристическую трактовку самого термина «великаны», полагая, что под ним в историческую память вошел реальный народ, римляне. Этот подход развивает Айлетт Саммс (ок. 1636 — ок. 1679). Импульсом для написания его труда послужила достаточно любопытная мысль о происхождении валлийского языка из финикийского, которую он почерпнул у английского антиквара Джона Твайна (ок. 1505–1581), считав-

шего финикийцев предками британцев. Айлетт Саммс полагал, что «римлян за такое короткое время никак не могли принять за великанов в Британии, как то полагает мистер Камден» [24. P. 398], и в конечном итоге в его интерпретации именно финикийцы оказываются прототипом великанов. По его мнению, они были людьми чрезвычайно могучего телосложения, что и положило начало легендам о великанах, обитавших в Британии в древние времена [24. P. 106]. Кроме этого, Айлетт Саммс, снова следуя за мыслью Джона Твайна, называет великанов строителями Стоунхенджа [24. P. 398].

Сам Джон Твайн считал доказательством существования английских великанов находки костей огромного размера рядом с мегалитическими сооружениями Британии, в том числе рядом со Стоунхенджем. Под великанами Джон Твайн понимал в переносном смысле национальных героев, выдающихся правителей, а в буквальном — тех людей, которые во времена расцвета человеческой расы отличались значительной физической силой, «как Голиаф или некоторые племена Африки у Плиния». Именно эти люди, по его мнению, построили мегалитические сооружения Англии, в том числе Стоунхендж [27. P. 59–64].

О связи Стоунхенджа и великанов говорилось еще в труде Гальфрида Монмутского, где сам Стоунхендж был назван «Кольцом Великанов», так как «некогда великаны вывезли их (камни. — Д. Т.) из крайних пределов Африки и установили в Ибернии (Hibernia), где тогда обитали» [1. С. 87]. С помощью магических инструментов Мерлина бритты перевозят эти камни из Ирландии в Англию и устанавливают их на могиле 460 наместников и военачальников, убитых по приказу Хенгиста, предводителя саксов. В дальнейшем эта легенда с различными вариациями появляется в трудах Гиральда Камбийского, Лаймона, Роджера Уэндоверского, Мэттью Пэриса, Роберта Глоустерского, Ранульфа Хигдена, Роберта Маннинга, Джона Хардинга и Роберта Фабиана [15. P. 7].

Джеймс Бёрнетт, лорд Монбоддо, также связывал строительство Стоунхенджа с великанами³. Он приводит в своем труде ссылку на латино-английский словарь сэра Томаса Элиота, где в статье под заголовком «gigas» указывалось, что в монастыре примерно в двух милях от города Солсбери покоятся останки человека 14 футов и 10 дюймов высотой [5. P. 157]. Лорд Монбоддо утверждал, что у каждого народа был век героев, когда люди жили необычайно долго и были удивительного роста и силы [5. P. 106–111; 150]. Стоунхендж также, по его мнению, был творением рук великанов, так как тело одного из них было найдено близ Солсбери [5. P. 156–157].

Идея о великанах как строителях мегалитических сооружений была распространена по всей Европе: еще в 1660 г. увидел свет труд датчанина Йохана Пикардта, в котором тот счел именно великанов, упомянутых в Книге Бытия, строителями мегалитических сооружений провинции Дренте, возведенных, по его мнению, еще до Потопа [23. P. 49].

Подводя итог, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что большинство английских авторов вплоть до начала XIX в. писали о великанах с полной уверенностью в их существовании⁴. Идея об аборигенном населении Британских островов, состоявшем из великанов, возникает еще в Средневековье, а с XVI в. она становится предметом острых дискуссий сторонников и противников легенды о Бруте как национального мифа. На помощь терпящим поражение традиционалистам в тот момент пришла получившая определенное распространение теория о великане Самотесе, отце-основателе древнего кельтского царства. Эта теория была вскоре раскритикована, однако вплоть до XVIII в. великаны продолжали существовать в качестве строителей Стоунхенджа и прочих мегалитических сооружений Британских островов в трудах английских антикваров, придерживавшихся концепции, ведущей свое начало еще от труда Гальфрида Монмутского [19. P. 400].

Примечания

¹ Колин Кид называет ее *mosaic paradigm*, но в поисках более благозвучного перевода на русский язык мы упростили изначальный термин.

² Поэма выступала прологом к некоторым «хроникам о Бруте», причем в их расширенных вариантах сюжет поэмы включался в сам текст повествования.

³ Лорд Монбоддо был шотландцем, однако в XVIII в. мы можем уже говорить о единой англо-шотландской научной традиции.

⁴ Среди скептиков можно назвать Джона Селдена (1584–1654). Он полагал, что те, кого называли великанами в древности, всего лишь превосходили обычных людей в размерах тела и физической силе. Что же касается находок гигантских костей, которых считали останками великанов, то Дж. Селден был склонен думать, что они принадлежали либо людям с физическими уродствами, либо просто крупным животным [9. P. 253]. Однако его пример является скорее исключением.

Литература

1. Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984.
2. Asher R. E. National myths in Renaissance France: Francus, Samothés and the Druids. Edinburgh, 1993.
3. Bale J. The actes of Englysh Votaryes. Antwerp, 1546.
4. Bernau A. Myths of origin and the struggle over nationhood // Reading the medieval in early modern England / Ed. by

G. McMullan, D. Matthews. Cambridge, 2007. P. 106–118.

5. Burnett J. Antient Metaphysics. Vol. 3. London, 1779.

6. Camden W. Britannia: Or a chorographical description of Great Britain and Ireland. London, 1722.

7. Carley J., Crick J. Constructing Albion's past: An annotated edition of «De origine gigantum» // Arthurian Literature. Vol. 13. Cambridge, 1995. P. 41–115.

8. Cowan E. J. Myth and identity in early medieval Scotland // The Scottish Historical Review. Vol. 63. № 176. Part 2. 1984. P. 111–135.

9. Drayton M. Poly-Olbion // The works of the British poets. Vol. 3. London, 1795. P. 239–540.

10. Drukker T. Thirty-three murderous sisters: A pre-Trojan foundation myth in the middle English prose «Brut» chronicle // The Review of English Studies. New Series. Vol. 54. № 216. 2003. P. 449–463.

11. Ferguson A. B. Utter antiquity: Perceptions of prehistory in Renaissance England. Durham; London, 1993.

12. Gillingham J. The English in the Twelfth century: Imperialism, national identity, and political values. Woodbridge, 2000.

13. Grafton A. The footnote. A curious history. Harvard, 1999.

14. Gransden A. Historical writing in England c. 550 to c. 1307. London, 1974.

15. Grinsell L. V. The legendary history and folklore of Stonehenge // Folklore. Vol. 87. № 1. 1976. P. 5–20.

16. Holinshed R. Chronicles of England, Scotland and Ireland. Vol. 1. London, 1807.

17. John of Fordun's chronicle of the Scottish nation / Ed. by W. F. Skene. Edinburgh, 1872.

18. Kidd C. British identities before nationalism: Ethnicity and nationhood in the Atlantic world, 1600–1800. Cambridge, 2006.

19. Loomis L. H. Geoffrey of Monmouth and Stonehenge // Publications of the Modern Language Association of America. Vol. 45. № 2. 1930. P. 400–415.

20. Mason R. A. Scotching the Brut: Politics, history and national myth in Sixteenth-century Britain // Scotland and England, 1286–1815 / Ed. by R. Mason. Edinburgh, 1987. P. 60–84.

21. Myths and legends of the British Isles / Ed. by R. Barber. Martlesham, 1999.

22. Parry G. The trophies of time: English antiquarians of the Seventeenth century. Oxford, 2007.

23. Piggott S. Ancient Britons and the antiquarian imagination: Ideas from the Renaissance to the Regency. London, 1989.

24. Sammes A. Britannia Antiqua Illustrata, or the Antiquities of ancient Britain, derived from the Phoenicians. London, 1676.

25. Stephens W. E. Giants in those days: Folklore, ancient history, and nationalism. Lincoln, 1989.

26. Stow J. The Annals of England. London, 1603.

27. Twyne J. Bolingdunesis, Angli, de rebus Albionis, Britannicis, atque Anglicis commentariorum. London, 1590.

Тимофей Вячеславович Авилин,

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы
НАН Беларуси (Минск)

РУССКИЙ МАТЕРИАЛ ПО АСТРОНОМИИ И МЕТЕОРОЛОГИИ В ЭСТОНСКОМ ФОЛЬКЛОРНОМ АРХИВЕ

Эстонский фольклорный архив Эстонского литературного музея (Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv, ERA) — центральный фольклорный архив Эстонии, один из крупнейших в мире. Архив находится в г. Тарту; основан в 1927 г., его первым руководителем был Оскар Лориц (1890–1961), который собрал все эстонские фольклорные коллекции в один центральный депозитарий. Коллекции ERA пополнялись материалами, собранными как профессиональными фольклористами, так и сетью корреспондентов. Кроме эстонского, в архиве представлен фольклор других финно-угорских народов (ливов, води, финнов, ижоры, карелов, вепсов, мордвы, марийцев, коми, удмуртов, хантов, венгров) и прочих народов, проживающих в Эстонии или ее окрестностях (белорусов, русских, литовцев, латышей, немцев, евреев, шведов, цыган).

По данным на конец 2017 г. в ERA содержалось 25 рукописных коллекций общим количеством около 1,5 млн рукописных страниц, коллекция фотографий (около 62 000 снимков), архив аудио- и видеозаписей (около 188 000 единиц).

Материалы, хранящиеся в ERA, разделены на несколько картотек: 1) топографическая картотека (топографическое распределение архивных единиц); 2) картотека собирателей; 3) картотека исполнителей; 4) тематические картотеки по жанрам и темам; 5) жанровая картотека звукозаписей; 6) тематическая картотека фотографий; 7) жанровые картотеки, содержащие данные по народам.

ERA осуществляет ряд исследовательских проектов (как самостоятельно, так и в сотрудничестве с другими научными центрами). Текущие исследовательские проекты архива связаны с фиксацией народных песен и устных рассказов (включая городские легенды), традиционной культуры эстонцев Сибири, фольклора и народной религии финно-угорских народов, а также с цифровым архивированием. ERA издает серии «Pro Folkloristica» и «Commentationes Archivi Traditionum Popularium Estoniae» (сборники), «Recordings from the Estonian Folklore Archives» (звукозаписи), «Monumenta Estoniae Antiquae» (публикации народных песен), антологию фольклора сибирских эстонцев¹.

Материал, представленный в данной публикации, взят из «русской» фольклорной коллекции. Фольклорные единицы, имена информантов и места записи указаны на эстонском или на русском языке (иногда на обоих). Коллекция состоит из набора тетрадей. Для указания записей принят шифр определенного типа. Например, шифр [ERA, Vene 2, 528 (3), Nina] означает следующее: ERA — Eesti Rahvaluule Arhiiv; Vene 2 — «русский» отдел, том 2; 528 (3) — в тетради страница номер 528, запись номер 3; Nina — название места записи. Отобранный материал был собран исследователями в основном в период с 1934 по 1942 г. на территории современных Печорского района Псковской области и в меньшей степени Сланцевского района Ленинградской области, на эстонско-русском пограничье около Псковско-Чудского и Псковского озер. На момент записи большей части текстов указанные территории входили в состав Эстонии (в период 1920–1940 гг.); в приводимом в конце статьи списке населенных пунктов административно-территориальная принадлежность приводится по современному состоянию.

В публикации содержится подборка текстов, связанных с небесными объектами и феноменами: лингвистический материал (астрономия), фольклорный материал (представления о пятнах на луне, упавших облаках, кометах и т.п.), а также материал по народной метеорологии (рассказы об определении времени по звездам и небесным объектам, предсказания по звездам, отражающие народные практические знания). Это лишь малая часть материалов «русской» коллекции. В архиве можно найти также, например, рассказы об огненных змеях, о предсказании погоды по внешнему виду солнца или луны, приметы, частушки, песни, материалы по народной медицине и демонологии, описания святых источников и камней, исторические воспоминания и пр.

Если не оговорено иное, вставки в квадратных скобках принадлежат публикатору. Орфография и пунктуация сохраняются.

АСТРОНОМИЯ

1. Легенда о звездах. «Лось», как бы те 7 звезд, которые держал Михаил Архангел и спустил их для того, чтобы они знали вре-

мя. Если головой на восток — скоро восход. Если головой на запад — то вечер [ERA, Vene 2, 528 (3), Nina]².

2. Утренняя зарянка с покон вяков је, перид Миравой вайной яна была прапавши, патом появилась. И тапера, говоря, апять прапавши. Весть, апять пиридъ балышушой вайной! Ой, будя апять бяда! [ERA, Vene 13, 488/6 (42), Irboska].

3. Семь звезд вмести — то Волосыня [ERA, Vene 13, 488/7 (43), Irboska].

4. Три звязды — Тройчатки. По ним, бывало, мужуки узнавали время [ERA, Vene 13, 488/8 (44), Irboska].

5. Когда встает звезда-зарянка, то скоро будет рассвет [ERA, Vene 2, 436 (207), Nina].

6. Косыне́к — звёзды косыночкой, как платочек. Ряшóтка — кругла, из двенадцати ярких звёзд. Осёл — сем звёзд [ERA, Vene 12, 524 (24), Kriüša].

7. Лось — это семь звезд. Косы́нка треугольная косыня, светит яна в полночь [ERA, Vene 12, 468 (5), Омут].

8. Taevatähist teab [небесные знаки знает]: Телега, бык, облачная дорога, большой и маленький крест, волосенье 'sõel' (7 в куче) [приписка: как решато] [ERA, Vene 1, 361 (6), Dubka].

9. Звезды. Зарянка — появляется под утро в 3 часа. Спешная, звезда, которая идет рядом с месяцем. Баты́ка — 4 звезды. Лось — 7 звезд (хвостом на запад вечером), а к утру хвостом на восток и встанет посреди неба [ERA, Vene 2, 736 (16), Nina].

10. Четыре звезды на востоке, появляются обыкновенно за два часа до утренней зари, которые поднимаясь с воды, из-за озера, всё выше и выше, при самом рассвете теряются (исчезают). Эти звезды носят местное название «Батки» [ERA, Vene 2, 443/4 (224), Nina].

11. Прежде были люди, каторыи за два го́да впря́д высчитавали вси прázдники, и то считали по няде́лям. А но́чью время узнава́ли по звязда́м. Приметны́и звёзда Клю́ка (Батажкá яшшо́ называеца), Ряшóтка (Мядвёдица ашшо́ называ́еца) и Заря́нка яшшо́ — верная звязда́; как Заря́нка взошла́, значить, опоздал на рабо́ту [ERA, Vene 9, 387 (451), Salesje].

12. Кагды млечный путь светя, будя хорошая погода [ERA, Vene 13, 590 (5), Vastsõ].

13. Зарянка (звезда = Венера); ручник [в рукописи размещен рисунок созвездия Кассиопея] Большая Медведица = тялега; волосыня (7 звезд) [в рукописи размещен рисунок звездного скопления Плеяды]; Дарога = млечный путь [ERA, Vene 16, 621–622 (40–44), Tailovo].

НАРОДНАЯ КОСМОГРАФИЯ

1. Зямля́ наша как колясо, ходя вакруг солнца. Стаить яна на вады, а в вады живуть люди. Только яны не таки как мы, а как быдто русалки [ERA, Vene 13, 540 (8), Brod].

2. Звёзды — это Божьи свечи. Это, видишь ли, акошки дамов ангелов. Ангелы аткрóют свои окошки и смотрю́т на зямлю и светю́т, как свечки [ERA, Vene 13, 540 (9), Brod].

3. Мёсик аль луна — святится сваим светом. Яна для това и создана Богом, штоб святить людям [ERA, Vene 13, 541 (11), Brod].

4. Нёба — эта как синяя крышка закрывающая зямлю [ERA, Vene 13, 541 (12), Brod].

5. Солнце, месик и звезды крепко сидят на нёбы. Их держа Бог. А как только Ян разгневаится на людей, так и броса их все на зямлю и мы пагубним [ERA, Vene 13, 542 (15), Brod].

6. В нас завсягда говорили что нёбо (небо) как поли, на котормо нарисовано звёзды, солнце и месяц, а тьяперь говорят нёбо [ERA, Vene 12, 492 (4), Скорятино].

7. Зямля наша как тарелка. Стаить яна на вадье и солнышко бегая кул joy. Под вадой живуть люди тожа, мёжа как и мы [ERA, Vene 13, 486 (38) Irboska].

8. Молонья — грибы сёя [ERA, Vene 13, 543 (17), Brod].

9. Вихор — это чорт, это всё ян шутя, явонны проделки всё [ERA, Vene 13, 543 (18), Brod].

10. Я раз сама видла [sic!] яво. Поднялся сильной вихор и был только на анном месте. Кружится, кружится и на человека бросается, на мяня так и кинулся. Я давай крястить яво, ян и пропал. А то сваротя тьябя куды и сам ня знаешь, куды попадешь! [ERA, Vene 13, 543 (19), Brod].

11. Все звезды же на нёбы по Божьему указанью. Это свечи Божьи, усвящашають нёбу [ERA, Vene 13, 488–489 (45), Irboska].

12. Как только солнышко придёт к нам, так в нас день, как уйде в другу старану, так в нас ночь [ERA, Vene 13, 489 (46), Irboska].

13. А держуть солнце ангелы на своих плячах. Вот как яны полятя, так и солнце с сабой нясут, яно и грёя и усвящаша тагды нашу зямлю [ERA, Vene 13, 489 (47), Irboska].

14. Их — планид много же. Все яны каменны, вплоть ходють по нёбы. Дюжа яны срядиты. Ходють по приказу Божью. Как каво, за гряхи, хоча Господ наказать, так посылая планиду, яна убьёт, раздавая тоё царство на зямли [ERA, Vene 13, 494 (52), Irboska].

15. На каждова человека е свая звезда. Как звезда патухня, так и человек памрёт [ERA, Vene 13, 494 (53), Irboska].

16. Нёба — это жилище Господне. Же семь нёб. Живуть на нёбы ашке херувимы и суруфимы и святые и всяки слуги Господни [ERA, Vene 13, 486 (39), Irboska].

17. Один ангел — Гавриил — носил тяжелую звезду на плячах. Громанна была звезда. А демон то и говорить яму: «не бяда, што ты таку планиду бальшу нясешь, все ж таки я посильнее тьябя!» Стали яны бороться. Побядил Гавриил демона. Этот демон и Еву смутил, под ухó разны joy худы дяля говорил [ERA, Vene 13, 495 (54), Irboska].

18. Нёба галубая за то, што там, в жилищи светлость така, жисть светлая, гряхов нетути там. Гасподь и святые живуть на сядьмом нёби. А небольши святые на третьем [ERA, Vene 13, 495 (55), Irboska].

19. Раньше звезд была много, а тьяперь и звезд стала мала — Божье дела [ERA, Vene 16, 526 (5), Kiršino].

НАРОДНАЯ АСТРОНОМИЯ

1. Sügisel rukkikülvil ajal vaadatakse idataevast kahte tähte. Kui varasemalt ülestõusnud täht on selgem, on varem kyli parem. On hilisem täht selgem, on hilisem kyli soodsam [Осенью, во время посева ржи, смотрят на восток на две звезды в небе. Если звезда (которая появилась раньше) ярче [чем другая], то лучше посеять раньше. Если звезда, которая появилась в небе позже [ярче], то сеять нужно позднее] [ERA, Vene 1, 352 (19), Värskä].

2. Было это дело далёко до войны. Нагнал Господь темноту на солнце. Затимнение солнца было. Сваим глазам я видла. Все солнце было темное, только маленький кружочек светлый. Страшно было дюжа! Это бывая завсягда перед какой бядой! [ERA, Vene 13, 492–493 (50), Irboska].

3. «О солнце». Когда, как выражаются в народе, солнце тмится, т.е. бывает солнечное затмение, то последнее предвещает войну, народное бедствие, худые погоды [ERA, Vene 2, 321–322 (36), Hoc].

4. «О Луне». Если-же месяц «тмится», то по верованию народа, это предвещает переменную жизнь миру, государству [ERA, Vene 2, 322 (37), Hoc].

5. В старину узнавали время па солнцу. Па сенюшечкам резали зарубачки, как двенадцать часов, так нарязали зарубачки. И так все часы [ERA, Vene 14, 335–336 (11), Beresje].

6. Мой отец так говорит: Пасха никогда на месте не стоит, она предвигается то туда, то сюда. Рожжаство всегда двадцать пятого. С Рожжаства Мясодь завсягда должна захватить три святела (— луны) [sic!]. На масляной нядели всягда смена луны. Тогда можно сказать будет в темну ночь Пасха [ERA, Vene 11, 555–556 (3), Тихаинка].

7. Время считали по святелам, месяцам. Мясодь с Рожжаства постоянно трех светил захватывая, а на Масляной опять смена. А Пасха завсягда в темных месяцах. Как Христос воскрес в темных ночах, так и Пасха в темных месяцах [ERA, Vene 11, 556–557 (1), Тихаинка].

8. А дальше, какая Мясодь, разная бывает, а на масляной смена месяцу. Мясодь бывая короче, серёдовая и длинее. Самая короткая шастая масляна, а то шастая, сядьмая и восьмая. Пятров пост отнимая от самой короткой шастой масляной. Ягорий тот в числи, 23-го апреля.

Вознясенья — тоя не в числи. Пасха, Троица тоже не в числи. Микола тот 6-го мая³, бывая, што и в юни.

Пасху, тоя азвиняюсь, ня знаю, отцы дяконы доказывали, а то если священник какой хороший, разговорится с людьми.

А Пасха по святцам рассчитана на несколько лет.

Микола все впряд Троицы. Осенняя Микола 6-го декабря.

Ввидянью Божьей Матери забыл какого числа [ERA, Vene 11, 557–559 (4), Тихаинка].

9. Раньше часов не было, всё по звёздам считали [ERA, Vene 12, 524 (26), Kriuša].

10. Северное сияние — гаварят что вассияет к вайны больше [ERA, Vene 16, 570 (21), Киришино].

11. Северное сияние — к сильному морозу [ERA, Vene 16, 620 (36), Тайлово].

12. Северное сияние — к вайне или пагоды [ERA, Vene 16, 698 (40), Suhlovo].

13. О северном сиянии. Появление северного сияния предвещает плохую погоду [ERA, Vene 2, 451 (240), Hoc].

ПЯТНА НА ЛУНЕ

1. На чистом, светлом месики видно два брата. Один жанатый, другой холостой. Они обеи не завиствовали. Дялили зерно. Винно это в самый короткий день перед Рожжаством. Видно как один шагая, нагу так откинул, другой держа лопату, барода в аннова [одного] винна. Это мне все анние [одна] бабушка говорила, давно, давно, кагды мне было мёжа лет 7–8 [ERA, Vene 13, 540–541 (10), Brod].

2. Мёжа ты кагды видла на месики два брата стоя, а промеж их куча зярна. Так вот, жили 2 брата жили на месяку, один был холостой, другой женатый, дети были. Стали яны дялиться. Холостой и говорить: «ты бенный, в тьяя е дети, ты и бяри кучу зярна сябе!» А жанатый ня хоча брать, жалее холостова брата. Так вот и по сичас яны все дялють эту кучу. Стоя на месяку и дялють [ERA, Vene 13, 489–490 (48), Irboska].

3. На луне темные пятна — это говорят, бедная женщина шла с рябятм в баню и быта она бывши обижена, и месяц взял к сябе. И стоит там, два пятна — женщина с вёником [ERA, Vene 11, 138 (30), Нахимово].

4. На месике залезшы два челавека, а как ани папавшы нищова не знаем [ERA, Vene 16, 526 (6) Килинец].

5. Все считают по четвертям: Первая четверть, до полноты вторая четверть. Первая четверть, если нет дождя, то вся четверть будет сухая. А с полноты, если полнота сухая, и так всё. Если запогбодилось, то всю няделю будет сухая [ERA, Vene 11, 134–135 (17), Нахимово].

УПАВШИЕ ОБЛАКА⁴

1. Посли гразы часто видно, на травы что-то такое белое, как холодец. Это кусок аблачины сваливши [ERA, Vene 13, 541–542 (13), Brod].

2. Кусочки облака падають на землю. Как дрожучка. Если собаки это с'едят, то умрут [ERA, Vene 1, 267 (15), Alatskivi].

3. Дявчонкай я небольшой видала грамадный кусочек облака. Крепкая как кисель, зеленавастае такое, как студень кусок жидкости. И все палачкай ее трогали и зарывали в землю. Бывает после гразы, бури и такой пагоды плахой. (облака падають) [ERA, Vene 15, 661 (12), Tartu]⁵.

4. Нямножка где нападёт, как жидкость какая, гаварят, а сама я ня знаю (облака падають) [ERA, Vene 14, 235 (20), Tartu]⁶.

5. Шмат аблачины как халадец, белый, сераватый нямножка, кусок фунта два. Запаха нет никакова [ERA, Vene 16, 433 (33), Martošovo]⁷.

6. Аблақина (облако) лялота как гаршок и упала на зень. Как мясная студень, жидкая и такова цвета и халонная, цто лёд.

Цвета как стекло. Если сабака паист, то с ума сойдё, а боров сам прападё, только часа два живё. Яна валитца в ясную пагоду, нагды на небе маленькие облачки и сильный ветер, тагды яну нясё на зень. (Свинья кружыла, кружыла, гаразд визжала, пряма как убьют). Гаварят, цто нада в землю зарыть. Слуцаи были такие раньше [ERA, Vene 16, 573–574 (44), Kirshino].

7. [Облака падают на землю]⁸. Люди гаварили, что нахадили, что где та там в пажнях (на покосе). Жыдкие как кисель, как халадец. Как белый кисель или студень [ERA, Vene 16, 600 (13), Vana Irboska].

8. Слышали, что кусок облака свалился, где та на _ пали. Туда сабярутца все каровы и рывут худым голасам, каторые рагам рают. Гаварят, что у няво есть запах. Скатына запах жетат слышат, а народ не слышит [ERA, Vene 16, 621 (39), Tailovo].

9. Аблачына падаёт совсем жыдка, как кисель. И если сабака панюхает — с ума сайдет. Целавек кали найдё, так зарое в яму, вот и все. Синяя, вот как нёбо [ERA, Vene 16, 640 (22), Suhlovo]⁹.

10. (Облако падает на землю). Јета многа бывая, јета атры в такой бывая. Как кисель мутный, синь там и бель, как дым такой, а халонный как лёд. На руки держышь так он и декаетца (трясетца) весь. Холод ат яво такой как сырой. Да там канечна сыра. Е всякие кусочки, бывая маленькие и большие штатки [ERA, Vene 16, 694 (26), Suhlovo].

МЕТЕОРЫ

1. Раз в гразу, я шла и видла [sic!], как огненный шар свалился с нёба. Пахож был на ядро. Близко подойти я боляся. Весто это солнце свалилося. Видь их, солнцев то, на нёбы много је! [ERA, Vene 13, 542 (14), Brod].

2. Звезды е на кажного человека. Је ашше таки валюшши звезды, можа сама видла па нёбу валюцца — так это значо какой-нибудь человек помира, вот яво звязда и валитца [ERA, Vene 13, 565 (6), Gnilkino].

3. Когда свездушки полетели, говорили три раза: аминь, тогда они и зайдутся [ERA, Vene 1, 300 (15), Raja].

4. О планидах (планетах). Там, где падает летящая планида (планета), то по народному поверию, проваливается земля [ERA, Vene 2, 320 (34), Nina].

5. Когда падают с неба звезды, то, по народным приметам, будет мороз или ветер [ERA, Vene 2, 444 (226), Nina].

6. О звездах. «Звезда» (наз. по народному) с круглым как-бы человеческим лицом, коротким хвостом уносила, по верованию народа, из дома так называемый спор, т.е. предметы, которые были положены не благословлясь. Этот вид летящей «звезды» означает, что она несет деньги.

Если-же «звезда» с длинным хвостом, то ея вид говорит за то ея вид говорит за то [sic!], что она несет хлеб, масло и т.п.

Место, куда летящая «звезда» носит всё это добро, заранее у ней уже приготовлено, т.е. к одному какому-нибудь хозяину.

Иногда другой человек хочет воспользоваться этим добром, то ему следует только

видимо ударить такую «звезду» поясом на «испашку», тогда она упадет, всё добро рассыплет, убирай только счастье [ERA, Vene 2, 338–340 (61), Nina].

7. Пукшиш — когда звезда валится вниз, от, говорят, пукшиш прямо туда свалился! Он носит. Он вроди чортова сила, так носит колдуну толко [только]. Всячину нося, хто што. Я-то не выдауши [ERA, Vene 11, 652 (39), Lûbätovo].

8. Как звязда свалитца, так все на ста верст кругом загаритца [ERA, Vene 16, 424 (7), Martõšovo].

9. Змей с красным гребнем. Рассказчица слышала от своей матери, живущей в посаде Черном, что в 1914 г., перед самым почти объявлением Мировой войны, над лесом пролетел змей с красным гребнем, «только гул гудел в лесу», — говорила она. — По народному поверию, это предвещало большую войну. — При чем говорят, в какую сторону летит змей, оттуда и война будет [ERA, Vene 2, 350–351 (73), Hoc].

ПРИМЕТЫ

1. Коли летом грозы нет, то и хлеба не будя. Нойма так и е [ERA, Vene 13, 542 (16), Brod].

2. Мало звезд на небе видать — будя пасмурная погода и пойдё дождь [ERA, Vene 13, 590 (8), Vastsõ].

3. Если около солнца торчат как уши, то это явление предвещает ветер [ERA, Vene 2, 458–459 (270), Nina].

4. Если звезные ночи на святках, то будет много ягадав и грибов [ERA, Vene 16, 241 (12), Sennõ].

5. Черные круги кул звезд — к дождю. Белыи и красныи — к вёдру [ERA, Vene 13, 590 (6), Vastsõ].

6. Если с крыши висит снег зимой, то будет плодородный год, а если в Рожд. ночь много звезд, то будут много грибов [ERA, Vene 6, 655 (4), Качановская].

7. Свинину нужно резать в новолуние, тогда сало будет много топиться [ERA, Vene 6, 656 (11), Качановская].

8. Если дюза блестя звезды летом — будя жара, зимой блестя — мороз будя. Темнеють звязды — перемена погоды будя, будя ветер и гроза [ERA, Vene 13, 590 (7), Vastsõ].

9. Коляда: накануне Рождества. Когда свезд нет — то есть нельзя. Когда будет связда — есть дам [ERA, Vene 4, 305 (16), Linnarte].

10. Время раньше все по звёздочкам узнавали, а звяздинки сдают, заря скоро будё. А считали по няделям и на стяны зарубочкам и крючечкам отмячали [ERA, Vene 12, 304 (12), Jaama]¹⁰.

11. Свинью бьешь на полнаты — на маладике, то мясо будет хорошее, а если как вётах, тогда нехарошее мяса [ERA, Vene 16, 375 (35)]¹¹.

12. Сеять нужна на маладику, тогда бог дась спор харошой [ERA, Vene 16, 376 (38)].

13. Сеють большей частью на наварождение месяца [ERA, Vene 16, 505 (12), Petseri].

14. На маладом месяке не сади картошка — ана будет мокрая, вадыная, а на старом месяку будет суха, рассыпчатая [ERA, Vene 16, 617 (26), Tailovo].

15. На ражжаство примячают — если многа звезд на небе, то маладой скатыны будет многа, а если пасмурно и звезд ня видна, тогда меньше маладова ската будя в гаду [ERA, Vene 16, 690 (13), Suhlovo].

16. На Раждество многа звезд — агурешный год [ERA, Vene 14, 485 (7), Glasovo].

17. Если сеяшь на маладом месяку, то утрам нада сеять, а кагда старый месик, так нада сеять с полдён [ERA, Vene 14, 486 (15), Glasovo].

18. На старым месячу нужна вывадить клапов, а то ня будет пользы [ERA, Vene 14, 510 (37), Lisja].

19. Пастель нужна набивать на старым месячу (в конце месяца), тогда блoux не будет [ERA, Vene 14, 510 (38), Lisja].

20. Кагда свиней бьют в новый месяц тогда мяса прибывает, кусок мяса рапухает [так!] в супу. Выгада е бить на новым месячу [ERA, Vene 14, 526 (76), Lisja].

21. Если на Рожаство и Кряшшенье звезд на нёбы нявидно, то ня будя в гаду урожая гароха [ERA, Vene 13, 524 (5), Vastcy].

22. Если под Кряшшенье на небе яркие звезды видать — будет много белых ярк (ягнят) [ERA, Vene 13, 573 (1), Vязьмово].

23. Как две луны — месяц и солнце, так сеить няльзя, серыи колосья будуть, пшаница будя выгорать кругам [ERA, Vene 11, 491 (79)]¹².

24. Сеять на влажной земли в послёдней четврти луны, а на нёвлажной — на перьвой четврти [ERA, Vene 8, 139 (8), Linnarte].

25. Всякий хлеб хорошо сеять на старом месяку, только авёс нада на нёвым [ERA, Vene 8, 188 (74), Linnarte].

26. Картошку нада сажать на старым месяку и в тот день, как на небе тучки — «на небе тучки, а на ниве кучки» тожь и лён [ERA, Vene 8, 192 (89), Moložva].

27. Если на Покров ясная погода, звезды, то черти работают сено [ERA, Vene 1, 180 (5), Värška].

КОМЕТЫ

1. «О звездах». Когда на небе появляется звезда с длинным хвостом, то это, по верованию народа, предвестник солдатчины как говорят: «больша война будет» [ERA, Vene 2, 322–323 (38), Nina].

2. «О комете». Осенью 1914 г. на небе появилась комета, она была доступна простому глазу. Правда, хвост ея был не совсем блестящ. Среди населения носились только о связи с войной [ERA, Vene 2, 363 (94), Nina].

3. Давно, давно шла помима Изборьска бальшушша планиды. Шла яна с вүем. Было сряду ж издана запряшшенья — на порог не становиться — а то планида убьё. 300 год яна не ходила, а тут пошла! А прошла то яна пустым местом — нас не задела, хотела нас завладать да ня вышла па ейнаму. Страшно дюза было. Вси мы малилися Богу. Упала яна в како то море. Так, говоря, море с биярягов вышло, тока яна громанна была [ERA, Vene 13, 493–494 (51), Irboska].

ФЕНОМЕНЫ

1. Мы нойма како чўдивишше видели! Как столб и крест навярху, на небе стой. Сын то мне крыцты: «Мама, иди, што там тако!» Как огонь раскладен. И все меньше и меньше, как куча сперва, как огонь потом, и потух. Так мы считаем, не был ли клад вышедцы. Какклады выхают, так как огонь горя. И тут было светлое, как зеркало, так и зирька, так и зирька! А можа и не клад бывши [ERA, Vene 11, 504 (104)]¹³.

2. Агни хадили по полю. Аткуда-куда девались — не магу сказать. Кажется агонь и удаляется, каждую ночь, перед тем временем по нашим местам, 10 лет до Никалаевской вайны. Я сам видел. Сажень за 5 был, качается, ясный пузырь. С Избарскаво кладбища, гаварят, пришел [ERA, Vene 5, 275 (7), Mitkovitsb].

3. Перед вайной клубашек катится, мужчина стаит и клубашек стаит и пагас [ERA, Vene 5, 286 (1), Vana Irboska].

4. Атец гаварит осенью в Ягории: «Идите тряпать лён». На улицу он пошел и катится там клубашек и встали на калени и стали прасить: «Не будем больше работать в этот день» [ERA, Vene 5, 287 (2), Vana Irboska].

5. Поверие о грозе. По народным приметам, молния, ударяя в песок, часто расплывает его, образуя каменистый комок. Народ старается отыскать подобные комки, которые употребляют в качестве лечебного средства. Так, при зубной боли его кусают, или натерают им больное место [ERA, Vene 2, 314–315 (26), Kolkja].

Примечания

¹ Об архиве см.: <http://www.folklore.ee/era/ava.htm>.

² Отметим, что зафиксированные астрономы отличаются от подобных в других областях России. Например, в записях из Ярославской губернии (Даниловский, Любимский и Романово-Борисоглебский уезды): «Венера почти повсеместно носит у крестьян название “зарницы” <...> Полярная звезда называется “стохар” <...> “Коромыслом” в одних местах называют η, γ и ε Большой Медведицы, в других β, δ и α Андромеды <...> “Утиное гнездо” — созвездие дракона. “Тройник” — Персея» (Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 2: Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006. С. 64).

³ Здесь и далее информант, вероятно, путает даты праздников св. Николая (9/22 мая и 6/19 декабря). — *Примеч. ред.*

⁴ Отметим, что данному мотиву исследователи уделяли мало внимания (ождается публикации на эту тему статьи И. С. Бутова в издании «Беларускі фальклор» за 2019 г.). В связи с этим в качестве дополнения в примечаниях приводятся записи, сделанные в Калужской и Костромской губерниях.

⁵ Информантка, Клавдия Ивановна Знаменская, род. в 1880 г. в г. Острове Псковской губернии. В 1900 г. вышла замуж и переехала в д. Будовиж (ныне

Крупской волости Печорского района). На момент записи (1940 г.) четыре года проживала в Тарту.

⁶ Информантка 1862 г.р., род. в д. Киришино (ныне Крупской волости Печорского района). На момент записи (1938 г.) 10 лет проживала в Тарту.

⁷ Ср. запись из с. Сугоново (Сугоновская волость, Калужский уезд): «Облака по своему виду и состоянию похожи на серую дрязгу, которая, по верованию крестьян, от облака отрывается клоками, так что облако можно видеть иногда и на земле» (Русские крестьяне... Т. 3: Калужская губерния. СПб., 2005. С. 249).

⁸ Вставка в квадратных скобках в источнике.

⁹ Ср. запись из Свиныйинской волости Галичского уезда Костромской губернии (с. Мостище, с. Георгий, д. Льгово): «По понятиям крестьян, небо состоит из облаков, которые они представляют себе не в виде пара, как это есть на самом деле, а в виде студенистого вещества, которое якобы бывает можно иногда найти непременно в лесу летом и то, до солнечного восхода, т.к. облачко, упавшее на землю, тотчас тает, лишь только солнечный луч его коснется. Между крестьянами распространены относительно этого облачка следующие поверья: 1) оно дает счастья нашедшему его во всех его делах, 2) помогает во многих болезнях, особенно в “уроках” и “сглазах”, имеет чудное действие на порчениц и кликуш, 3) легко тушить пожары, особенно происшедшие от удара молнии, как яйца и молоко и мн. др[угое]» (Русские крестьяне... Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. С. 221).

¹⁰ Ср. с записью из д. Высоково (Ковернинская волость, Макарьевский уезд, Костромская губерния): «Что такое звезды, крестьяне не знают. Некоторые звезды у них названы своими именами: Олень, Коромысел, Кучка, Утренняя и Вечерняя Зарянка. По этим звездам они узнают время, а Утренняя, по их мнению, указывает на царя, и если ее почему-либо не увидят в продолжение 3–4 дней, то ожидают известия о кончине царя» (Русские крестьяне... Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. С. 438).

¹¹ Информантка, от которой записан этот и следующий текст, родилась в д. Мартинишке (Литва).

¹² Информант родился в д. Шумки Ротовской волости, работал в имении Поколодова той же волости.

¹³ То же.

Список населенных пунктов

Вязьмово — д., Печорский р-н Псковской обл.

Будовиж — д., Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Качановская — ныне с. Качаново, Качановская вол., Палкинский р-н Псковской обл.

Килинец — д., Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Нахимово — бывший хутор, располагался недалеко от д. Федосы Лавровской вол. Печорского р-на Псковской обл.

Омут — ныне д. Оградное, Загривское с/п, Сланцевский р-н Ленинградской обл.

Полодова — бывшее имение, Лавровская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Скорятино — упраздненная деревня Скарятин Гора, Загривское с/п, Сланцевский р-н Ленинградской обл.

Тихаинка — бывший хутор, располагался около д. Шумрянинова Лавровской вол. Печорского р-на Псковской обл.

Шумки — д., Лавровская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Alatskivi — приход Алатскиви, уезд Тартумаа (Эстония).

Beresje — д. Бересье, вол. Сетомаа, уезд Вырумаа (Эстония).

Brod — д. Брод (в составе гор. поселения Печоры Псковской обл.).

Dubka — д. Дубки, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Glaskovo — д. Глазово, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Gnilkino — д. Гнилкино, Новоизборская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Irboska (Vana Irboska) — д. Изборск (в составе гор. поселения Печоры Псковской обл.).

Jaama — д. Яаама, Муствейская вол., уезд Йыгевамаа (Эстония).

Kiršino — д. Киришино, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Kriuša — пос. при станции Криуши, Пустомержское с/п., Кингисепский р-н Ленинградской обл.

Kolkja — д. Кольки, вол. Пейпсиэре, уезд Тартумаа (Эстония).

Linnarte — д. Городище, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Lisja — д. Лисьё, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Lübätovo — д. Любятово, Лавровская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Martõšovo — д. Мартышово, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Mitkovitsõ — д. Митковицы, Печорский р-н Псковской обл.

Moložva — д. Моложва, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Nina — д. Нина (рус. Нос), вол. Пейпсиэре, уезда Тартумаа (Эстония).

Petseri — г. Печоры Псковской обл.

Raja — д. Рая (рус. Раюши), Муствейская вол., уезд Йыгевамаа (Эстония).

Salesje — д. Залесье (в составе гор. поселения Печоры Псковской обл.).

Senno — д. Сенно, Новоизборская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Suhlovo — д. Сухлово, Крупская вол., Печорский р-н Псковской обл.

Tailovo — д. Тайлово, Печорский р-н Псковской обл.

Värška — д. Вяршка, уезд Пылвамаа (Эстония).

Vastsõ — д. Вастцы (в составе гор. поселения Печоры Псковской обл.).

Автор высказывает искреннюю благодарность за предоставленную возможность работы с архивными материалами Эстонского фольклорного музея Эстонского литературного музея Маре Кыйва, Елене Богануровой, Татьяне Володиной.

Вадим Феликсович Лурье,
Российская академия народного хозяйства и гос. службы
при Президенте РФ (Москва)

ИЗ СЕМЕЙНЫХ АРХИВОВ ЖИТЕЛЕЙ ДОНБАССА

Исследование повседневности, быта, семейной истории невозможно без обращения к визуальным материалам. Один из основных визуальных источников — семейные архивы. В отличие от официальных архивов советской эпохи, наполнение которых определялось довольно строгим идеологическим отбором и цензурой, в семейных архивах хранится множество фотографий, отражающих бытовые детали и темы, которые за-

культурным шаблонам и проходила свою внутреннюю цензуру). Такие «идеальные истории», семейные визуальные нарративы формировались в альбомах. Иногда это делали последовательно, наклеивая новые фотографии по хронологическому порядку, иногда такие альбомы делали постфактум, выбирая отдельные фотографии из разрозненно хранящихся в пакетах и коробках. И как раз там часто хранятся фотографии без отбора, часто не самые «идеальные».

Фотографии из таких архивов — всегда находка для краеведа, историка быта, искусствоведа.

В 2018–2019 гг. силами некоммерческой организации «Арт-резиденция “Плюс/Минус”» (Украина) и автора этих строк были предприняты три экспедиции на Донбасс, в Луганскую область¹. Агломерация из нескольких городов и поселков представляет собой подходящее место для изучения советской и постсоветской повседневности. Город Лисичанск (образован в начале XVIII в.) — «колыбель Донбасса», именно здесь был открыт запас угля. Соседний Северодонецк, возникший в 1934 г., — моногород (в нем находится некогда известное на весь Советский Союз предприятие «Азот»). Рубежное — город химических НИИ. За XX век в этих городах смешалось местное укра-



Крещение младенца. Пгт Золотое. 1991 г. Архив Ю. Печёного (пгт Золотое)

частую не становились объектом внимания профессиональных фотографов. Фотолюбительство в СССР было очень развито, реактивы для проявки фотографий были доступны, и фотография стала частью неофициальной, неподцензурной культуры. Фотография отображала «идеальную историю» семьи (которая создавалась по определенным



Крещение младенца. Лисичанск. 1993 г. Архив Т. Клочко (Северодонецк)



Бракосочетание в ЗАГСе. 1985 г. Перед молодыми по украинской традиции расстилают рушник, на который они должны встать (важно, чтобы никто кроме них на него не наступал: чужой человек может «забрать» их благословение). Архив А. Северинова (Рубежное)



Мать и сын. [Начало XX в.] Архив Г. Артемова (Северодонецк)



Свадьба, второй день. Ряженые. [Начало 1970-х гг.] Архив С. Кравченко (пгт Метёлкино, пригород Северодонецка)



Свадьба, второй день. Ряженые. [Начало 1970-х гг.] Архив Л. Подрезовой (пгт Метёлкино, пригород Северодонецка)



Свадьба, второй день. Ряженые. [Начало 1980-х гг.] Архив А. Северинова (Рубежное)



Свадьба, второй день. Ряженые. [Середина 1970-х гг.] Архив В. Бордюговой (пос. Павлоград, пригород Северодонецка)



Шахтеры с табличкой «Лучшему коллективу шахты “Кременная Восточная” треста “Лисичанскуголь”». [1960-е гг.] Архив Р. Туленевой, Рубежное



Демонстрация. [Конец 1980-х гг.] Архив Н. Тоцкой, Рубежное



Прощание с сыном. 1982 г. Архив М. Трунова, Лисичанск

инское и приехавшее для освоения Донбасса население, городское и сельское, образованное и рабоче-крестьянское.

В культурном отношении Донбасс всегда оставался в тени других более обжитых регионов как СССР, так и Украины. Это место давнего фронта, где сходились разные культуры, сосуществующие друг с другом и часто влияющие друг на друга. Одной из задач создания архива фотографий из семейных альбомов жителей Донбасса стала потребность исследовать уникальную

идентичность региона, увидеть сложную историю XX в. через историю людей, живших здесь. Понять локальную идентичность, обращаясь к такому важному источнику, как семейный фотоальбом местных жителей, очень важно как для самих жителей, так и для всех их соседей непосредственно в Украине и соседних странах. Архив будет работать в Интернете, постепенно наполняясь материалами и их описаниями. Сейчас действует страница в социальной сети (<https://web.facebook.com/donbasfamilyphotoarchive>).

В экспедициях было оцифровано 50 архивов (всего около 15 000 файлов). Среди них не только собственно фотографии, но и различные артефакты: записки, вырезки из газет, письма и открытки, почетные грамоты с мест



Фотоколлаж с подписью «В память моей военной службы. 1946 г.». Возможно, в качестве основы фотографии использовался дореволюционный образец (сверху слева затерты цифры «19...», и написано «в память»). Архив Г. Артемова, Северодонецк



Демонстрация в честь годовщины Октябрьской революции. [1960-е гг.]. Архив Центра научно-технического творчества, Лисичанск



Застолье в парке. Надпись на обороте: «1963. День победы. 9 мая». Архив Е. Иванченко (Меджидовой), Лисичанск



Застолье. Подпись на обороте: «Шапкины. 1978 г. [Поселок] Ново-Краснянка». Архив М. Чернова, Северодонецк



Похороны матери. Прощание у дома. [Середина 1960-х гг.] Архив Л. Подрезовой, пгт Метёлкино (пригород Северодонецка)



Поминки. [1970-е гг.] Архив Л. Метелкиной, пгт Метёлкино (пригород Северодонецка)



Похороны. [1980-е гг.] Архив Г. Стецюра, Северодонецк

работы и т.п. Семейные архивы типологически схожи, но их наполнение всегда обусловлено спецификой региона и биографий владельцев. Кроме семейных были оцифрованы архивы школы г. Рубежное и центра детско-

юношеского технического творчества г. Лисичанска.

Все оцифрованные фотографии занесены в базу данных, им присвоены различные тэги и ключевые слова, по которым можно осуществлять поиск.



Деревенское застолье. [1960-е гг.] Архив Р. Туленевой, Рубежное

Большая часть фотографий относится к 1960–1970-м гг. — времени расцвета фотолюбительства. Но можно сказать, что в оцифрованных архивах отражен весь XX век, в них представлены и до-революционные фотопортреты, и фотографии, сделанные во все последующие десятилетия вплоть до 1990-х гг.

Некоторые материалы Донбасского фотоархива могут представлять интерес для читателей «Живой старины». Во-первых, это большое количество текстов (в том числе формульных) на оборотах фотографий. Во-вторых, это фотографии различных обрядов — сельских похорон, свадьбы и довольно редко встречающиеся фотографии церковных обрядов — венчания и крещения (в архиве они датируются примерно началом 1990-х гг.). В-третьих, в архиве много постановочных фотографий, сделанных в фотоателье в особой стилистике, которая сохраняет традицию кабинетного портрета и отражает дух времени. Люди на таких фотографиях часто запечатлены на специальных фонах — однотонных или с изображением природы либо в окружении различных артефактов, чаще всего это фотографии детей с машинками, куклами, телевизором и т.п.¹

В дальнейших планах развития архива — участие проекта в музейной и выставочной деятельности и, конечно, пополнение фондов в будущих экспедициях. Архив планируется сделать общедоступным в Сети.

Публикатор благодарит за помощь в организации экспедиций руководителя «Арт-резиденции «Плюс/Минус» Катерину Сирик и всех владельцев домашних архивов за доброжелательное отношение и за поддержку проекта по созданию Донбасского семейного фотоархива, призванного отразить особенности культуры этого сложного региона.

Примечания

¹ Фотографии сделаны в агломерации из трех городов — Северодонецка, Лисичанска, Рубежного, а также деревень и поселков в пригородах. Точная атрибуция во многих случаях невозможна, поскольку потомки изображенных на фотографиях людей не всегда могли вспомнить точное место и дату происходящего.

См. также 3-ю страницу обложки.

Публикация подготовлена в рамках проекта «Memory guides: information resources for the peaceful conflict transformation», осуществляемого Центром независимых социальных исследований (CISR e. V. Berlin). Проект поддерживается МИД Германии в рамках программы «Expanding cooperation with civil society in the Eastern partnership countries and Russia». Автор выражает благодарность организаторам и коллегам.

«БУДЬТЕ ВСЕГДА КРАСИВЫ, ДУШОЙ И СОБОЙ!...»

К 100-летию со дня рождения
Ольги Владимировны Трушиной

Именно такими словами выдающаяся народная исполнительница Ольга Владимировна Трушина заканчивает одно из многочисленных писем автору этой публикации. За многие годы моей собирательской деятельности было немало встреч с одаренными исполнителями и записано множество различных народных песен. Встреча с О. В. Трушиной в июле 1981 г. на Смоленщине была особенной: мы, члены фольклорной экспедиции из Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН, были приятно поражены уже в первый день знакомства ее удивительным голосом, количеством и разнообразием песен — лирических, календарных, свадебных — и необычайно красивых поминальных стихов.

Как узнали мы из исповедального рассказа Ольги Владимировны, многие песни, услышанные в детстве от бабушки, стали значимой частью ее нелегкой жизни. Она пела их для себя, они помогали ей выжить в тяжелейшие годы: в войну, во время которой она потеряла любимого мужа и младенца-сына; в голодное послевоенное время пришлось ей пережить и потерю сгоревшего родительского дома. Вот поэтому она особенно любила грустные протяжные песни, отражавшие, по собственному признанию Ольги Владимировны, ее переживания и душевную боль. Вся жизнь она собирала услышанные подобные песни, запоминала и пела их, прежде всего для себя.

В 1981 г. Ольге Владимировне было чуть больше 60 лет. А для нее, как оказалось, только и началась настоящая жизнь — творческая. В этот период, кроме певческого таланта, ярко проявились очень важные черты ее личности: природный артистизм, чувство собственного достоинства, умение трезво оценивать свой талант. Она умела быть требовательной к себе при выборе песен для исполнения на концерте или для записи на студии, в подборе костюма для выступления, в стремлении не подвести тех людей, которые открыли ее дарование и принимали активное участие в организации ее концертов.

Уже осенью 1981 г. О. В. Трушина была приглашена в Ленинград и участвовала в фольклорном концерте в Малом зале Консерватории. Нельзя было не волноваться за нее: это было ее первое публичное выступление, да еще перед публикой, избалованной подобными концертами. Кроме того, она — единственная сольная

певица. Стоило только ей запеть, зал замер. Поражал и голос, и уникальный природный артистизм. Успех певицы был такой, что вместо шести включенных в программу песен она спела в два раза больше.

Немного позже музыковед С. В. Фролов, принимавший участие в подготовке к изданию двух пластинок с записью песен Ольги Владимировны, писал о ней: «Помимо великолепного и красивого голоса, прекрасной памяти и поразительного по своему разнообразию и объему фольклорного репертуара (около 400 песен) О. В. Трушину отличает еще одна важная особенность: она певица-солистка. В ее исполнении многоголосная хоровая песня получает обобщенное, принципиально одностольное воплощение. Ее исполнительской манере присущи артистизм и мастерство, одухотворенность, глубина познания и передачи фольклорной традиции» [7].

Уже став известной, Ольга Владимировна продолжала пополнять свой репертуар новыми для нее песнями, которые нравились ей в исполнении других певцов, в том числе из других областей. Основное содержание песен в репертуаре О. В. Трушиной — «это высокая лирика, это повествование о вечных проблемах человеческой жизни, о женской доле, о любви, о горестях, о счастье» [7].

На своих выступлениях Ольга Владимировна преобразалась, становилась настоящей артисткой: одухотворенность придавала маленькой, хрупкой женщине какую-то особую красоту, которая вместе с ее пением завораживала слушателей.

Талантливый человек часто талантлив во всем. О. В. Трушина была не только выдающейся певицей, но и прекрасной рассказчицей. От нее было записано много подробной информации: о тяготах собственной жизни, о возникшей любви к песне, о календарных, свадебных и похоронных обычаях и обрядах и т. д.

В письмах, которые я получал на протяжении 20 лет [4], Ольга Владимировна подробно описывала свое нелегкое житье-бытье. Но особое внимание уделяла конкурсам, концертам, где беспрерывно занимала первые места, а также праздникам в честь ее юбилеев, где она получала немало подарков. Но для нее, как это видно из писем, особенно дорого было внимание людей и признание ее таланта. Исполнительская деятельность, слава, уважение и почет — всё это наполняло смыслом безрадостную прежде жизнь.

Ольга Владимировна обладала удивительной душой — отзывчивой, тянувшейся к общению, доброжелательной, умеющей ценить дружбу — и на любые проявления заботы о ней старалась ответить тем же. Она всегда была внимательна и добра к людям, которые приезжали к ней из разных городов учиться исполнению песен из ее репертуара.

Татьяна Калмыкова, вокалистка, композитор, певшая в свое время в хоре Дмитрия Покровского, отвечая на вопрос журналистки, знает ли она заранее, куда и к кому едет записывать народные песни, сказала следующее: «Один раз я точно знала, куда еду. Я ехала к Ольге Владимировне Трушиной. Это деревня Нетризово Смоленской области. У меня дома была пластинка, там были песни Смоленского края и — Трушина. Меня поразила ее звук, ее песни, я сидела, слушала, пыталась повторить. Какой-то у нее звук нечеловеческий просто. И вот я решила к ней поехать...» [6]. Простая русская женщина, нигде специально не обучавшаяся искусству пения, поражала людей, имеющих высшее музыкальное образование, природным даром владения голосом, талантом петь душой, создавать определенный духовный настрой. Когда журналистка спросила Татьяну Калмыкову, что дают ей записанные и прослушанные «вживую» песни: «Вы же все равно не поете так, как Ольга Владимировна», — исполнительница ответила: «Почему? Каждый раз, когда я пою песню, то стараюсь восстановить в памяти хотя бы саму подачу, тот настрой, с которым она поется» [6].

Ольга Владимировна щедро делилась своим мастерством со всеми, кто приезжал к ней. Среди них была студентка Смоленского педагогического университета Н. Ю. Жукова, издавшая впоследствии небольшую монографию [5]. Жукова, односельчанка Ольги Владимировны, анализируя записанные от нее малознакомые читателям духовные стихи, называемые на Смоленщине «поминальными стихами», подчеркивает, что они не встречаются среди ранее зафиксированных на Смоленщине текстов [1. С. 11].

Уже 13 лет, как нет О. В. Трушиной. Но видеозаписи ее выступлений выложены в Интернете, там же размещены ее фотографии и аудиоматериалы. Песни Ольги Владимировны исполняют как профессиональные певцы (Тамара Смылова, Татьяна Калмыкова, Пелагея и др.), так и студенты музыкальных учебных заведений.

Еще при жизни Ольги Владимировны, в 1985 г., фирма «Мелодия» выпустила альбом с двумя пластинками «Песни Смоленского Поднепровья», куда вошли 27 песен разных жанров в ее исполнении. В Кардымовском краеведческом музее была открыта экспозиция, посвященная жизни и творчеству замечательной певицы.

Когда ее не стало, статьи об этой великой исполнительнице были включены в Смоленскую и Кардымовскую энциклопедии [2; 3]. Большая публикация с фотографиями, текстами песен размещена на сайте Министерства культуры РФ в Реестре памятников культурного наследия России [5].

21–22 сентября 2019 г. в Москве состоялся заключительный тур Всероссийского конкурса русской традиционной песни памяти Ольги Владимировны Трушиной, организованный Министерством культуры РФ, Государственным Российским Домом народного творчества им. В. Д. Поленова, Центром русского фольклора, Российским фольклорным союзом и Московским домом национальностей. Для участия в нем было отобрано более 30 молодых исполнителей из 10 регионов России и ближнего зарубежья.

«Ольга Владимировна Трушина принадлежит к тому удивительному кругу

людей из народа, которые олицетворяют собой характерный национальный тип; именно о таких людях, о таких “певцах” писал И. С. Тургенев. От природы одаренная во всем, она не только творит в своих песнях прекрасное, но и воспринимает весь мир сквозь призму прекрасного и сама постоянно тяготеет к нему» [7].

Примечания

¹ Фольклорист-музыковед С. В. Фролов и фольклорист-словесник А. Н. Розов.

Литература

1. Жукова Н. Ю. Ольга Владимировна Трушина — хранительница народной лирики. Смоленск, 2003.

2. Жукова Н. Ю., Панина Л. И. Ольга Владимировна Трушина // Смоленская областная энциклопедия: В 2 т. Т. 1: Персоналии. Смоленск, 2003. С. 251.

3. Знаменитые люди Кардымовской земли: Биобиблиогр. словарь / Сост. М. Н. Титова. Кардымово, 2009.

4. Розов А. Н. Народный исполнитель и собиратель (по материалам переписки) // ЖС. 2007. № 1. С. 9–12.

5. [Розов А. Н.] Песенное наследие смоленской певицы Ольги Владимировны Трушиной // Культура.РФ. [2016]. <https://www.culture.ru/objects/2388/pesennoe-nasledie-smolenskoj-pevicy-olgi-vladimirovny-trushinoy>.

6. Тимашева М. Татьяна Калмыкова путешествует по славянской архаике // Радио Свобода. 2011. 8 дек. <http://svoboda.org/content/transcript/24416192.html>.

7. Фролов С. В. [Аннотация] // Песни Смоленского Поднепровья / Исп. О. Трушина: 2 грп. М., 1985. (Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома).

А. Н. Розов,

доктор культурологии,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

Юлия Александровна Кривошапова,
канд. филол. наук, Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

Мария Олеговна Леонтьева,
магистрант 1-го курса, Уральский федеральный ун-т (Екатеринбург)

НАИМЕНОВАНИЯ МОЛОДЕЖНЫХ ГУЛЯНИЙ В КОСТРОМСКИХ ГОВОРАХ: СЕМАНТИКО-МОТИВАЦИОННЫЙ АСПЕКТ

Летом 2018 г. в Буйском районе Костромской области участниками Топонимической экспедиции Уральского университета было записано довольно большое число обозначений собраний молодежи, а также тематически близкая им лексика, связанная с процессом организации и проведения разного рода молодежных посиделок и других видов общинной коммуникации. Собранный материал продемонстрировал, что информанты хорошо различают виды коллективного досуга, типы участников и часто сами акцентируют на этом внимание собирателя. «Летом, когда праздников нет, зарядки делали» (Буйск., Шушкодом); «Замужние не ходили на вечеринки» (Буйск., Борок); «На беседе только пляшут, никто не вяжет» (Буйск., Шушкодом); «А вечеринки — это гуляние то же, но один день» (Буйск., Борок). Интерес к этому явлению в большей степени связан не с его лексическим наполнением, а с детальной проработанностью этой тематической группы. Выделяется целая система наименований видов досуга в зависимости от их масштаба, возрастного, гендерного и социального статуса участников, времени и места проведения и др. В рамках настоящей

статьи не только рассматриваются данные, зафиксированные в Буйском районе, но и привлекается лексика других районов Костромской области, а также языковые факты, собранные на территории Вологодской области в Тотемском и Никольском районах.

Различаются «большие» и «малые» собрания: критерием для такого разделения служит участие в них жителей одной деревни или также жителей окрестных деревень. С одной стороны, *беседа, зарядка, посёдка* выступают в качестве обозначений совместного досуга, в котором принимали участие жители одной деревни: «С работы придёшь, поужинаешь — и на зарядку. Это уж большинство своя деревня» (Буйск., Борок). С другой стороны, *вечерина, сбитень, повада, посиделка* — слова для обозначения более масштабных гуляний с участием жителей окрестных деревень. Соответственно, в речи диалектоносителей отражается противопоставление крупных и более мелких гуляний в рамках одной деревни: «У нас повад не делали, делали беседы» (Буйск., Шушкодом). Для сравнения укажем противопоставление такого же рода в Павинском районе Костромской области, где молодежные гулянья называются *юрьевки*

и *братчины*: «Братчины — это в своей деревне, а юрьевки — это со всех сторон» (Павин., Леденгск) [ЛКТЭ]. Большие собрания, как правило, совпадали с крупными церковными праздниками: «А летом гулянки были. Вот в Гавриловском был праздник Троица, сходилась молодежь со всей округи, такие гулянки были, в праздники эти гулянки делали» (Буйск., Борок). Масштаб посиделок может отражаться и во внутренней форме названий, ср. *большие бесёдки* ‘вечерние посиделки молодежи с танцами в период Святков’ (Вохом., Тихон); *большие, маленькие* и *средние игрища* ‘праздничные забавы молодежи на Святки’ (Павин., Большая Березовка).

Виды общинной коммуникации могут различаться в зависимости от возрастного, гендерного или социального статуса участников. При организации молодежных встреч строго соблюдалась возрастная дифференциация. Например, информанты отмечают «закрытость» молодежных мероприятий для замужних женщин: «Девки стоят у переборки, а парни сидят на лавках. За переборкой бабки приходят, смотрят [на молодежь во время гуляния]» (Буйск., Гришино); «Зимой беседы откупали, платили, кто чего выговорит, а баб на них не пускали, говорили, что пелёнками пахнет» (Парфен., Задорино). В Кадыском районе выявлена триада взаимосвязанных названий посиделок, предназначенных для участников того или иного возраста: *большая посёдка* ‘вечеринка для старшей молодежи’, *средняя посёдка* ‘вечеринка для старшеклассников, для молодежи среднего возраста’, *маленькая посёдка* ‘вечеринка для подростков, праздничный вечер для детей’: «Повзрослее, большая посёдка, средняя, маленькая,

классе в пятом» (Кадый., Льгово) [ЛКТЭ]. Отметим также маркированную по полу и возрасту участников номинацию *куричья беседа* 'собрание девочек-подростков 14–16 лет': «Куричья беседа» называлась, это девчушки молодецкие, их на взрослые беседы не пускали» (Галич., Костома) [2. С. 183]. Эта идиома может быть связана с названием молодых девушек *курицами*, ср. в литературном языке *цыпочка* 'обращение к молодой девушке' и совпадение для диалектного слова *молódка* значений 'молодая курица' и 'невестка, сноха' [8. Вып. 18. С. 225].

Иногда младших девочек-подростков пускали и на взрослые посиделки, но они должны были знать свое место. Любопытен в этом отношении вологодский фразеологизм *тёмная лавка* 'лавка на молодежной вечеринке, где сидели и прями девушки-подростки' и *светлая лавка* 'лавка на молодежной вечеринке, предназначенная для девушек на выданье': «Славницы¹ сядут на светлую лавку, а младшим место на тёмной лавке» (Тотем., Внуково) [КСГРС]. Такая обособленность девочек от девушек на выданье в рамках общего вида досуга связана с тем, что до определенного возраста девочкам позволялось знакомиться с отношениями полов только косвенно, наблюдая за другими. Женщины в браке и девушки на выданье не могли принимать участие в одних и тех же практиках. Такое внимание к социальному статусу человека обусловлено тем, что коллективные собрания выполняли не столько развлекательную, сколько социально-регулятивную функцию: коммуникативная составляющая подобных вечеринок напрямую была связана с подготовкой девушки к роли невесты, а затем жены. При этом для замужних женщин могли существовать свои посиделки: ярким примером может служить зафиксированный в Николаевском районе Вологодской области диалектизм *ухожье* (< *уходить*) 'встреча женщин, собравшихся поговорить «о своем» вне дома, а также место такой встречи': «Собрались бабы, сидят, ярманку устраивают. Дома сам [мужчина, хозяин дома], а на ухожье одни бабы» [КСГРС]. В данном случае мы имеем дело с совмещением двух видов ограничений — по полу и по социальному статусу. Этому слову дается обстоятельная этнолингвистическая интерпретация в статье Т. В. Леонтьевой [4]. Такой кратковременный уход из семьи позволял женщине на время отвлечься от повседневных забот и имел «психотерапевтический» эффект. В Буйском районе находим обозначение предположительно сугубо женского досуга *посёдки* 'вечерние собрания женщин, живущих по соседству': «Приходи ко мне вечером в поседки, чаю попьём» (Буйск., Калинино).

Далее рассмотрим деревенские вечеринки в зависимости от места их проведения. В этом отношении могут быть выделены два типа — гулянья, которые приходились на летнее время и проводились на открытом воздухе, и посиделки, т.е. собрания в осенне-зимний период, которые обычно проводились в арендованной избе. В Буйском районе первый тип значения закрепился за словами *гулянка, зарянка (позарянка), сбйтень*, а второй воплощен в таких лексемах, как *беседа, вечерина, повада* и *склотины*: «Девушкам по очереди надо было организовывать, должны предоставить место, где будет повада. Приходили парни, девицы, приглашали с соседней деревни. Зимой делали, летом работали, некогда было» (Буйск., Гришино); «А летом, когда праздников нет, зарянки делали» (Буйск., Шушкодом).

Маркируется и время дня, на которое приходились гулянья. В будние дни встречи «на беседах» обычно начинались с вечера и заканчивались к полуночи, а в праздничные дни веселье продолжалось с обеда до рассвета. Некоторые лексемы содержат темпоральную мотивировку во внутренней форме, ср. *вечерина* и *зарянка*. Слово *зарянка* или *позарянка* на этой территории обычно обозначает вечерние посиделки молодежи в летнее время: «Летом зарянки делали. Придут кавалеры ко своим девкам. Собираются летом на улице, из одной деревни собираются. Вечером собирались, днём некогда; часов около девяти-девяти вечера, уж после работы» (Буйск., Шушкодом); «Некогда было позарянки делать» (Буйск., Дьяконово); «Собирались на зарянки в мае месяце, начале июня, сходилась молодежь, танцевали козулю, "русского" плясали» (Буйск., Шушкодом). Из контекстов, записанных на территории костромского Поволжья, видно, что речь идет о молодежных гуляньях на вечерней заре или от вечерней зари до утренней. «Раньше только на заре и гуляли. Это и есть зарянка» (Чухл., Шартаново); «Тамоди, на зарянках, к утру поближе лавочки устраивали» (Чухл., Жар) [1. С. 127], ср. *зарянка* 'раннее утро' (Буйск., Дьяконово) [Там же]; *зоренька, зоря* 'вечернее гуляние молодежи' (Галич., Повалихино) [Там же], волог. *зорька* 'гуляние молодежи летним вечером' [7. Вып. 2. С. 177].

Еще один признак, на основании которого дифференцируются виды коллективного досуга, — это род занятий участников. С одной стороны, можно выделить досуг в чистом виде — с плясками, музыкой и играми (на таких вечеринках обычно был неуместен какой-либо вид труда): «На беседы-то гармонисты собираются, вешают лампы, нанимают дом, пляски устраивают, и только пляшут, никто не вяжет» (Буйск., Шушкодом). Не выполняли никаких работ обычно на вечеринках

во время Святков. Святочные вечера традиционно воспринимались как места выбора невест и предбрачных знакомств. Их матримониальное значение усиливалось еще и тем, что они предшествовали периоду самого интенсивного заключения браков (между Рождеством и Масленицей). Обычай найма помещения для молодежных посиделок, как правило в складчину, находит отражение в глаголе *кортомить* 'нанимать избу для вечеринки': «Кортомить приходилось, у кого не было избы гулять, или, может, которые жалели. Скажут, настромят, мало ли детки напачкают что-нибудь. Вот и кортомили. Свои избу не пускали» (Буйск., Контево); «Зимой избу кортомили для гулянок, просили, мол, пустите нас, мы заплатим, полы помоем» (Буйск., Шушкодом).

Только для игр, развлечений и поцелуйных игр собирались на святочные вечера. В Буйском районе, например, парень *вызывал* девушку к *столбу* (*столбику, столбушке*), т.е. уединялся с ней, как правило, на кухне за перегородкой — такое взаимодействие получило название *столбушки*: «Парню нравится девушка, он уходит вот туда, и говорят, что Саша приглашает там тебя поговорить. Столбушки. Сядет ему на колени — вот "столбушка". Девка к парню села — воркует что-то. Приглашали на столбушки, в отдельной комнате» (Буйск., Гришино); «Парень девчонку вызывал к столбушке, гулянка тут, а на кухне столбушка, парень девку вызывал» (Буйск., Дьяконово). «Столбушкой» могло называться и само место уединения; пару, которая образовалась, называли *столбушники*; парень и девушка могли *простолбуниться*, т.е. долго простоять на гулянке, целуясь (Буйск., Дьяконово). Занимались рукоделием, как правило, на *посиделках*: «На посиделках кто занавески вязал, кто скатерти, кто пряд, кто в игры играл или плясал» (Буйск., Шушкодом). Помимо хождения к столбику практиковалась молодежная поцелуйная игра *косые зайцы*: «А в "косые зайцы" играли на посиделках: сидят два человека за скамейкой и, если повернутся вовремя лицом друг к другу, целуются или обнимаются» (Буйск., Шушкодом).

Реже коллективный досуг предполагал совместное девичье рукоделие. В Шарьинском районе Костромской области проводились, например, *берегинские посиделки*, собрания девушек, на которых они изготавливали кукол-берегинь: «Берегинь делали из соломы или мочала, они как обереги, как защитницы были. Их на "берегинских посиделках" делали» (Шарьин., Зебляки), ср. *берегиня* 'поделка-оберэг из соломы или мочала в виде женщины' [Там же].

Посиделки молодежи могли устраиваться по поводу какого-либо праздника

или же носили спонтанный характер². *Гулянка*, как правило, была приурочена к празднику, а *зарянка* — нет. В качестве «праздничных» видов досуга выступают буйск. *веселье* 'праздник в связи с каким-либо событием, свадьба, гулянье', буйск. *весёлка* 'гулянка, вечеринка, праздник' и *повада*: «У кого праздник в деревне, повады. Что гулянье было в этих повадах, вся молодёжь собиралась тут. И зимой, и летом. На Казанскую» (Буйск., Дьяконово). Реже поводом служил не собственно праздник, а завершение каких-либо сезонных работ, ср. чухл. *покóпка* 'празднование окончания копки картофеля' [2. С. 299].

«Уходящей натурой» можно считать такой вид общинной коммуникации, как гулянья, организованные в складчину, ср., например, костр. *слёвки, складчина, братчина* и др. [3. С. 156]. На территории Буйского района на эту роль претендуют только *склотины* 'молодежные посиделки': «Склотины делали. Собирается вся молодёжь, приносим, в одном месте в дом, вот и гуляем, и пляшем, и поедим, гармонейскую попляшем. Все вместе, девушки и парни. Угощались все, молодёжь, а бывало, и женатые, то колхозный какой-то праздник» (Буйск., Дьяконово). Слово на данный момент является гапаксом. Лексема может быть мотивирована глаголом *сколотить*, ср. арх. *колотить* 'созывать крестьян на сходку, посиделки, вечеринки и т.п., стуча в окна, стены, ворота крестьянских домов деревянной колотушкой' [8. Вып. 14. С. 180]. Само действие называлось *заколáчивание*: «На посидки заколачивать, колотить» [6. С. 50], ср. в литературном языке *сколотить компанию*.

В целом можно сказать, что в сознании диалектоносителя виды молодежного досуга сформированы в определенную систему и противопоставлены друг другу по наиболее значимым дифференцирующим признакам. Характерная особенность рассматриваемой лексической группы состоит в отсутствии жестких семантических границ. Одно и то же слово может выступать в разных значениях. Например, слово *бесёда* может обозначать как встречу жителей одной деревни, так и массовое гулянье с участниками окрестных деревень; может как предполагать, так и исключать рукоделие. Внутренняя форма слов в рассматриваемом лексическом поле зачастую указывает на характер «организации» коммуникативного взаимодействия. Достаточно распространены «общие» названия, которые часто мотивированы глагольными основами со значением 'собираться вместе', ср. окт. *схóдбище*, ср. также шарьин. *сбэглице* 'собрание молодежи для прогулок, вечеринок' [ЛКТЭ], галич. *сбэздки* 'массовое гулянье в праздники молодежи из разных деревень' [2. С. 374]. Слово *сбитень* в значении 'вечернее

молодежное гулянье' (Буйск., Обухово) производно от *сбиться* и может быть мотивировано характером действия собирающихся: с одной стороны, они договариваются о встрече, ср. свердл. *сбитысь* (о празднике) 'договориться о чем-либо' [8. Вып. 36. С. 173], с другой стороны, сбиваются в кучу, собираются вместе, ср. киров. *сбитеньем* 'в большой тесноте' [8. Вып. 36. С. 176]. В Словаре русских народных говоров слово *сбитень* в указанном значении отсутствует, но есть структурно близкое образование костр. *сбйрень* 'вечернее собрание молодежи' [8. Вып. 36. С. 174].

В словах с прозрачной внутренней формой (*гулянка, зарянка, вечерина* и *посиделка*) можно пронаблюдать относительную закрепленность значения. *Гулянка* (< *гулять*) относится к «уличным» видам досуга, напротив, *посиделка* (< *посидеть*) (в доме) относится к «домашним» развлечениям, *зарянка* и *вечерина*, как уже было упомянуто, относятся к «вечерним» развлечениям.

Следует отметить, что лексико-семантическое поле «молодежный досуг» имеет зоны пересечения с другими полями. Так, например, лексика тематической группы коллективного досуга обнаруживает пересечения с не менее обширной идеографической областью трудовых отношений. Несмотря на то что у коллективного досуга базовые функции — коммуникативная и развлекательная, а у совместных трудовых занятий, напротив, первична «хозяйственная», оба эти рода занятий являются, во-первых, социальными феноменами, а во-вторых, обладают общей функцией социальной регуляции. Для русской народной языковой картины мира нехарактерно строгое разведение досуга, коммуникации и работы, труда. «Коллективная работа выполняет (...) не столько прагматическую функцию взаимопомощи, сколько функцию коммуникативную, т.е. предоставляет возможность для взаимодействий» [3. С. 257]. Выше мы говорили, что есть формы «чистого» досуга, а есть такие, которые являются переходными случаями между формой коммуникативного досуга и формой совместных трудовых отношений, ярким примером такого переходного случая является уже упомянутое слово *супрядка*. Т. В. Леонтьева также приводит свердл. *посёдки* и *бесёдки* 'коллективная помощь при прядении льна' [Там же], отметим, что в нашем случае эти лексемы обозначают именно виды досуга: эти примеры показывают, что одно слово может совмещать как «трудовое», так и «досуговое» значение. Определенные пересечения с лексико-семантическим полем «труд» наблюдаются и на уровне мотивации. Для «трудовой» лексики, так же как для названий видов досуга, характерно акцентирование времени проведения,

ср. свердл. *подёщица* 'коллективная помощь, помочи', перм. *вечёрка* 'коллективная работа в помощь кому-либо при трепке льна, производимая вечерами' [3. С. 245]. Кроме того, для трудовой лексики также характерны случаи дифференциации по роду занятий, ср. волог. *домолóтки* 'коллективная помощь по окончании молотбы', *дожёлки* 'коллективная помощь во время жатвы', свердл. *капу́стка* 'коллективные заготовки капусты' и др. [3. С. 245, 255].

Другим ближайшим полем оказывается лексико-семантическое поле «свадьба». Молодежные посиделки проходились на добрачный период жизни молодых людей и часто являлись первым этапом свадебного цикла: тесная связь досуговой и свадебной лексики тому подтверждение. Так, например, *бесёдкой* называется девичник перед свадьбой (Вохом., Сокерино); слово *тозьмины* обозначает как элемент свадебного обряда (пропивание невесты): «Тозьмины делали, родители невесту пропивают. Стол делают, жених приходит» (Шарьин., Столбецкое), — так и вечеринку по любому поводу: «Нынче тозьмина у Подсухиных, ну, дают копоты... упляшутся, напьются. В Новый год или у кого в гости, по разным праздникам» (Окт., Даровая). В контексте свадебной обрядности можно рассмотреть лексему *позарянка*, обозначающую молодежное гулянье: «Некогда было позарянки делать» (Буйск., Дьяконово). Для представочного варианта традиционной *зарянки* находится параллель в свадебной лексике, ср. *позаряне, позоряне* 'люди, которые без приглашения приходят после венчания в дом жениха угоститься' (арх.) [8. Вып. 18. С. 338. Вып. 28. С. 318]. Вряд ли между этими лексемами можно усмотреть прямую связь, однако в случае с обозначением молодежного гулянья *позарянка* к темпоральной мотивации (гульба на вечерней заре) может быть добавлена идея зрительного контакта молодых людей друг с другом на вечеринке (ср. широко известные *смотрины* в свадебном обряде). В то же время мотивация слова *позаряне* тоже может быть дополнена семой праздного времяпровождения незваных зрителей.

Итак, мы видим, что на территории Буйского района Костромской области сохранилась достаточно подробная система лексических репрезентаций семантического поля «молодежный коллективный досуг», которая проявляется в детализированной идеографической сетке, определяемой рядом сходных признаков (дифференцирующих критериев), которые оказываются одинаково важными для диалектоносителей. Виды общинной коммуникации различаются в зависимости от времени и места проведения мероприятия, его масштаба, а также возрастного, гендерного и социального статуса участников. Ближайшие лексико-

семантические поля, с которыми пересекается поле молодежного досуга, — поле трудовых отношений и поле свадьбы.

Примечания

¹ *Славница* — молодая девушка, достигшая брачного возраста [8. Вып. 38. С. 217].

² Семантические поля «коллективный молодежный досуг» и «народные праздники» находятся в отношениях пересечения. Фундаментальное исследование семантического поля «Праздники» (в архангельском регионе) было проведено в кандидатской диссертации Ж. А. Паниной [5].

Литература

1. *Ганцовская Н. С.* Костромские говоры: Учеб. комплекс: В 2 т. Т. 1. Кострома, 2018.

2. *Ганцовская Н. С.* Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи / Ин-т лингв. исслед.; КГУ им. Н. А. Некрасова. СПб., 2013.

3. *Леонтьева Т. В.* Модели и сферы репрезентации социально-регулятивной

семантики в русской языковой традиции: Дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2015.

4. *Леонтьева Т. В.* Соседские посиделки (на материале записей диалектной речи) // Карповские чтения: Сб. ст. Всерос. науч.-практ. конф. Вып. 6. Арзамас, 2016. С. 154–162.

5. *Панина Ж. А.* Семантическое поле 'ПРАЗДНИКИ' в говорах архангельского региона: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2015.

6. *Подвысоцкий А. И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

7. Словарь вологодских говоров: В 12 т. / Под ред. Т. Г. Паникаровской. Вологда, 1983–2007.

8. Словарь русских народных говоров: В 44 т. / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.: Л./СПб., 1965–.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка,

общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

Сокращения названий районов

Костромская обл.: **Буйск.** — Буйский, **Вохом.** — Вохомский, **Галич.** — Галичский, **Кадый.** — Кадыйский, **Окт.** — Октябрьский, **Павин.** — Павинский, **Парфен.** — Парфеньевский, **Чухл.** — Чухломской, **Шарьин.** — Шарьинский.

Вологодская обл.: **Тотем.** — Тотемский,

Исследование выполнено в рамках проекта 34.2316.2017/4.6 («Волго-Двинское междуречье и Белозерский край: история и культура регионов по лингвистическим данным»), поддержанного Минобрнауки РФ.

ОТКРЫВАЯ НЕВЕДОМОЕ: К 80-ЛЕТИЮ Н. М. САВЕЛЬЕВОЙ

В современной этномузыкологии Нине Михайловне Савельевой, доктору искусствоведения, профессору, члену Союза композиторов России, принадлежит особое место. Уникальный собиратель и исследователь русского музыкального фольклора, находящийся в неустанным поиске ученый, Н. М. Савельева — человек-легенда, открывший и введший в отечественную науку и культуру целые пласты традиционной музыки, представляет в московской фольклористике школу Московской консерватории. Органично соединяя в себе полевого изыскателя, виртуозного нотировщика и креативного аналитика, Н. М. Савельева внесла значительный вклад в развитие отечественного теоретического этномузыкознания.

Профессиональный интерес к народной музыке пришел к Нине Михайловне рано: учась в Музыкальном училище им. Гнесиных, она горячо увлеклась занятиями по народному музыкальному творчеству. Путь в Московскую консерваторию был предопределен — там имелаась музыкально-ведческая специализация по народному творчеству. С первого курса Н. М. Савельева, не ограничиваясь лекциями А. В. Рудневой, деятельно включилась в фольклористическую работу. Талант нотировщика обнаружился сразу, студентке стали поручать расшифровку экспедиционных материалов. Первая экспедиция в Белгородскую область (1961) потрясла красками и музыкой,

неотделимой от крестьянской жизни. Выбор пути и призвания был сделан, и со второго курса Н. М. Савельева вливается в коллектив Кабинета народной музыки консерватории, связи с которым не прерываются и по сей день.

Большое влияние на становление будущего исследователя оказали А. В. Руднева, возглавлявшая Кабинет, и Т. Ф. Мюллер, теоретик-полифонист, профессор, руководитель диплома. Школа А. В. Рудневой дала твердые ориентиры в стратегии проведения фольклористического исследования, воспитала навыки аналитической работы с песенным материалом. Т. Ф. Мюллер — специалист по западноевропейской полифонии, пристально изучавший также формы народного многоголосия. Его подходы к систематизации и структурированию материала, исследовательская логика стали частью научной методологии Н. М. Савельевой.

Первым крупным исследовательским проектом Н. М. Савельевой стало изучение региональной традиции русско-украинско-белорусского пограничья с ее центральным ареалом в Брянской области. Исследование этого заповедного очага было начато еще в 1940 г., однако усилиями Н. М. Савельевой приобрело подлинную масштабность. Более 30 проведенных ею экспедиций (1963–1985) дали обширный материал (свыше 10 000 песенных и инструментальных образцов), отобразивший местную музыкальную культуру с хорошо сохра-



нившимся древнестилевым жанровым комплексом. Наиболее яркие песенные коллективы были представлены на этнографических концертах в Москве и Ленинграде, ряд записей прозвучал по радио и телевидению, был опубликован в грамзаписи и на CD. Музыкальный материал, нотированный исследовательницей, стал основой ее публикаций, монографии «Региональная стилистика русской народной музыки. Русско-белорусско-украинское пограничье» (М.: Композитор, 2005), лекционных курсов, вошел в репертуар многочисленных фольклорных ансамблей. Тщательная фиксация и изучение календарного обряда «похороны

Стрелы» способствовали сохранению его в живом бытовании до настоящего времени.

В ходе полевой работы в западно-русском регионе в конце 1960-х гг. Н. М. Савельева столкнулась с почти неизвестным в этномусикологии феноменом: традиционным фольклором старообрядцев. Изучение самобытной культурной традиции ветковско-стародубских сел оказалось столь продуктивным, что потребовало продолжения: так оформилась новая тема, направившая исследовательницу в старообрядческие поселения Украины, затем Молдавии и еще дальше — в Румынию, к липованам дельты Дуная и Добруджи.

Значимым стал проект по изучению традиций русских переселенцев, ушедших с коренных малоземельных территорий в глубинную Россию и оказавшихся в иноязычном окружении. Более чем тридцатилетняя работа в русских селах Поволжья и Приуралья (Татарстана, Башкирии, Республики Марий Эл, Оренбургской и других областей) принесла огромный корпус материалов, по-новому освещающих вопросы исторической преемственности и новаторства в народной традиции.

Следуя начинанию Е. Э. Линевой, в 1910 г. первой отправившейся в Закавказье и записавшей духовное пение молокан, а также подхватившей этот почин в 1970 г. И. К. Свиридовой,

Н. М. Савельева развернула полномасштабный сбор и изучение традиционных молоканских песнопений в местах компактного проживания общин. В экспедициях (свыше 30 — в 1971, 1981, 1999–2015 гг.) в Тамбовскую, Саратовскую, Самарскую, Оренбургскую, Тульскую, Калужскую, Воронежскую, Волгоградскую, Астраханскую, Омскую, Амурскую области, в Ставропольский край, в Армению, Азербайджан, Украину, Узбекистан, а также в общинах Москвы была сформирована обширная коллекция фонозаписей, представившая традиции духовного пения молокан в их региональной и внутриконфессиональной специфике. В работе с этим материалом Н. М. Савельева применила новые подходы и методики, создала приемы нотно-графической фиксации, позволяющие адекватно отражать в партитурах характерные свойства многоголосных распевов. Результат многолетних усилий — монография «Духовная музыкальная культура молокан» (М.: Композитор, 2015).

Вдумчивая аналитическая работа с тысячами образцов народно-песенного творчества увенчалась созданием новаторского труда «Проблемы формы в русской народной песне» (защищен в качестве докторской диссертации в 2011 г.), который стал первым в России капитальным исследованием принципов и методов сло-

жения строфических песенных форм. Выбор строфики в качестве основного ракурса позволил описать наиболее специфические особенности русской песенности, поскольку в строфической организации песенных произведений взаимодействуют их важнейшие компоненты — стихосложение, метрика, ритмика, музыкальные структуры. На основе исследования опубликована монография «Народная песня: язык и структура» (М.: НИЦ «Московская консерватория», 2019).

Оглядывая долгий и богатый свершениями путь уважаемого ученого, мы должны признать: подводить окончательные итоги еще рано. Славный юбилей — лишь достойный повод уяснить, что сделано и что еще предстоит сделать. А сделать, без сомнения, предстоит немало: ведь за один только юбилейный 2019 год Н. М. Савельева совершила четыре экспедиции (в Оренбургскую область, на брянско-белорусское пограничье на обряд «Стрела» и дважды в Татарстан), доведя общее число своих экспедиций до 138. Свежий полевой материал ждет обработки и публикации. Так пожелаем замечательному исследователю здоровья, успешной работы и новых творческих сил!

Н. Ю. Данченкова,
канд. искусствоведения,
Российский ин-т искусствознания
(Москва)

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ СВОД ВАРИАНТОВ ПЬЕСЫ «ЦАРЬ МАКСИМИЛИАН»

С. П. Сорокина. Народная драма «Царь Максимилиан». Тексты. — М.: ИМЛИ РАН, 2019. — 672 с.

Адресованная «фольклористам, этнографам, литературоведам, театроведам и всем интересующимся народной культурой» книга старшего научного сотрудника ИМЛИ РАН Светланы Павловны Сорокиной является продолжением ее монографии «Народная драма «Царь Максимилиан» у восточных славян (театрально-драматургическая специфика)». Опубликовано в 2013 г. комплексное исследование структуры магистрального сюжета фольклорного театра русских, украинцев и белорусов сопровождали перечень полноценных вариантов, индекс фрагментированных записей и свидетельств о бытовании пьесы, географический указатель зон распространения народной драмы, закономерно перенесенные — в переработанном и дополненном

виде — в рецензируемое новейшее издание.

Многолетняя работа с архивными источниками, научной периодикой, редкими дореволюционными изданиями позволили С. П. Сорокиной создать исчерпывающую на сегодняшний день подборку связанных текстов драмы «Царь Максимилиан». В книгу вошли 36 вариантов пьесы из разных регионов России (Архангельская, Вологодская, Костромская, Нижегородская, Владимирская, Ярославская, Московская, Брянская, Ленинградская, Саратовская, Омская области, Республики Карелия и Татарстан), Украины (Киевская, Днепропетровская, Запорожская, Одесская, Полтавская, Харьковская, Черниговская области), Белоруссии (Минская, Бобруйская, Гомельская, Могилевская области) и Молдавии (г. Бендеры

и д. Окница). За рамками книги (но не детальнейших указателей!) остались многообразные фрагментированные источники, а также два варианта из Обонежья, авторитетно изданные и откомментированные В. А. Бахтиной [3. С. 9–33].

Публикуемый корпус текстов предваряет развернутая вводная статья «Территориальное распространение народной драмы «Царь Максимилиан», одновременно решающая задачи ареальной характеристики вариантов и очерка истории собирания текстов народного театра как фактора неравномерной презентации материала по разным регионам бывшей Российской империи. На основании анализа собранных сведений С. П. Сорокина, с одной стороны, поддерживает тезис А. Ф. Некрыловой [4] об исключительном вкладе солдатской среды в широкую и быструю экспансию пьесы «Царь Максимилиан», а с другой стороны, делает вывод о принципиальной восприимчивости сюжета в разных этнических и социальных сообществах России XIX–XX столетий.

Документированными хронологическими рамками представленной в сборнике театральной традиции слу-

жат текст пьесы «Царь Максимилиан» в рукописном труде «Сборник русских военных песен и прохождение военной службы солдата» мезенца Ефима Алексеевича Морозова (1881–1894, вариант № 9) и полевые записи экспедиций Казанской государственной консерватории и кафедры фольклора МГУ 1980-х гг. в Поволжье (свидетельства о бытовании № 40*–48*).

Вместе с тем завершающий книгу экскурс «К вопросу о пути распространения народной драмы “Царь Максимилиан” (“военно-морская” версия)» позволяет аргументированно отодвинуть границу бытования имеющихся в нашем распоряжении вариантов к самому началу XIX в. Проведенный С. П. Сорокиной глубокий и детальный текстологический анализ архангельских (исходно — кронштадтских) вариантов эпохи русско-турецкой войны 1877–1878 гг. позволил связать их с ярославским, а затем и костромским текстом, восходящим к петербургской матросской среде 1810-х гг. Существенным является вывод исследовательницы о том, что рассмотренные варианты отражают наиболее раннюю форму пьесы, имеющую насыщенное (и «более внятное» по сравнению с поздними записями) идейное содержание и тесно смыкающуюся с любительскими и профессиональными драматическими прототипами рубежа XVIII–XIX вв. Тем самым ранее отмеченные *типологические* схождения идейно-художественных структур фольклорного и профессионального театров Нового времени [1; 2] на материале изданного корпуса вариантов

пьесы «Царь Максимилиан» получают перспективный шанс *историко-текстологического* обоснования.

В качестве важного достоинства книги отметим развернутые комментарии, сопровождающие публикуемые тексты и включающие сведения об архивных источниках, первых и последующих публикациях, времени, месте и ситуации записи, собирателях и исполнителях текстов, а также о сюжетно-композиционном типе (простой/комбинированный, одноходовой/многоходовой) каждого из вариантов пьесы. Сверх того, подробно комментируются уникальные трансформации типичной структуры и поэтики пьесы.

Особо указываются в комментариях факты сохранения графической структуры публикуемого оригинала либо оговариваются принципы адаптации источника (разбиение сплошного рукописного текста, восстановление сокращений и пропущенных слов, исправление орфографических и пунктуационных ошибок предшествующих изданий). При необходимости даются пояснения темных мест и искаженных словесных формул фольклорных источников, а также историко-этнографический комментарий к ним.

Среди значимых компонентов справочно-аналитического аппарата следует отметить вновь созданный указатель самостоятельных и контаминированных сюжетов «Царя Максимилиана», а также алфавитный указатель персонажей пьесы, которые позволяют наглядно проследить эволюционные векторы и драматургические факторы

варьирования сюжетных линий исследуемой народной драмы.

Следует поздравить Светлану Павловну Сорокину и всю отечественную фольклористику с выходом фундаментального труда, огромный потенциал которого будет последовательно раскрываться по мере обязательного и неизбежного обращения к этому эталонному своду каждого из фольклористов, этнографов, литературоведов и театроведов, заинтересованных в адекватном постижении сложного и неоднозначного мира народной драмы в его системных связях и объективных закономерностях.

Литература

1. Алтатов С. В. Русская народная драма в контексте европейского театра Нового времени // Традиционная культура. 2003. № 4. С. 47–55.
2. Берков П. Н. Вероятный источник народной пьесы «О царе Максимилиане и его непокорном сыне Адольфе» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 13. М.; Л., 1957. С. 298–312.
3. Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых. 1926–1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга / Вступ. ст., подгот. текстов, науч. коммент. В. А. Бахтиной. Т. 2. М., 2011.
4. Некрылова А. Ф. Значение Петербурга и солдатской среды в становлении русской народной драмы // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 195–206.

С. В. Алтатов,
доктор филол. наук,
Московский гос. ун-т им.
М. В. Ломоносова

ОТ ДУБА К ЯБЛОНЕ: КНИГА О СЛАВЯНСКОМ ЭТНОДЕНДРАРИИ

Т. А. Агапкина. Деревья в славянской народной традиции: Очерки. — М.: Индик, 2019. — 656 с.

Новая книга Т. А. Агапкиной посвящена такому значимому фрагменту славянской народной картины мира, как представления о деревьях. Интерес ученых к исследованию поэтической символики растений и к мифологии растительного мира возник еще в XIX в., достаточно указать на работы А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, Н. М. Костомарова, а также на фундаментальные труды европейских исследователей А. де Губертатиса «*Mythologie des Plantes*» (1878–1880) и В. Маннгардта «*Wald- und Feldkulte*» (1875). С тех пор появилось огромное число работ, затрагивающих различные аспекты символики и мифологии деревьев

у славян. Это и работы о деревьях (и растительном мире в целом) в отдельных национальных традициях, и «портреты» отдельных дендросимволов. Однако до настоящего времени народные представления о деревьях не становились объектом специального всестороннего исследования на материалах всей Славии. В связи с огромным числом опубликованных источников, включающих разнообразные верования, описания обрядов, магических практик и обычаев, различные жанры фольклора, диалектную фразеологию и лексику, перед автором встала сложная задача «системного исследования традиционных знаний и представлений о деревьях» (с. 15).

Рецензируемый труд выполнен в рамках методологии московской этнолингвистической школы, а наиболее близкими по подходу его предшественниками являются книги А. В. Гуры о животных в славянской народной культуре (1997), Л. Н. Виноградовой о демонологических персонажах (2000) и В. Б. Колосовой о травянистых растениях (2009) — их предметом стали смежные фрагменты картины мира. Таким образом, монография Т. А. Агапкиной восполняет имевшуюся лакуну в серии работ, посвященных отдельным сферам народной культуры славян.

Книга состоит из вводного раздела и двух внушительных по объему частей (каждая из которых могла бы стать самостоятельным исследованием). Вводный раздел включает собственно введение (история вопроса, методы и подходы, особенности материала и задачи исследования, обоснование структуры работы) и обзор признаков, формирующих символический образ

того или иного дерева в народной культуре.

Автор поставил перед собой две задачи: 1) изучить славянский этнодендрарий с точки зрения его состава и реконструировать «портреты» наиболее значимых его представителей; 2) изучить характерный для народной культуры славян образ дерева в целом через его взаимоотношения с иными объектами, элементами картины мира и сферами культуры. Исходя из этих задач, выстроена двухчастная структура книги.

В связи с безграничностью материала (отметим, что список литературы к книге включает около 1400 позиций) были приняты строгие принципы его отбора: анализируются образы лишь тех деревьев, которые значимы если не для большинства, то для нескольких славянских народов, фигурируют в разных «жанровых, обрядовых, языковых и мифологических» контекстах и не становились предметом специальных исследований в последние годы.

Во вводной части не обошлось и без некоторой интриги. Исследователям хорошо известна статья автора 1996 г., где предложена схема системного описания для деревьев на примере осины. Разумеется, подготовленный читатель ожидает увидеть эту схему в подробном и доработанном виде во вводной части книги, но... не находит ее. В ходе исследования материал продиктовал автору новое видение проблемы: в образах отдельных деревьев обнаруживается больше общего, характеризующего их как родовое понятие дерева, нежели особенного для каждой конкретной «породы». Поэтому схема не предваряет основную часть монографии, но лишь имплицитно и фрагментарно присутствует в портретах отдельных деревьев, где рассматриваются в первую очередь специфичные их черты.

Ключом к выделению различных групп деревьев становятся дифференциальные признаки, формирующие их образы. Такие признаки Т. А. Агапкина разделяет на реальные (например, плодовые, колючие, вечнозеленые

деревья и др.) и «культурные» (чистые/нечистые, благословенные/проклятые, женские/мужские, счастливые/несчастливые).

Первая часть книги посвящена образам-портретам отдельных или групп деревьев и кустарников и содержит 17 очерков: это дуб, хвойные деревья, липа, орешник/лещина, рябина, клен/явор, тис, ясень, верба/ива, бузина, осина, тополь, ольха, колючие деревья и кустарники, кизил, плодовые деревья, яблоня. Остается лишь сожалеть, что по воле автора в книге отсутствуют портреты некоторых значимых дендросимволов (например, березы, калины, можжевельника или черемухи). И хотя дается объяснение, почему их нет в книге (про одни деревья уже есть исследования, образы других не характерны для всех славян), думается, читателям было бы интересно ознакомиться именно с авторским видением соответствующих дендрообразов.

Во второй части автор переходит от рассмотрения конкретных видов деревьев к взаимосвязям образа дерева в целом с разными сферами народной культуры славян. Это образ мирового древа, дерево как культовый символ, дерево в фольклорных и легендарных сюжетах (демонология и Священное Предание), в природном окружении (связь с календарным временем, хтоническими животными), дерево и человек (изоморфизм дерева и человека, их взаимоотношения; дерево в народной медицине; деревья в похоронно-поминальной обрядности и верованиях).

В заключении Т. А. Агапкина намечает перспективы исследования. Это, во-первых, расширение портретной галереи дендрообразов. Во-вторых, дальнейший анализ взаимодействия дерева как культурного концепта с другими элементами народной картины мира. И в-третьих, изучение ареальных особенностей славянского этнодендрария.

Как кажется, автор несколько поскромничал, вынеся в подзаголовок книги слово «Очерки». Понятно, что

в одной книге нельзя было охватить все многообразие знаковых для разных групп славян видов древесной растительности, тем не менее рецензируемая монография никак не заслуживает названия очерков (один только объем книги — 41 а.л.). Вместе с тем книга будет интересна не только специалистам, но и широкому читателю — ее с увлечением можно читать с любого раздела, будь то конкретный дендрообраз или главы второй части об образах дерева в разных сферах народной культуры.

В рецензиях принято писать замечания или пожелания к работе, но автор выстроил свое сочинение таким образом, что заранее учел все подводные камни и попытался упредить будущие вопросы читателей и рецензентов (например, об отсутствии в книге некоторых дендропортретов, темы о деревьях в строительстве и др.). Поэтому наши пожелания касаются, скорее, технического оформления работы. Поскольку проработанный автором материал истине огромен, его восприятию читателем могла бы помочь визуализация некоторых тем, в частности ареальные карты (например, географическое распределение зон осины, бузины, боярышника и тиса как дерева-оберега; негативное и нейтральное восприятие осины у разных групп славян) и схемы взаимосвязей образов разных деревьев. Для облегчения поиска по книге в оглавлении имело бы смысл указывать номера страниц не только отдельных главок, но и их подразделов, а в предметно-тематическом указателе можно было бы выделить жирным шрифтом названия деревьев.

С уверенностью можно сказать, что книга Т. А. Агапкиной имеет новаторский характер и является весомым вкладом в изучение славянских традиционных знаний и представлений о деревьях и мире природы в целом.

А. Б. Ипполитова,
канд. ист. наук,
Ин-т мировой литературы им.
А. М. Горького РАН,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

НОВОЕ СПРАВОЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Фонозаписи в научном архиве музея-заповедника «Кижь»: Указатель / Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижь»; Сост. О. Н. Сергеева; Ред. Н. М. Мельникова. — Петрозаводск: Изд. центр музея-заповедника «Кижь», 2019. — 56 с.

Коллекция фонозаписей, хранящаяся в научном архиве музея-заповедника «Кижь», плохо известна фольклористическому

сообществу. Музейное собрание звукозаписей начало складываться лишь с 1999 г. В ряду других фольклорных хранилищ звукоматериалов, и прежде

всего Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН и Фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (ИЯЛИ КарНЦ РАН), кижское собрание занимает позицию «младшего брата». В настоящее время в фонде насчитывается 247 единиц хранения фонодокументов (бобины, магнитные кассеты, компакт-диски).

Рецензируемое издание раскрывает содержание архивной коллекции (Ф. 1.

Оп. 4) в формате таблицы: № п/п; архивный номер; место записи; жанр, тема; год записи; собиратели; примечания.

Укажем, что небольшое собрание фонозаписей в музее «Кижь» отражает достаточно широкий спектр регионов. Естественно, первое место занимает Карелия. В алфавитном порядке административных районов представлены записи, сделанные в Беломорском, Калевальском, Кемском, Кондопожском, Костомукшском, Лоухском, Медвежьегорском, Прионежском, Пудожском районах республики и в Петрозаводске. В музее хранятся также записи из Архангельской, Ленинградской, Новгородской, Тверской областей, из Республики Коми, Санкт-Петербурга, из Финляндии. Наибольший объем материалов собран в Беломорском (№ 1–27), Медвежьегорском (№ 47–149), Пудожском (№ 151–187) районах и в Петрозаводске (№ 188–263). Позиция «место записи» в справочнике детализирована. Так, работая с информацией по Беломорскому району Карелии, читатель может легко выявить записи из Сумского Посада, Шуерецкого, Вирмы, Нюхчи и пр. Пудожский район представлен материалами из самого города Пудожя, из Водлы, Семёнова и других деревень. В Архангельской области записи производились прежде всего в бывшем Каргопольском уезде Олонецкой губернии — в кенозерских деревнях Усть-Поче, Вершинино, Зехново и др.

Наиболее объемно представлен Медвежьегорский район Республики Карелия. Здесь читатель найдет хорошо известные фольклористам по сборникам П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга географические названия Великая Губа, Шуньга, Сенная Губа, Космозеро и т. д. Особо подчеркнем, что сотрудники музея работали и на территории острова Кижь. Так, в 1988 г. Р. Б. Калашникова и Е. И. Яскеляйнен записывали этнографические рассказы в д. Ямка (№ 70); там же этнографы и фольклористы сделали звукозаписи в 2000 г. (№ 103). На Кижях этнографическая информация фиксировалась в 2002–2003 гг. (№ 118–122).

В коллекции фонозаписей музея «Кижь» находятся записи, датируемые, согласно позиции «год записи», с 1890-х гг. (№ 272) по 2016 г. (№ 40). Коллекция складывается в основном тремя способами: записи сотрудников музея; дары сторонних собирателей; копии из Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ.

Большинство единиц хранения — это записи сотрудников музея (с 1994 по 2016 г.). Аудиофиксацией фольклорно-этнографических материалов активно занимались кижане Р. Б. Калашникова (166 порядковых номеров в описании коллекции),

И. И. Набокова (29), Е. М. Наумова (24), Л. В. Трифонова (24), Е. М. Яскеляйнен (46) и др.

Среди даров сторонних собирателей имеются записи 1964 г., сделанные А. П. Разумовой и А. А. Митрофановой в с. Шуерецкое (№ 8).

Судя по указателю, некоторые звукозаписи в коллекции недостаточно четко атрибутированы. Так, глухо датированы (1980-е, вторая половина XX в.) материалы, описанные под номерами 66, 67, 69, 133, 156, 203, 278 (записи, собирателями которых названы без конкретизации имен сотрудники ИЯЛИ КарНЦ РАН).

Как мы уже говорили, большой блок звукоматериалов в архиве музея «Кижь» составляют записи, полученные из Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ (№ 21–23, 27–32, 41–46, 164, 165, 182–187, 263, 271, 272, 278). Среди подобных копий — песни 1963–1965 гг., записанные на побережье Белого моря (№ 21), в деревнях Тунгуда и Шуезеро Беломорского района (1979, 1981; № 27); утушные, протяжные, кадильные песни 1963–1964 гг. из Кемского (№ 30, 31, 32) и Лоухского районов (№ 43, 44); песенные записи 1970–1990-х гг. из Пудожского района (№ 164, 165, 185, 186) и т. д. Особо подчеркнем, что мы полностью поддерживаем практику копирования звуковых материалов для хранения в разных архивах. Такого рода практика повышает уровень безопасности и способствует сохранению накопленной базы нематериальных ценностей.

Самые ранние материалы, представленные в коллекции, датированы в указателе 1890-ми гг.: это былины Ивана Трофимовича Рябинина (1844–1910), крестьянина д. Гарницы Сенногубской волости Петрозаводского уезда, сына знаменитого сказителя Трофима Григорьевича Рябинина. В коллекцию музея «Кижь», как следует из графы «примечания» в таблице, они попали в виде копий из Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН. На наш взгляд, стоило также указать, что оригинал записей, выполненных на фонографе (и позднее переведенных на магнитную ленту, а затем в цифровой формат), находится в Фонограммархиве Пушкинского Дома. Известна и точная дата записи былин (отрывки) И. Т. Рябинина («Вольга и Микула», «Добрыня и Змей», «Илья Муромец и Соловей-разбойник») и исторической песни «Скопин-Шуйский». Эта запись была сделана 4 января 1894 г. в Москве коммерсантом Ю. И. Блоком¹, владельцем магазина, в котором продавались новинки техники.

Следующий по времени материал — оцифрованная копия записи 1941 г. былинного отрывка «Королевици из Крякова», балладного фрагмента

«Как было у вдовки...» и фрагмента новины «Как во той Финляндии озёрной...» (№ 257) в исполнении сказителя П. И. Рябинина-Андреева (четвертое поколение былинщиков Рябининых).

В содержательном плане звуковая коллекция музея «Кижь» состоит из четырех блоков: экспедиционные записи песенного фольклора; этнографические материалы, записанные в экспедициях; записи песенного фольклора, осуществленные во время фольклорных праздников и концертов; записи лекций, интервью и бесед с фольклористами.

Этномузыковедам, без сомнения, будут интересны различные варианты таких классических песен, как «Экой Ваня» (1964, № 44, № 187; 1980-е, № 66; 1991, № 76, № 77; 1996, № 90; 2004, № 236), «Снежки белые пушсты» (1964, № 8; 1992, № 79), свадебная «Ой, сборы, сборы» (1989, № 48, № 54; 1993, № 82; без года, № 141) и пр. Помимо русского песенного фольклора в коллекции музея имеются записи карельского материала (№ 28, 41, 45, 46, 263, 278).

Как правило, единицы хранения с экспедиционными записями одновременно содержат и песни, и этнографический материал. Темы этнографических рассказов разнообразны: календарные и храмовые праздники; гостыища; деревенские беседы и игрища; свадебный обряд; воспитание детей; жилище и одежда; ритуальные практики, связанные с культовыми местами; старообрядчество; скотоводство и рыболовство и т. д. Ю. М. Наумову принадлежат записи нескольких репортажей о традиционном судостроении (№ 268–270). Одно из этнографических интервью содержит биографии сказителей И. Г. Рябинина-Андреева, П. И. Рябинина-Андреева, Ф. А. Конашкова, М. М. Коргуева (1990, № 192). Интригующе звучит информация о содержании записи беседы 1999 г. (№ 202) с Н. И. Ронгоном (внучка типиничского священника И. А. Светлова), М. П. Логиновской (племянница кижского священника М. А. Русанова, внучка яндомозерского священника П. И. Логиновского), А. М. Рябининым (праправнук сказителя Т. Г. Рябинина) и К. Г. Рябининой (жена А. М. Рябинина). Судя по указателю, устной истории кижан известна легенда о посещении Сталиным в июне 1933 г. острова Кижь. Очевидно, что этот рассказ мифологичен, но сам мотив весьма примечателен.

Из материалов, относящихся к сфере фольклоризма, — воспроизведения традиции современных профессиональными фольклорными ансамблями, — знатоков, не сомневаемся, заинтересуют записи музыкального лек-

тория Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской консерватории (руководитель Г. А. Лобкова) (№ 244–246).

Как уже было сказано, звукоматериал в коллекции музея «Кижь» представлен не только записями песен и этнографическими материалами, но и интервью с деятелями науки и культуры, а также лекциями на фольклорные темы. Фольклористическому сообществу, конечно, следует знать, что в «Кижях» хранится запись бесед (1997 и 2001 г.) с К. В. Чистовым и его женой Б. Е. Чистовой (№ 91). Эта запись, судя по примечаниям, содержит рассказ Б. Е. Чистовой об экспедиции 1940 г. в Пудожский район студентов Ленинградского университета Кирилла Чистова и Беллы Марголис. В 1999 г. на Кижях И. И. Набокова записала беседу с известными фольклористами Ю. А. Новиковым и Ю. И. Смирновым на тему «Мастер и народная художественная традиция Русского Севера»; вокруг аналогичной проблематики сосредоточились Рябининские чтения в том году (№ 146). В 2001 г. в рамках Рябининского лектория была сделана запись еще одной беседы с Ю. И. Смирновым, Ю. А. Новиковым и кижанином Ю. Е. Ворониным (№ 113). В архиве музея сохранился голос пушкинодомца Е. А. Костюхина, поделившегося в одной из бесед воспоминаниями об экспедиции 1956 г. Московского государственного университета под руководством Э. В. Померанцевой (№ 239, 2003). Хранится в коллекции и интервью с Р. Б. Калашниковой, Е. В. Герасимовой и А. П. Разумовой, записанное в 1997 г. для петрозаводского радио (№ 214). Кижская тематика (конкурс «Кижь — остров вдохновения») отражена в интервью с кижскими научными сотрудниками В. А. Гущиной, Э. В. Аверьяновой, Р. Б. Калашниковой, И. В. Мельни-

ковым и другими (2005, № 259, 260). В указателе отражена и запись лекции-встречи участников фольклорной группы музея «Кижь» с этномузыковедом И. Б. Семаковой, ведущим специалистом Государственного комитета по национальной политике Республики Карелия, и с руководителем фольклорно-этнографической группы «Карельская горница» (Костомукша) (№ 252, 2005). Был записан и лекционный материал старшего научного сотрудника ИЯЛИ КарНЦ В. П. Кузнецовой «Свадебный сезон в деревне», «Былины», «Баллады», «Духовные стихи», «Великий пост» (№ 258, 2006). Под номером 254 в рецензируемом указателе значится «Запись конференции «Рябининские чтения — 1999»»; это были последние чтения, на которых смог присутствовать К. В. Чистов. Имеются в коллекции и аудиозаписи Пятого научно-практического семинара «Методика полевых работ и архивация фольклорных и этнографических материалов» (№ 261, 2012).

Описанный фольклористический (не фольклорный) материал, без сомнения, важен для истории отечественной науки о «живой старине». Равным образом для истории музея «Кижь» имеет ценность запись беседы с бывшим директором музея «Кижь» В. А. Ниemi, сделанная в 2002 г. в финском городе Тампере журналистом Д. Н. Москиным (№ 277). Ценность документов подобного рода, как известно, возрастает со временем.

Назовем еще один тип материалов, хранящихся в фоноколлекции архива музея «Кижь», — тиражированные компакт-диски. Это, например, компакт-диски «Песни Русского Севера. Фольклорная группа музея «Кижь» (2004, № 236), записи кижских звонарей Игоря Архипова и Игоря Хуттера — компакт-диск из серии современной народной музыки Карелии «На вдохе»

(2000, № 256). Нам уже приходилось поднимать в фольклористическом сообществе вопрос о необходимости создания медиатек — хранилищ научно-творческой продукции в форме CD и DVD². Полагаем, что одной из площадок такого рода может стать музей «Кижь», — хотя бы для собирания компакт-дисков, связанных с культурой Русского Севера. В связи с этим в фоноархиве музея, без сомнения, должны храниться именно как отдельные единицы хранения и последние диски (2019), и флеш-накопители (новая форма тиражированных электронных носителей), выпущенные в «Кижях» и отражающие деятельность фольклорного ансамбля музея-заповедника — «Традиционные песни и наигрыши Карелии», «Бесёдная фатера», «Былина про Добрыню» (пение былин О. А. Скобелевым, заведующим сектором экспозиционного освоения традиционного хозяйства).

Фоноколлекция музея «Кижь» будет еще пополняться. Мы не сомневаемся, что собрание будет востребовано не только специалистами из Петрозаводска, но и учеными и любителями «живой старины» из разных уголков России.

Примечания

¹ См.: *Валевская Е. А.* Блок Юлий Иванович // *Русские фольклористы: Библиографический словарь. XVIII–XIX вв.: В 5 т. / Под ред. Т. Г. Ивановой.* СПб., 2016. Т. 1. С. 371–373.

² См.: *Иванова Т. Г., Чагин А. И., Костина А. В.* О создании фольклорно-этнографических медиатек // *ЖС.* 2008. № 1. С. 72.

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

XIII конгресс антропологов и этнологов России, Казань, 2–6 июля 2019: сб. материалов / Ассоциация антропологов и этнологов России; Правительство Респ. Татарстан; Казан. (Приволжский) федеральный ун-т; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории им. Ш. Марджани АН Респ. Татарстан; [отв. ред. М. Ю. Мартынова]. — М.: ИЭА РАН; Казань: КФУ, 2019. — LV, 515 с.

Абазинские материалы А. Н. Генко / изд. подгот. З. Д. Джапуа и П. К. Чекалов. — М.: Academia, 2019. — 464 с.: табл., факс. — (Ведущие абхазоведы).

Афанасьев А. Н. Славянские колдуньи и ведьмы. — М.: Вече, 2019. — 351 с.: ил., портр. — (Неведомая Русь).

Богумил (волхв). Звездные мифы славян: реконструкция образов дохристианской традиции. — М.: Велигор, 2019. — 420 с.: ил.

Еремина В. И. Познание истины: из истории русской фольклористики XIX–XX вв. / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. — СПб.: Свое изд-во, 2019. — 603 с., [8] л. ил.: портр.

Мелетинский Е. М. От мифа к литературе / [Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ин-т высш. гуманитар. исслед. им. Е. М. Мелетинского, Центр типологии и семиотики фольклора]. — 2-е изд., испр. — М.: РГГУ, 2019. — 170, [2] с.

Решетникова-Осаковская А. В. Страшные истории, поведенные Ириной Михайловной Максимовой / Музей музыки и фольклора народов Якутии. — Якутск: РИО медиа-холдинга, 2019. — 358 с.: ил., портр.

Федорова В. П. Россыпь золотого слова: монография / Мин-во науки и высш. образования РФ; Курган. гос. ун-т. — Курган: Курган. гос. ун-т, 2019. — 500 с.

Фольклористика и культурная антропология сегодня: материалы Всерос. науч. конф. молодых ученых / Рос. гос. гуманитар. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора; [сост. Н. С. Петрова, Н. Н. Рычкова]. — М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2019. — 54 с.

Цыгане / отв. ред. Н. Г. Деметер, А. В. Черных; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2018. — 614 с. — (Народы и культуры).

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Великорусские сказки Вятской губернии с приложением шести вотяцких сказок: сборник Д. К. Зеленина. — Иваново: Роцца, 2019. — 622 с., [1] л. цв. ил.: ил. — (Полн. собр. рус. сказок. Дореволюционные собрания; т. 7).

Джанибеков А.-Х. Ш. Сокровищница слов = Соъз казнасы / под ред. Н. Х. Суюновой; [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы Дагестан. науч. центра РАН; Карачаево-Черкесский ордена «Знак Почета» ин-т гуманитар. исслед. при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики]. — М.: Наука, 2019. — 709 с., [11] л. ил.: портр.

Народные русские сказки в изложении П. И. Полевого / с рис. И. Панова; [под ред. и с предисл. И. Н. Кузнецова]. — Иваново: Роцца, 2019. — 306 с.: ил. — (Полн. собр. рус. сказок; т. 18).

Народные песни лямбирских татар-мишарей = Ләмберә татар-мишәрләренен халык көйләре / сост. и нотная транскрипция Л. Х. Зиганшиной, Л. И. Сарваровой; Мин-во культуры РФ, Казан. гос. консерватория им. Н. Г. Жиганова. — Казань: Казан. гос. консерватория им. Н. Г. Жиганова, 2019. — 342 с. + CD. — (Памятники татарского нар. музыкально-поэтического творчества; вып. 5).

Обрядовые песни чистопольских кряшен: хрестоматия для народного ансамбля без сопровождения: для преподавателей и студентов высш. и средних учебных заведений / сост. Л. Р. Гилязова, Е. М. Смирнова; Мин-во культуры РФ, Казан. гос. консерватория им. Н. Г. Жиганова. — Казань: Казан. гос. консерватория им. Н. Г. Жиганова, 2019. — 127 с. — (Муз. фольклор Поволжья и Приуралья: из экспе-

диц. записей Казан. консерватории; вып. 1).

Паттър юмахёсем = Богатырские сказки. Кн. 1 / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук.; [подгот. текстов, сост., пер., коммент., указатели, словник Н. Г. Ильиной; науч. ред. Г. А. Николаев]. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2019. — 384 с. — (Чуваш. нар. творчество; т. 1).

Поликанов В. Ф. Избранные иракские пословицы с русскими и английскими соответствиями = [Загл. также на араб. яз.] — СПб.: Арт-Экспресс, 2019. — 91 с.

Полякова А. В. Песенно-хореографический фольклор Вражской традиции: для студентов, преподавателей средних и высших учебных заведений и др. / Мин-во культуры РФ, Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — 2-е изд., доп. — Саратов: Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, 2019. — 95 с. + CD. — (Хрестоматия по муз. фольклору из экспедиц. коллекций Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова / науч. ред. серии Г. В. Лобкова; вып. 6).

Урсегова Н. А. Фольклор села Ужаниха Чулымского района Новосибирской области. — Орёл: Картуш, 2019. — 84 с.: ноты. — (Фольклорная карта Новосибирской области; вып. 5).

Христов братец: русские духовные стихи, легенды и сказки / [сост. Л. Фарберова]. — М.: ПРОБЕЛ-2000, 2019. — 519 с.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Барышникова О. И., Осипова А. А., Шулежкова С. Г. Пословица недаром молвится = Эйтем тиктән эйтелмей: толковый словарь пословиц и поговорок нагайбакского народа / Мин-во науки и высш. образования РФ, Магнитогор. гос. техн. ун-т им. Г. И. Носова. — Магнитогорск: Магнитогор. Дом печати, 2019. — 157 с.: ил.

Восточнославянские этимологические легенды: энциклопед. словарь / Ин-т славяноведения РАН; Eur'orbem, CNRS — Sorbonne Université; под общ. ред. Г. И. Кабаковой; [сост. О. В. Белова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, С. М. Толстая]. — М.: Неолит, 2019. — 480 с.

Бурятский фольклор: учеб. пособие для студентов очной и заочной форм обу-

чения направления подготовки 52.05.04 «Литературное творчество» / сост. С. Д. Гымпилова; Восточно-Сибирский гос. ин-т культуры, Гуманитарно-информационный фак-т, каф. лит. и языкознания. — Улан-Удэ: Изд.-полиграф. комплекс ВСГИК, 2019. — 71 с.

Глинкин А. В., Лазарев А. И. Песни Оренбургских казаков. Старые и новые песни: метод. пособие для руководителей хоровых коллективов и вокальных ансамблей / Мин-во культуры Челябин. обл., Челябин. гос. центр нар. творчества. — Челябинск: Б-ка А. Миллера, 2019. — 137 с.: ил., табл.

Зимин В. И. Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений: более 22000 пословиц, поговорок, молвушек, присловий, приговорок, присказок, загадок, примет, дразнилок, считалок: [происхождение, пояснение] / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. — М.: АСТ-Пресс Школа, 2019. — 729 с. — (Программа «Словари XXI века»).

Музыкальная культура Кузбасса: фольклор: метод. пособие / сост. И. Л. Шаталова [и др.]; Департамент образования и науки Кемеров. обл., Кузбас. регион. ин-т повышения квалификации и переподготовки работников образования. — Кемерово: КРИПКиПРО, 2019. — 137 с.: табл.

Русские духовные стихи: учеб.-метод. пособие / Мин-во науки и высш. образования РФ, Вят. гос. ун-т, Ин-т гуманитар. и соц. наук, Фак-т филологии и медиакоммуникаций, каф. рус. и заруб. лит. и методики обучения; [сост. В. А. Поздеев]. — Киров: ВятГУ, 2019. — 104 с.

Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г. Этнология: учеб. пособие. — 4-е изд. — М.: РИОР; Инфра-М, 2019. — 320 с.: ил. — (Высшее образование).

АЛЬБОМЫ

Каталог коллекции этнографических предметов из собрания Государственного Дарвиновского музея / Департамент культуры г. Москвы, Гос. Дарвиновский музей; [авт.-сост. Д. Ю. Милосердов]. — М.: ГДМ, 2019. — 119 с.: цв. ил.

Шевцов С. Н. Китайские монетовидные амулеты: надписи, сюжеты, символы. — М.: Маска, 2019. — 910 с.: ил., табл., цв. ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

ГОРОДСКИЕ РИТУАЛЫ И ИХ ДИНАМИКА

В Бухаресте (Румыния) 7–9 ноября 2018 г. прошла 13-я конференция рабочей группы «Ритуальный год» при Международном обществе этнологии и фольклора (SIEF). Она была организована Институтом социологии при участии Института этнологии и Института изучения Юго-Восточной Европы Румынской академии наук. Оргкомитет возглавила **Ирина Сталь**, ученый секретарь рабочей группы, научный сотрудник Института социологии. Тема конференции — «Городские ритуалы» — предполагала обсуждение религиозных и светских праздников, процессий и фестивалей; трансформации сельских обрядов в городские; праздничных локусов и ландшафта и др. Как и ранее, значительное место отводилось вопросам сохранения и изобретения традиций, конструирования ритуального года, народной религиозности, поминальным и мемориальным практикам. Обязательными подтемами программы всех конференций группы остаются теория ритуалов и параллели между календарными и семейными обрядами.

В конференции приняли участие 67 исследователей (лингвисты, этнологи, фольклористы, социологи, религиоведы, историки, искусствоведы) из 24 стран, преимущественно европейских, а также из США и Филиппин. Заседания велись в трех параллельных секциях (всего состоялось 20 заседаний), кроме того, каждый день их дополняла насыщенная культурно-этнографическая программа.

Кроме общей характеристики научной встречи, мы постараемся обозначить наиболее интересные для «Живой старины» темы, хотя докладов по архаике год от года становится на этнографических и фольклористических симпозиумах всё меньше и меньше, что, очевидно, является мировой традицией в науке. Если говорить об истории конференций группы «Ритуальный год», больше всего сообщений на классические для традиционной культуры темы прозвучало на 10-й конференции «Магия в ритуале. Ритуал в магии» в Инсбруке (см.: [2]), что было обусловлено основной проблематикой симпозиума. Чаше, однако (как и в этот раз), на повестку дня выносятся такие аспекты ритуального года, как его современное бытование, трансформация старинных обрядов и изобретение новых; обсуждаются смежные проблемы — миграция, гендерные аспекты и т.п. Отметим, что в России и в ряде других славянских стран традиционные праздники по-прежнему активно изучаются во многих научных центрах, но при этом заметно усиливается интерес к современному ка-

лендарю (в качестве примера приведем доклад в Бухаресте «традиционного» исследователя **Светланы Королёвой** (Россия) «День Победы в коми-пермяцкой деревне. Современное официальное поминовение и традиционные семейные практики»), в том числе к праздничной урбанистике. На этот раз российские ученые, которых в бухарестской конференции участвовало немало, в основном заявили доклады о новых городских праздничных событиях, модификации старых обрядов и о внекалендарных ритуалах.

На пленарном заседании прозвучало три доклада. **Ирина Седакова** (Россия) в докладе «Празднование именин в России и Болгарии» проанализировала фундаментальные различия ритуалов у близких православных народов — русских и болгар. Для болгар ценно само имя, его «празднуют» и крещеные, и некрещеные, и последователи нехристианских религий, а именины носят преимущественно светский характер, нередко без связи с почитанием святого-покровителя и без выполнения церковных обрядов. Чл.-кор. Румынской академии наук, директор Института этнологии **Сабина Испас** (Румыния) посвятила свой доклад «Процессии и религиозные праздники в городе: новые тенденции и термины» анализу комплекса дня Торжества православия (первое воскресенье Великого поста) и отметила, что в последние годы многие приходские, камерные праздники становятся в городах широкомасштабными, организованными мероприятиями. К традиционным формам и религиозному содержанию добавляются: государственная символика (цвета флага или сами флаги на иконах, церковной утвари (см. ил. на 1-й с. обложки) и др.), и этнические элементы (народный костюм). **Лоран Фурнье** (Франция) в докладе «Городские ритуалы в перспективе Long Durée: устойчивость и изменения» обратился к теоретическим установкам исторической антропологии в свете теории Ф. Броделя [1] о трех уровнях времени — длительном (long durée), среднем и кратком. По мнению докладчика, следует уделять больше внимания «продолжительному периоду», который имеет особую теоретическую значимость, позволяя увидеть в динамике взаимодействие многих культур и языков, разных сфер городской и сельской жизни, общего и частного и пр.

Затем участники конференции работали в параллельных секциях, назовем лишь некоторые тематические заседания: «Семейные городские праздники», «Основы для создания фестивалей», «Рождественские празднования в го-

роде», «Старое и новое в городских праздничных циклах», «Народная религиозность и ритуальный год», «Женские ритуалы в городе», «Неоязычество в контексте ритуального года», «Ритуальный год в сравнительном плане», «Мемориалы и политика поминовения в городе», «Карнавалы и ряженые в городе», «Новые ритуалы и культурное многообразие», «Ритуалы протеста» и др.

Проблематика сохранения традиционных праздников обсуждалась и в свете миграции, которая, кстати, упоминалась во многих выступлениях (напомним, что этой теме была специально посвящена конференция группы «Ритуальный год» [5]). Консервацию и даже усиление некоторых ритуальных практик (и особенно ритуальных блюд) в эмиграции отмечали **Аквиле Мотузайте** (Финляндия, доклад «Стратегии в выборе формата празднования в смешанных семьях: взгляд иностранки» на материале финско-литовских и греческо-литовских браков с точки зрения жены-эмигрантки), **Адина Хулубаш** (Румыния, доклад «Родильные обряды Молдовы в ином контексте: мигранты и их культура поведения»), **Наталья Голант** (Россия, доклад «Валашское Рождество в Вене») и **Родица Стан** (Нидерланды, доклад «*Sinterklaas* (день св. Николая) в Голландии: между традицией и современностью»). В частности, А. Хулубаш описала родильные практики румынок в Италии, которые до сих пор обязательно одаривают акушерку мылом и полотенцем: считается, что если этого не сделать, кожа ребенка будет нечистой. В воду для первого купания новорожденного крестная добавляет молоко, мед, яйцо и базилик. Обязательно «оповещают дом» о новом жильце-христианине, оставляя свечу после крестин на пороге, выпекают родильный праздничный хлеб и разрезают его нитью, а не ножом (эта практика почти не сохранилась в Румынии) и др. Праздники в эмиграции, в смешанных браках в современном глобализованном мире, безусловно, надо изучать подробнее, с учетом динамики ритуалов и новейших практик, так что эта тема будет звучать и на следующих конференциях группы.

Традиционно значительное место отводилось народно-религиозным, семейным и «социалистическим» праздникам с учетом их трансформации в зависимости от исторических условий и идеологии. **Йонас Мардоса** (Литва) в докладе «Богоявление в постсоветском Вильнюсе» продемонстрировал, что теперь этот праздник акцентирует «литовскость», национальную идентификацию. **Раса Паукштите-Шакнене** (Литва) рассмотрела семейные праздники в советской Литве. **Даче Була** (Латвия) выступила с докладом «Гендеризованные

города: проживание международного женского дня в балтийском городском пространстве».

На изменение архаических практик, кроме упомянутых, влияют многие факторы — коммерция и туризм; важна и роль личности в создании или перемещении ритуала. Интересные данные по современной жизни «архаики» привела и проанализировала **Ана Стефанова** (Болгария) в докладе «Танцы на углях близ города Варна, Болгария». Она обратилась к коренной трансформации нестинарства — архаического обряда хождения по углям, известного болгарам и грекам в нескольких селах и обычно приуроченного к дню свв. Константина и Елены. В наши дни этот ритуал вошел в неоязыческую обрядность Черноморского побережья Болгарии благодаря инициативе духовного лидера варненских неоязычников. Кроме того, будучи столь зрелищным, обряд стал фактором, привлекающим туристов, и в этом случае полностью утратил свою сакральность. Коммерция и туризм в аспекте городских праздников подробно анализировались в докладах **Меглены Златковой** (Болгария) «Сенсорные маркеры публичного городского пространства в праздновании в городах Болгарии» и **Александры Битушиковой** (Словакия) «Роль городских фестивалей в урбанистике и маркетинге». Исследовательницы показали, как в новейшее время, с одной стороны, восстанавливаются досоциалистические традиции, а с другой стороны, заимствуются западные, не свойственные конкретной нации обряды, которые, однако, становятся популярными и приносят городу коммерческую выгоду.

Реструктуризацию ритуального года, создание и «укрепление» национальных праздничных тем, коррелирующих с идентичностью, обсуждали многие исследователи постсоветского пространства. **Жилвитис Шакнис** (Литва) в докладе «Создание национального праздника в Литве: аспект сезонности» отмечал важную роль архаического деления аграрного года на сезоны и сохранность этих принципов в новейших праздничных сценариях. Тему соотношения традиции и инноваций затронул фольклорист **Айгарс Лиелбардис** (Латвия) в докладе «Целители в городах современной Латвии», отметив бурное развитие знахарства в латышских городах в последние десятилетия (только в Риге насчитывается 230 таких «профессионалов»). Докладчик связал этот процесс с интересом латышей к традиционным заговорам, которые были широко распространены в стране и записывались фольклористами в большом количестве в XX в.

Следы «живой старины» обнаруживаются в самых неожиданных локусах. Так, **Александра Дугушина** (Россия)

в докладе «Женские городские ритуалы: случай города Улциня в Черногории» рассказала о женском нудистском пляже в Черногории на границе с Албанией, посещение которого связано и с магией зачатия, поскольку на пляже находится целительный источник. Женская тема прозвучала в совместном докладе **Марии Васехи** (Россия) и **Елены Фурсовой** (Россия) «Московские общественные бани: женские городские ритуалы», в котором анализировались временная приуроченность очистительных процедур и реквизит средств для развития и поддержания красоты. Мужской инициационной теме посвятил свой доклад «Мужское обрезание: обычай в городской и сельской среде западных Балкан» **Александр Новик** (Россия). Он показал, что в мусульманских общинах балканских стран этот комплекс превращается в грандиозный праздник, именуемый у ряда балканских народов «маленькая свадьба».

Поминальная тема, несмотря на множество инновационных элементов, сохраняет компоненты архаики, которая, впрочем, зачастую служит моделью для трансформаций. Так, записки с просьбами, обращенные к святым или умершим родственникам, очень популярны во многих странах, в том числе в Румынии, где их именуют «акафистами» и подают в церквях, где для них стоят специальные ящики. Подобной практике на католических кладбищах румынских городов был посвящен совместный доклад **Ф. Попеску-Симеон** (Румыния) и **Михаэлы Нуберт-Чецан** (Румыния) «Письма в надгробьях: практика на католических кладбищах». Традиционные компоненты поминовения обнаруживаются в памятниках на месте трагической гибели (доклад **Ирины Сталь** «Мемориалы трагической смерти в Бухаресте: погребальные обряды в городе»), в исторических монументах (доклад **Скайдре Урбониене** (Латвия) «Память об исторических событиях в городском пространстве: временные мемориалы, монументы, ритуалы»). Традиционная «сезонизация» поминовения сохраняется до сих пор в Польше (доклад **Люцины Пшибыльской** (Польша) «Сезонность артефактов у мемориальных крестов: изучение практики в Гдыне, Польша»).

Терри Ганнелл (Исландия) в докладе «Ритуализируя Рейкьявик: развитие в Исландии 2000–2018 гг.» отметил, что в XXI в. значительное развитие получили городские публичные праздники и культурные фестивали: Ночь музеев, День культуры и др. Важный проект начал **Линей Герговой** (Болгария), которая изучает праздники города на всей территории Болгарии. Эта практика вернулась в постсоветский период отхода от атеизма, поскольку праздники нередко связаны с почитанием святого — покровителя города. В докладе «День св. Георгия как праздник города в Болгарии» **Гергова** рассказала о результатах своего исследования в нескольких городах (Русе, Мездра и Петрич). Существенным изменением, как отметили в дискуссии, является абсолютное нивелирование центрального момента праздника — курбана, жертвоприношения ягненка, его приготовление, освящение и совместная трапеза. Акцент переносится на иные аспекты обрядового комплекса, в основном связанные с официальным сценарием (в Болгарии это национальный День храбрости и болгарской армии).

На конференции затрагивались и другие темы. Прозвучали доклады о народной религиозности Болгарии (**Вихра Баева** (Болгария), «Локальные культы в городе: идеосинкретические святые места, мощи и ритуалы в болгарской столице»; **Екатерина Анастасова** (Болгария), «Молитва Киприану» в соборе св. Недели в Софии); о традиционных и экзотических ритуалах на Филиппинах (**Мария Бернадетт Абрера** (Филиппины), «Ритуал и конфликт в майских праздниках: превращение паломников в туристов»; **Хони Либертин Аканзар-Лабор** (Филиппины), «Городские праздники Филиппин и изменение праздничного календаря»), в Аргентине (**Даниела Сальвуччи** (Италия), «Ритуальные практики в городском и сельском пространстве: фестиваль Святой Девы Марии Катамарки») и др. В совместном докладе **Леонида Цаинтиса** (Греция) и **Милицы Йованович** (Сербия) «Городское праздничное поведение. Сходное и различное в двух урбанистических центрах» сопоставлялись принципы выстраивания городских ритуальных традиций в двух важных центрах Балкан — в Салониках и Белграде.

Уделялось внимание и новым направлениям, методам и источникам. Например, **Дигне Юдре** (Латвия) выступила с докладом «Современный календарь: виртуальная этнография как метод исследования ритуального года». Частично на материале Интернета был построен доклад **Ксении Климовой** (Россия) «Народное православие в современной греческой городской культуре: случай “фануропиты”». **Татьяна Миннихметова** (Австрия) в докладе «Ритуальный календарь детей: ритуал как новый антропологический конструкт в нетрадиционных условиях» проанализировала праздники в смешанных группах мигрантов в австрийских детских садах. **Марлен Хугосон** (Швеция) в докладе «Народные знания в мире города: новые пути трансмиссии» рассказала о национальной программе Naturen för mig («Природа для меня»), в рамках которой изучаются способы трансмиссии в новой городской среде

верований, связанных с природой, типичных для патриархальной культуры.

На конференции состоялось специальное выступление **Эви Холанд** (Норвегия), которое было своеобразной подготовкой к запланированному паломничеству в монастырь Раду-Водэ (рум. *Radu Vodă*, основан в 1568 г.), где хранятся мощи св. Нектария Эгинского. Св. Нектарий прославлен в лике святителей в 1961 г. и в последние годы стал одним из самых почитаемых святых в Греции; его культ стремительно распространился в ряде соседних балканских стран — Болгарии, Македонии и особенно Румынии [3; 4]. Традиция устраивать массовое паломничество к мощам св. Нектария в монастырь Раду-Водэ в Бухаресте родилась относительно недавно, но получает всё большее распространение. Элементы культа отчасти напоминают почитание св. Матроны Московской — особенно впечатляет обязательное подношение живых цветов к раке и раздача цветов паломникам для употребления дома (их кладут под подушку «для сна», заваривают в чае, хранят в красном углу и пр.). Участников конференции сопровождал монах Андрей. По свидетельству И. Сталь, многократно записывавшей интервью с монахами и священниками о культуре

св. Нектария в Румынии, поведение монаха Андрея с исследователями-иностранцами значительно отличалось от ее опыта общения — он был открыт к любым вопросам и обстоятельно рассказывал о своем служении. Обычно монах Андрей служит заутреню у раки св. Нектария. Однажды раку надо было открыть, и монах, как он сказал, почувствовал невероятный аромат. На наш вопрос, с чем можно сравнить этот запах, он задумался, потом сказал: «Ни с чем, словно подуло свежим воздухом» (см. ил. на 4-й с. обложки).

Участники конференции ознакомились с документальными этнографическими фильмами, снятыми сотрудниками Института этнографии и фольклора Румынской академии; посетили Этнографический музей под открытым небом и Национальный музей румынского крестьянства, в котором собран архив выдающегося румынского этнолога М. Попа (1907–2000) и ведется большая работа по изучению документов и их публикации.

Материалы симпозиума будут опубликованы в ежегоднике «The Ritual Year». В следующий раз группа «Ритуальный год» встретится в июне 2020 г. на 14-й конференции «Устойчивость и коммерция» в Риге (Латвия). Оргкомитет

возглавит А. Лиелбардис из Института латышского фольклора.

Литература

1. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. / Пер. с фр. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986.
2. *Седакова И. А.* Магия в ритуалах. Ритуалы в магии // ЖС. 2015. № 2. С. 64–65.
3. *Håland E. J.* Rituals of death and dying in modern and ancient Greece: Writing history from a female perspective. Newcastle upon Tyne, 2014. P. 90–126.
4. *Stahl I.* Saint Nektarios, the 'migrant' saint: From the Greek Aegina to the 'Romanian Aegina' // The Ritual Year 8: Migration: [Proceedings of the Eighth International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year. Plovdiv, Bulgaria, 26–29 June 2012] / Ed. by L. Gergova, D. Parusheva. Sofia, 2014. P. 327–352.
5. The Ritual Year 8: Migration: [Proceedings of the Eighth International Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year. Plovdiv, Bulgaria, 26–29 June 2012] / Ed. by L. Gergova, D. Parusheva. Sofia, 2014.

И. А. Седакова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Конференция «ФОЛЬКЛОРИСТИКА И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ СЕГОДНЯ»

6–7 марта 2019 г. в Российском государственном гуманитарном университете состоялась Всероссийская научная конференция молодых ученых «Фольклористика и культурная антропология сегодня», организованная учебно-научным Центром типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ, — уже пятая в цикле конференций на эту тему с 2015 г.

Конференцию открыла лекция профессора ЦТСФ РГГУ **Е. Е. Левкиевской** о фольклорных параллелях (в первую очередь в славянских традициях) литературной сказки о двенадцати месяцах. Сразу за лекцией последовали доклады.

Маргарита Тихонова (Пермский гос. национальный исследовательский ун-т) в докладе «Мифологические рассказы об иньвенских колдунах: цикл или кейс?» сравнила разные методологические подходы к текстам о магическом знании у коми-пермяков. Весь массив таких текстов можно рассматривать с трех позиций: 1) «общефольклористически», выделяя сюжеты и мотивы (т.е. выявляя общее, отходя от деталей), 2) как опреде-

ленный фольклорный цикл (связанный общностью персонажей) или 3) как кейс, когда акцентируется внимание не только на содержании рассказов, но и на контексте и функциях рассказывания. Третий ракурс позволяет, по мнению докладчицы, обнаружить и проанализировать такие стороны мифологических рассказов о колдунах, которые упускаются из виду в сюжетно-мотивном анализе и в исследовании циклов.

Семён Макаров (Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН) в докладе «Концепт кошки в якутской традиции: к проблеме поздних элементов мифологической картины мира» выделил некоторые черты, характерные для образа кошки в устной традиции якутов (кошка как субъект «заместительной» смерти при болезни; как объект «перевода» на нее болезней и несчастий в бытовых ритуализованных действиях; как животное-прорицатель / животное-проклинатель; как «русский» зверь, даже для именованного которого фактически используются видоизмененные русские слова — *куоска*, *мааска* от рус. *Машка*).

Докладчик пришел к выводу об «инаковости» как основном свойстве кошки («чуждого», «странного» зверя) в якутском фольклоре.

Предметом доклада **Михаила Попова** (РГГУ, Москва; Томский гос. ун-т) и **Марии-Валерии Моррис** (Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ / РАНХиГС, Москва) «Таежный прокурор, следователь, судья: об одном мотиве в низшей мифологии чулымских тюрков» стали демонологические представления тюрков таежного Причумылья. В экспедициях Томского университета (под руководством Э. Л. Львовой) были записаны несколько нарративов о сверхъестественных лесных существах — «таежном прокуроре» и его спутниках. Эти персонажи совмещают традиционные функции южносибирских, в частности чулымских, «таежных хозяев» и нетипичные внешние атрибуты, а рассказы о них содержат определенные социальные аллюзии. В докладе были рассмотрены общесибирские, например селькупские и хакасские, параллели к образу «прокурора», а также роль в формировании этих нарративов социальных условий и языковой ситуации поколения информантов Львовой (чулымцы 1910–1920-х гг. рождения — первое советское и стопроцентно билингвальное поколение).

Регина Илькаева (Мордовский гос. пед. ин-т им. М. Е. Евсевьева / МГПИ,

Саранск) в докладе «Этнокультурное взаимодействие мордвы и татар в Поволжье» проанализировала закономерности взаимодействия татарской и мордовской обрядности и бытовой культуры, в первую очередь в области свадебной обрядности. Первыми перенимают отдельные традиции соседних культур субэтнические группы пограничной мордовско-татарской территории в Поволжье — во многом тюркизированной мордва-караитаи и перенявшие мордовские традиции татары-мишари. Примечательно, что, по словам докладчицы, в данном случае мы, скорее, можем говорить не об одностороннем переходе элементов одной культуры в другую, но об этнической консолидации, объединяющей элементы различных культур Поволжья в единый комплекс.

Предметом внимания **Тайсии Петровичевой** (Гос. академический ун-т гуманитарных наук, Москва) стала классификация бытовой обрядности у туарегов Сахары — народа, занимающегося отгонным скотоводством. В солидном корпусе текстов о туарегах (от этнографии XIX в. до современных статистических данных, во многом послуживших основой для доклада) мы практически не находим попыток проанализировать обряды годового цикла и характерные для туарегов социальные практики в их взаимосвязи. Между тем обрядовая система неизбежно должна быть связана с системой жизнедеятельности, отражать закономерности быта, хозяйствования и социальной организации. Как показала докладчица, обряды годового цикла у туарегов действительно жестко привязаны к двум важнейшим направлениям бытовых практик — к перегону скота в периоды засухи и к прибытию/отбытию караванов.

Доклад **Ксении Лысенковой** (Смоленский гос. ун-т) «Рождение и смерть в лингвокультурологическом ландшафте Смоленско-Могилёвского порубежья» был посвящен семантическим и лингвистическим особенностям фольклорных текстов, сопровождающих крестины, похороны и поминки, распространенных на смоленско-белорусском пограничье (в так называемом Шумяцком порубежье). Были описаны основные сюжетные варианты и особенности данных текстов; проанализированы распространенность каждого из типов среди различных локальных и возрастных групп, их восприятие и место в локальной традиционной культуре.

В докладе **Анны Калкаевой** и **Светланы Чесноковой** (РГГУ, Москва) «Трансформация традиционных мифологических образов в китайских современных медиа (на примере сериала “Наставник У-Синь”)» рассматривалось, как в популярном сериале 2015 г. происходит рецепция образа священных животных-оборотней, хорошо проработанного в традиционном китайском культе бес-

смертных. В Северо-Восточном Китае представления о бессмертных и о священных животных до сих пор распространены и ретранслируются (в том числе в интернет-фольклоре). Докладчицы пришли к любопытному выводу: основанные на мифологии культ бессмертных образы персонажей сериала в восприятии современных носителей фольклорной традиции фактически «возвращаются к истоку», сливаются со своими фольклорными прототипами, закономерно встраиваясь в контекст мифологических представлений современного Китая.

Доклад **Юлии Капориной** (Кубанский гос. ун-т / КубГУ, Краснодар) «Изменение образа вампира в современном фольклорном сознании (на материале американского кинематографа 1990–2010-х годов)» был посвящен вариациям представлений о вампиризме в современной массовой культуре и городском фольклоре, в частности, тому, как считающийся «классическим» образ вампира, сложившийся в кинокультуре в 1920–1970-х гг., изменился в последние десятилетия, в первую очередь эстетически. Кинематографический вампир 1990–2010-х гг., в отличие от гротескно-болезненно выглядящего вампира середины XX в., подчеркнуто красив и молод; впервые появляется нехарактерный для более ранних произведений мотив ребенка-вампира. Это связано с изменением жанра и с трансформацией представлений о гендере, религиозности, социальных различиях и этике. Вампир начала и середины XX в. репрезентирует агрессивное сексуальное и социальное доминирование; вампир нашего времени подчеркнуто мягок, рефлексивен, склонен к состраданию. От ситуации, когда вампир злобен и кровожаден, мы переходим к ситуации, когда он может оказаться своего рода «гуманным убийцей», соблюдающим определенный кодекс чести, привязанным к своей семье и в целом стоящим на стороне героя.

В докладе **Анны Кашниковой** (Санкт-Петербургский гос. ун-т) «Кручина: глубокая печаль или великий гнев? (К вопросу о функционировании лексемы “кручина” в фольклоре и обиходном языке Московской Руси)» анализировались различные варианты репрезентации лексемы *кручина* в текстах XV–XVII вв. Традиционное сейчас представление о «кручине» как о тяжелой печали, задумчивости, тоске, несомненно, принадлежит к семантическому гнезду, подразумеваемому под этим термином в XV–XVII вв. *Кручина* — это и печаль, и тоска; и ярость, доходящий до безумия гнев; и обида, досада, недовольство. Интересно, что в пределах одного текста могут встречаться значения, принадлежащие к различным кластерам этого гнезда: например, *кручина* как ‘печаль’ и *кручиниться* в значении ‘обижаться’.

Людмила Соколова (Ун-т им. Н. Коперника в Торунь, Польша) в докладе

«Католическая музыкальная традиция села Вершина Иркутской области: история и современное состояние» рассмотрела практики сохранения традиционной фольклорной, бытовой и музыкальной культуры в среде польского католического населения (потомков переселенцев 1910-х гг.) села Вершина на материале экспедиций 2011, 2012 и 2017 гг. Сохранение музыкальной традиции как составляющей национальной и религиозной культуры играло принципиальную роль в условиях сначала доминирования православия (до 1917 г.), затем — его притеснений в 1917–1937 гг. и, наконец, после закрытия католического сельского храма и запрета любой религиозной деятельности в 1937 г. В 1937–1998 гг. (до восстановления контактов с культурой метрополии) музыкальная и религиозная традиции (практически неотделимые в этих условиях друг от друга) продолжали сохраняться в домашних вечерних молитвах и обрядах жизненного цикла. Однако любопытно, что после восстановления связей с Польшей и благодаря ориентации культуры переселенцев на общепольскую, общекатолическую религиозную и музыкальную традицию утратилась локальная специфика песенных текстов католиков с. Вершина.

Завершил первый день конференции доклад **Ксении Тужиловой** (Башкирский гос. ун-т, Уфа) «Особенности лексики прядения и ткачества в русских песенных текстах». В центре внимания находились тексты, так или иначе содержащие лексику прядения и/или ткачества (включая архаичную и зачастую непонятную даже исполнителям песен). Тексты были разделены на «профессиональные» (воспроизводящие в том числе в игровой форме, процесс прядения и ткачества и указывающие на его ключевые моменты) и «метафорические» (в них лексика прядения/ткачества используется для обыгрывания бытовых ситуаций, персонажей или их действий).

Второй день конференции был начат семинаром-практикумом научного сотрудника ЦТСФ РГГУ **Н. Н. Рычковой** «Как написать тезисы и оформить статью».

Доклад **Дарьи Глебовой** (Ин-т славяноведения РАН, Москва) «Переписчик или пересказчик? О пересказе в древнеисландской и древнерусской рукописных традициях» был посвящен текстологическому анализу исландских саг, и в частности одному фрагменту из «Саги о Бьёрне, герое из долины Хит», демонстрирующему при внимательном наблюдении крайнюю степень вариативности. Пересказанный в двух вариантах и сохранивший номинальную фактическую точность, он всё же именно пересказан, а не переписан, что не вполне типично для саг. Это не позволяет нам

реконструировать прототип «Саги о Бьёрне», однако позволяет поставить ряд вопросов. Каковы выявляемые при подобном анализе вариантов «ядра» скандинавской повествовательной традиции? Какие фрагменты саг подвержены большей вариативности, а какие меньшей?

Евгения Коровина (Ин-т языкознания РАН, Москва) в докладе «Происхождение кукурузы в Мезоамерике и граница текста» рассмотрела основные мотивы и сюжетные закономерности текстов о «кукурузном мальчике» — культурном герое, принесшем человечеству кукурузу и научившем ее выращивать. Наряду с хорошо изученными текстами о «кукурузном мальчике» в Мезоамерике существует комплекс текстов, схожий с ними формально и семантически и имеющий общие мотивы, но при этом никак не связанный ни с мотивом культурного героя, ни с происхождением кукурузы. Докладчица сосредоточилась на поисках границы между соответствующими сюжетом и последовательностью мотивов. Являются ли тексты о «кукурузном мальчике» и схожих с ним героях, не связанных с происхождением кукурузы, текстами на один сюжет? Или речь тут не о сюжете, но о некоей общей последовательности мотивов? И как они связаны с текстами о происхождении кукурузы, в которых не участвует антропоморфный герой?

В докладе **Ксении Сироткиной** (Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова) «Интерпретация истории в бродячих сюжетах о провалившихся городах» была рассмотрена концептуализация пространства и истории в текстах об «исчезнувших» городах (в частности, об Исе, Китеже, Содоме и Гоморре). Тексты подобного рода, как правило, подчеркнута историчны, связаны с конкретными локусами, привязаны к определенным людям и этническим группам; наконец, подчеркнута соотнесены с реальностью (видимые над озером Светлым башни и церкви Китежа, звон колоколов затонувшего Иса, обратившаяся в соляной столп жена Лота). Однако, начиная рассматривать их с точки зрения антропологии и фольклористики, мы оказываемся перед вопросами: как именно понимаются в них пространство и время, какова модель истории, которую эти тексты репрезентируют, и как она соотносится с нашим «обыденным» пониманием истории?

Анализу вероучения и вернакулярных практик конфессии бахаи был посвящен доклад **Владислава Матвеева** (РГГУ, Москва) «Этничность и универсализм: амбивалентность процесса становления “национальных” общин последователей вероучения бахаи». На материале собственных полевых исследований докладчик рассмотрел, как со-

относятся, во-первых, «официальный», мейнстримный дискурс религии бахаи и локальные субтрадиции внутри него, а во-вторых, «унификация» религии со стороны конфессиональных лидеров и официальных инстанций религиозного сообщества и индивидуальные религиозные практики отдельных верующих и локальных групп. С одной стороны, «официальный» дискурс бахаи подразумевает стремление к унификации религиозных практик, с другой — в силу определенного «плюрализма мнений», характерного для дискурса бахаи, внутри него за последние годы успели сложиться локальные сообщества со своими вернакулярными практиками, обусловленными как опытом религиозной жизни участников до обращения в бахаи, так и ситуациями личного толкования вероучительных текстов и догматов веры.

Доклад **Елены Малой** (РГГУ, Москва) «Крымскотатарские легенды в живом бытовании: коллективная память и практики записи фольклора» был посвящен малоисследованному циклу крымских (в первую очередь татарских) фольклорных текстов о благородном разбойнике Алим Айдамаке. Были рассмотрены различные аспекты легенд: Алим как типичный «благородный разбойник» (наиболее частый вариант); Алим как романтический герой; Алим как эпонимический герой, через легенды о котором формируются представления о той или иной местности Крыма.

Диана Чапаева (МГПИ, Саранск) в докладе «Обряд и “свадьба” по умершей» рассмотрела некоторые особенности погребальной обрядности мордвы; в основу доклада лег ритуал «свадьбы по умершей» — имитации при похоронах молодой девушки некоторых элементов свадебного обряда.

Заключительную секцию конференции открыла лекция директора ЦТСФ РГГУ **О. Б. Христофоровой** «Пространство традиции и теоретические рамки», в которой обсуждались проблемы концептуализации фольклорных материалов.

В докладе **Яны Окландер** (РГГУ, Москва) «“Лежать с тобой в этой тюрьме было прикольно”: структура и жанровая специфика письма-“прощалки”» была описана и проанализирована традиция, возникшая в одной из детских больниц: так называемые *прощалки* — письма, которыми выписывающиеся пациенты обмениваются с соседями по палате; выделены устойчивые формулы, жанровая специфика, вариативность, функциональная направленность этих текстов.

Доклад **Дарьи Чубуковой** (РГГУ, Москва) «Анекдоты про Крым: нормализация ситуации присоединения Крымского полуострова к России в современном фольклоре» был посвящен анализу политического анекдота на фоне событий

в Крыму в 2014–2015 гг.; тому, как видоизменялись форма и смысл типичных паттернов анекдотов на фоне актуальных событий, какие стратегии использовались при создании подобных текстов и чему они в конечном итоге служили.

Александра Лицарева (колледж «Царицыно», Москва) в докладе «Традиции, приметы и ритуалы поисковиков» обратилась к основным сюжетам фольклора поисковых групп. Как показывают собранные докладчицей материалы, в него так или иначе интегрированы элементы фольклора могильщиков, археологов, туристов, кладоискателей и охотников (что объясняется самой спецификой поисковой деятельности). При этом практически все приметы, ритуалы и традиции привязаны либо к месту раскопок (оно «не отпускает», «зовет»), либо к самим погибшим солдатам и их останкам (они «приходят», «просят», «благодарят за находку»; к ним может «затянуть» через зеркало; останки, как и клады в фольклоре кладоискателей, «охраняет» некая сверхъестественная сила, появляющаяся в облике местного жителя или таинственного оборотня).

В докладе **Александры Солнцевой** (РАНХиГС, Москва) «Фанатские кричалки как способ самоидентификации малой группы» были рассмотрены основные типологические и семантические элементы фанатских (и именно «хулиганских», т.е. соотносимых с наиболее «стойкой» и радикальной группой фанатов) футбольных кричалок, в частности, соотношение в них прославления своей команды и унижения команды-соперника.

Александр Волошин (КубГУ, Краснодар) в докладе «Бросай всё или бросай футбол: деятельность ультрас в контексте изучения антропологии и фольклористики» рассмотрел соотношение в деятельности групп ультрас (как замкнутого сообщества со своим фольклором) различных элементов — уникального и типичного, субкультурного и в целом характерного для современного городского фольклора. Так, околофутбольные граффити четко делятся на две группы — «общую» и «субкультурную». Первая (как правило, содержащая оскорбление или восхваление той или иной команды) понятна любому прочитавшему, вторая же наполнена субкультурной символикой и нефанату вряд ли будет понятна.

Конференция завершилась кратким подведением ее итогов, презентацией образовательных программ РГГУ и посещением выставки «Таймыр. Гений места» в музее Декоративно-прикладного и народного искусства.

М. А. Попов,
Российский гос.
гуманитарный ун-т
(Москва)

XIX МЕЖДУНАРОДНАЯ ШКОЛА ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С 29 апреля по 5 мая 2019 г. в Переславле-Залесском прошла XIX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии, организуемая Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ и Школой актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. Тема школы была обозначена как «Понимая город: коммуникация с пространством, временем и людьми».

Если ранее подобные школы организовывались, скорее, как продолжительные конференции, на которых доклады студентов и молодых исследователей перемежались с лекциями ведущих специалистов, то в этом году школа была нацелена главным образом на обучение, а ее программа состояла из лекций специалистов и преподавателей российских и зарубежных учебных заведений. Доклады молодых исследователей были вынесены на круглый стол, который прошел в заключительный день школы.

Образовательный формат XIX школы обусловил также включение в программу полевого практикума, в рамках которого участникам было предложено провести небольшое исследование в Переславле-Залесском. Было сформировано несколько групп, каждая из которых работала в определенной части города. Одна группа изучала репрезентацию города в интернет-пространстве, две другие анализировали представление местных жителей о городском пространстве и его значимых элементах; отдельная группа сфокусировалась на такой локальной достопримечательности, как почитаемый Синий камень, который расположен на берегу Плещеева озера. С целительной силой камня связано множество легенд, которые пробуждают интерес к нему не только у туристов, но и у местных жителей. Задача исследовательской группы состояла в изучении связанных с камнем нарративов, мифологических представлений и практик. В заключительный день школы участники подвели итоги полевого практикума и поделились результатами работы.

В школе приняли участие 35 лекторов из России, Эстонии, Финляндии и Польши, 13 молодых исследователей из России, Украины, Белоруссии, Ирландии, Сербии и США, а также 18 слушателей, успешно прошедших заданный конкурс, который традиционно проводится за 1,5–2 месяца до проведения школы.

Целая серия лекций была посвящена теоретическим подходам к изучению городского пространства. **М. Л. Лурье** (Санкт-Петербург) познакомил участников школы с подходом к изучению города

через систему представлений о нем, т.е. через конструкт, обозначаемый исследователями как локальный текст города. Этот подход позволяет выделять формулы городской локальной идентичности; в лекции была подробно рассмотрена формула *город временичников*, при помощи которой часто обозначаются северные промышленные города России. «Чтению города» была посвящена лекция **О. Б. Христофоровой** (Москва), которая на примере городов Кубы представила методику «насыщенного описания» К. Гирца — как интерпретировать культурный ассамбляж и «читать» его как текст. **М. И. Байдуж** (Москва) предложила обзор основных исследовательских подходов к проблеме локальности и городского пространства (в частности, подход культурной географии), рассказала о возможностях изучения ритуализованных действий и мифологических представлений локальных сообществ и о фольклорно-антропологическом изучении города через локальный текст.

Лекция **В. С. Вахштайна** (Москва) была посвящена проблеме кодификации изучаемого объекта посредством настройки оптики конкретной дисциплины. Слушатели ознакомились с различными подходами к изучению города и городского текста — от урбанизма до социологических исследований и теории ассамбляжа. **М. Д. Алексеевский** (Москва) прочел лекцию о трансформации антропологических и социологических подходов XX–XXI вв. к изучению городских сообществ в России и за рубежом.

Безусловно, посвященная городской проблематике школа не могла обойти вниманием Москву. **Н. Н. Рычкова** (Москва) рассказала о практиках символического вытеснения памятника Пушкину участниками движения за восстановление Страстного монастыря, который до 1937 г. занимал территорию Пушкинской площади. **А. В. Поливанова** (Москва) представила проект Международного Мемориала «Это прямо здесь: Москва. Топография террора», который с помощью интерактивной карты и экскурсий по городу знакомит пользователей с московскими локусами, связанными с репрессиями советского времени. **П. С. Куприянов** (Москва) рассказал о музейно-краеведческих проектах последних лет, в которых использовались устные воспоминания горожан, и на материале московских проектов осветил тенденции «музеефикации памяти». **Д. А. Опарин** (Москва) представил свой проект историко-антропологического исследования одного московского дома

(Большая Садовая, 10), описав методологию этой работы, ее перспективы и возникающие в процессе трудности. В основу лекции **Е. Е. Левкиевской** (Москва) легло полевое исследование московских православных ярмарок, а также процессов включения ярмарочного пространства в современный город и взаимодействия горожан с этим пространством. Были освещены функции и структура московских православных ярмарок, их коммуникативный аспект.

В рамках лингвистической секции **А. Ч. Пиперски** (Москва) прочитал лекцию «Города редкие и частотные», посвященную тому, как можно исследовать город через тексты и язык. Слушатели ознакомились с методом дистрибуционной семантики, с помощью которой можно определить примечательность города независимо от его масштаба (т.е. большой он или малый) и узнать, представляет ли он интерес для жителей и туристов. **А. А. Сомин** (Москва) в лекции по билингвизму и транслитерации осветил проблемы адаптации городских топонимов в многоязычной культурной среде: в фокусе находилась языковая рефлексия жителей городов, сталкивающихся с потоком иноязычных приезжих.

Несколько лекций затронули проблему религии в городе. Лекция **Д. А. Опарина** (Москва) была посвящена формированию локальной мусульманской среды в Томске: исследователя интересовало влияние религиозного авторитета на мусульманское пространство города, а миграции — на индивидуальную реисламизацию. **С. Е. Никитина** (Москва) рассказала о различных типах толкования Библии в конфессиональных культурах на материале молокан и духоборов. Помимо глубокого анализа специфики толкования Библии в этих религиозных сообществах, лектор покорила слушателей исполнением а *carpella* духовной песни молокан. **Н. С. Душак** (Москва) выступила с лекцией о пространственном повороте в изучении городской религиозности, в которой очертила круг проблем, встающих перед исследователями (например, что происходит с локальностью и восприятием пространства при переработке традиционных форм соседства); рассказ иллюстрировался примерами религиозного поведения старообрядцев Тирасполя. **Д. И. Антонов** (Москва) посвятил свою лекцию городским практикам, совершаемым с иконами, подробно остановившись на стратегии апроприации, т.е. присвоения, силы — в том числе в обрядах лечебной и защитной магии. **Д. Ю. Доронин** (Москва) рассказал о базовых положениях, необходимых для понимания особенностей шаманизма, а также на примере религиозных деятелей Республики Алтай продемонстрировал положение шамана в современном городе.

Темам памяти и освоения городского пространства был посвящен следующий

блок лекций. О пространстве малого города рассказал **А. Б. Мороз** (Москва), описавший типы фольклорных интерпретаций пространства и способы его присвоения через трансляцию сюжетов и мотивов, объясняющих возникновение значимых мест или отсутствие таковых. **О. В. Белова** (Москва) прочитала лекцию о культурном тексте бывшего еврейского местечка, рассказав, как формируется «еврейская история» тех мест, где в наше время не осталось евреев, и как там сохраняется память о прошлом. Из лекции **А. Д. Соколовой** (Москва) слушатели узнали о лесных поселках позднесоветской Карелии, специфика которых позволяет выделить два типа образа жизни, характерных для их жителей, — индустриального и аграрного. Лекция **Н. В. Петрова** (Москва) была сфокусирована на методическом аспекте исследований города и памяти о городе, а именно на методике сбора городских нарративов посредством устных интервью.

Следующий блок лекций был посвящен различным проявлениям протеста в городе. **Е. А. Манжури** (Йоэнсуу, Финляндия) в своей лекции затронул тему воображения советского города, рассказав о городских символах послевоенного СССР — об отношениях между местными властями и центром при утверждении городских символов и о том, как в рамках этого процесса низовые представления о «своем» пространстве становились альтернативой навязываемому «сверху» символическому порядку. **О. М. Журавлев** (Тюмень) в лекции о политической эпистемологии советских и постсоветских протестов сравнил влияние идеологии на вовлечение субъекта в коллективное действие в 1950–1960-е гг. с современными процессами политизации через доверие к «самоочевидному». Лектор противопоставил субъекта, подверженного влиянию идеологии, либеральному субъекту, который доверяет в большей степени себе: этот тезис спровоцировал активное обсуждение. **М. В. Станюкович** (Санкт-Петербург) осветила основные тенденции в граффити и официальном уличном тексте (социальной рекламе, административных объявлениях и т.д.) на Филиппинах и связь этих тенденций с экологической, инфраструктурной и экономической спецификой филиппинских городов (ср., например, обилие «санитарных текстов», просвещающих горожан). **С. В. Мохов** (Москва) рассказал об особенностях инфраструктуры российской похоронной индустрии. По мнению исследователя, именно конфигурации инфраструктуры определяют современные российские похороны, которые слабо отрегулированы юридически.

Какой город обходится без городской легенды? **А. А. Кирзюк** (Москва) рассказала, откуда взялись «ненастоящие иностранцы» на Чемпионате мира 2018 г., а также проанализировала легенды о похищающем детей белом фургоне, которые

отражают целый пласт социальных проблем и конфликтов между иммигрантскими группами во Франции.

Некоторые лекторы сфокусировались на архитектурном аспекте пространства города: **М. Муравски** (Лондон) выступил с лекцией о жизни сталинских высоток и деколонизации воображения на примере Москвы (в частности, Зарядья) и Варшавы, а **Н. А. Волкова** (Москва) рассказала о «карьере» архитектурного нарратива в контексте архитектурного проекта.

Помимо лекционных занятий на школе были организованы и практические. **А. Астапова** и **Дж. Ропер** (Тарту, Эстония) провели два чрезвычайно полезных семинара по академическому письму, обучающих русскоязычных исследователей писать статьи на английском языке, избегая распространенных ошибок. **А. В. Кравченко**, **В. М. Склез** и **А. Д. Соколова** (Москва) провели мастер-класс по документальной пьесе. В. М. Склез познакомила слушателей с основными принципами и методами документального театра. Разделившись на группы, участники разрабатывали концепцию своей пьесы на основе определенного круга документов. А. В. Кравченко и А. Д. Соколова проанализировали получившиеся проекты и подняли вопрос о проблематизации документа и о специфике театральной работы с источником. **Н. В. Петров** (Москва) провел увлекательное занятие по использованию сюжетно-мотивных указателей и баз данных в исследованиях фольклора. Семинар **Н. С. Петровой** (Москва) был посвящен ознакомлению слушателей с фольклористическим инструментарием и обсуждению его применения для анализа современных городских нарративов. Рабочим материалом для семинара стали фрагменты интервью, собранных в ходе проекта «От столицы к регионам: историческая память городов». **Д. А. Радченко** (Москва) прочитала лекцию о работе социолога с «цифровыми следами», которые оставляют в городе пользователи, и рассказала, как аккуратно работать с big data (большими данными), а также в дополнение к лекционному материалу провела исследовательский семинар на данную тему. **А. А. Сомин** (Москва) провел два задачных семинара, на которых предложил решить ряд лингвистических задач и обсудить принципы их решения.

Был организован просмотр этнографических и антропологических фильмов с комментариями экспертов. Так, фильм о московском Зарядье «Важное место, или Жить в центре» прокомментировал один из его создателей **П. С. Куприянов** (Москва), рассказав о работе над проектом. **Н. В. Петров** (Москва) представил два фильма о Самаре (в 1935–1991 гг. — г. Куйбышев): один был снят в 1971 г. как официальная «реклама» города, другой — в 2004 г. любителями на мобильный телефон как неофициальный путеводитель

по городской «изнанке». **О. Б. Христофорова** познакомила слушателей с фильмом о Перу «Городские рыбки».

Заключительный день школы запомнился не только презентацией результатов полевого практикума, но и круглым столом молодых исследователей. **К. Эйвильер** (Нови-Сад, Сербия) рассказала о памятниках и почитаемых местах Москвы. Тема неформального пения в позднесоветский и постсоветский периоды была затронута в докладе **А. Перкинс** (Чикаго, США). **Д. И. Гласс** (Лимерик, Ирландия) рассказал о специфике понятия «город» в древнеирландской литературе. Доклад **А. А. Поповой** (пос. Соловецкий Архангельской обл.) был сфокусирован на теме духовной миграции на Соловецкий архипелаг. Ритуальные практики, связанные с географическими и историческими объектами в городском пространстве, были описаны в докладе **И. С. Сульжичского** (Гродно, Республика Беларусь). **М.-В. В. Моррис** (Москва) рассказала о типологической преемственности между fairy lore (текстах и представлениях, о народе фейри) и современным городским фэнтези. **М. А. Попов** (Москва) проанализировал генезис мотива «негипетского Ра» в современном городском неоязычестве. **П. Д. Сурко** (Минск, Республика Беларусь) представила специфику культурного ландшафта минского района Сторожёвка. **Е. Е. Тупицина** (Владивосток) рассказала, как раскрывался советский город в мемуарах и личных дневниках актеров и режиссеров в 1970–1980-е гг. **А. Н. Чударь** (Минск, Республика Беларусь) познакомила аудиторию с употреблением диминутивов в языке современного города. Доклад **Е. И. Чебан** (Одесса, Украина) был посвящен обзору практик обживания одесситов в мегаполисе в XX–XXI вв.

Хочется выразить благодарность организаторам и участникам мероприятия за полезный и ценный академический опыт. Материалы школы опубликованы¹.

Примечания

¹ Понимая город: коммуникация с пространством, временем и людьми: Тезисы и материалы / Сост. Н. С. Петрова, Н. Н. Рычкова. М., 2019.

П. Н. Ваневская,
магистрант Национального
исследовательского ун-та
«Высшая школа экономики»
(Москва)

Я. Д. Окландер,
независимый исследователь
(Москва)

Статья подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Тексты и практика фольклора: типология, семиотика, новые методы исследований» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

Круглый стол «ФОЛЬКЛОРИСТ НА ЧУЖОМ ПОЛЕ»

В Российском государственном гуманитарном университете 29–30 мая 2019 г. состоялся круглый стол «Фольклорист на чужом поле», организованный Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. На круглом столе планировалось обсудить, как используются различные способы переноса ресурсов фольклористики в смежные дисциплинарные поля (на уровне анализа содержания и на уровне методологии), а также какое влияние на фольклористику оказывает расширение ее предметного и теоретического полей. Были предложены к рассмотрению следующие аспекты возможного применения ресурсов фольклористики: анализ городского (локального) текста; анализ древних, частично утраченных текстов и способы восстановления их содержания с опорой на распространенные мотивы и сюжеты; анализ текста, требующего работы с разными типами данных (нарративы, визуальный ряд, мультимедийные данные); анализ медийного контента и выявление механизмов его превращения в «вирусный»; анализ политических дискурсов и эксплуатация в политической коммуникации базовых образов, сюжетов, мотивов.

Круглый стол открылся вступительным словом **С. Ю. Неклюдова** (Москва), сформулировавшего проблемное и тематическое поле научной встречи. Он отметил, что на рубеже 1980-х и 1990-х гг. в связи с масштабными социокультурными переменами произошло резкое расширение того, что принято называть фольклористикой. Оказалось, что довольно много предметов проницаемы для методов фольклористики, имеющей неопределимый опыт работы с живыми, пластичными, подвижными традициями, воспроизводящими, как правило, продукты анонимные, варьируемые и массовые. Задача круглого стола, как было заявлено во вступительном слове, — показать, как фольклористические методы и подходы работают на заведомо нефольклорном материале.

В докладе **Е. Е. Левкиевской** (Москва) «Фольклорист на поле диалектолога: как метод картографирования помогает в исследовании мифологии?» речь шла о применении диалектного картографирования к исследованию полесских мотивов, которые являются рефлексом мифологических представлений, широко распространенных на Балканах и на Карпатах. Опираясь на результаты картографирования мотивов, а также на работы лингвиста О. Н. Трубочева и археолога В. Д. Дьяченко, докладчица предложила объяснять причины возникновения дан-

ных рефлексов вынужденной миграцией части илирийских и фракийских племен, которые примерно во второй половине II в. до н.э. были вытеснены с Балкан готами.

А. Л. Топорков (Москва) отметил, что магический фольклор как сложное, многосоставное и гетерогенное явление необходимо рассматривать с позиций разных научных дисциплин. Магический фольклор существует в двух основных регистрах: в устной традиции и в рукописной; в своем бытовании тексты двух традиций могут как соприкасаться, так и далеко расходиться. Работа с каждой из традиций требует навыков, которые зачастую лежат в сфере других научных дисциплин. Специально для присутствующих студентов и аспирантов докладчик описал типовую работу с магическим фольклором с точки зрения междисциплинарного подхода.

Доклад **Н. В. Брагинской** (Москва) «От огня алтаря к огню светильника: трансформация обряда и его легенды» был посвящен фольклорным принципам, по которым менялась история праздника Хануки. Происходило замещение символов и смыслов в соответствии с историческим контекстом, но традиция не вполне отрефлексовывала происходящее, а перетекала из одной формы в другую, сохраняя при этом древнюю семантику. Было показано, как праздник огня, очищения и освящения превратился в праздник света. Отдельное внимание докладчица уделила происхождению и символике ханукального светильника, предположив, что данный предмет стал символическим отображением девяти мучеников из Второй Маккавейской книги.

В докладе **Д. И. Антонова** (Москва) «Падение демонов с небес в фольклоре, книжности и иконографии» было показано, что визуальная разработка соответствующего мотива шла по тому же пути, по которому она происходила в книжности несколькими веками ранее. Так, символическая деталь в верхнем углу иконы, варьируясь, трансформировалась в целый динамический сюжет, типичный для икон и фресок Страшного суда.

М. М. Каспина (Москва) в докладе «Этническая идентичность информанта и собирателя: совпадение и несовпадение ожиданий. На материале экспедиций к евреям Восточной Европы» выявила основные сложности, с которыми сталкиваются собиратели в экспедициях к евреям бывшего СССР. Сопоставив свой опыт с записями участников этнографических экспедиций С. А. Ан-ского 1912–1913 гг., а также с материалами американских

коллег, исследующих современные сообщества хасидов, докладчица показала, как культурно-исторический контекст влияет на ожидания информантов и на восприятие ими собирателей, принадлежащих к другой этнической группе. Исследовательница также поделилась своими наблюдениями о том, как в рамках этнографического интервью информанты идентифицируют и осмысливают национальную принадлежность «своих» и «чужих» собирателей, а также о том, какие стратегии вхождения в этнографическое поле оказываются наиболее успешными для иноэтнических участников экспедиций.

Следующую тематическую часть круглого стола открыл доклад **А. С. Архиповой** (Москва) «Фольклор в руках не-фольклористов», в котором речь шла о том, как в последние 10–15 лет фольклор (а именно клишированные, стереотипные, анонимные, быстро передающиеся тексты) открыли для себя кибернетики, специалисты по искусственному интеллекту, психологи, социологи. На это сильно повлияла теория мемов, из которой выросло представление о том, что такого рода тексты подобны вирусам. Такой подход поставил перед исследователями новые вопросы. Какие факторы среды благоприятны для вируса? Почему происходит «заражение» и как его остановить? Докладчица предложила обзор исследований и в завершение отметила, что если говорить о фольклористе на чужом поле или о фольклоре в чужих руках, то в настоящее время наиболее популярной, актуальной и продуктивной является научная связка фольклориста и социолога.

Перспективам интеграции фольклористической и социологической исследовательской практики посвятил свой доклад «Фольклористика — недостающее звено социологической теории» **А. С. Титков** (Москва). По его мнению, фольклористика больше других дисциплин, занимающихся текстами, склонна подходить к границе гуманитарных и социальных наук и пересекать эту границу. Докладчик охарактеризовал возможные сценарии взаимодействия двух научных отраслей и отметил, что площадка для их активного взаимодействия возникла после теоретического кризиса начала XXI в., в результате которого в социологию пришли философские идеи А. Уайтхеда и Ж. Делёза, вернулся интерес к социологии Г. Тарда. Внимание социологической теории к потоковым явлениям, к гетерогенному характеру социальной реальности, а также интерес к «большим данным» и Интернету в методике социологических исследований делают возможным поворот социологии к методологическим резервам фольклористики.

М. Д. Алексеевский (Москва) в докладе «Роль фольклористики в становлении российской городской антропологии» полемизировал со статьей С. В. Соколовско-

го «Городская повседневность, субкультуры и российская городская этнография» (2014). Развитие городской антропологии и этнологии на Западе и в России шло разными путями, при этом, по мнению докладчика, российские городские антропологи благодаря фольклористике стали уделять внимание культурным аспектам жизни города, к чему их западные коллеги пришли в результате кризиса. Сейчас городская антропология в России менее фольклороцентрична, однако влияние фольклористики ощущается довольно сильно, что хотя и ограничивает ракурсы взгляда на город, но и содержит массу положительных аспектов.

М. Л. Лурье (Москва) посвятил свой доклад «Производство локального знания: фольклорное и институциональное» частным случаям, когда отделение фольклора от не-фольклора по принципу вернакулярности является проблематичным. Было рассмотрено взаимодействие печатных и устных версий локальных текстов на примере Украины (г. Могилёв-Подольский), России (г. Бологое) и Белоруссии (г. Глубокое): два варианта бытования культурной информации настолько тесно переплетены в поле локального знания, что разграничение их по признаку вернакулярности оказалось непродуктивным. По мнению докладчика, необходимо признать существование определенных культурных контекстов и объектов исследования, при работе с которыми говорить о данном разграничении вообще неправомерно, целесообразнее теоретически снять противопоставление вернакулярного и институционального.

В докладе **Е. А. Кузнецовой** (Москва) «Фольклорист на поле историка: следственные дела о “суевериях” и методы работы с ними» речь шла о проблемах, связанных с анализом российских следственных процессов конца XVIII — первой половины XIX в. Как правило, такого рода материалы попадают в фокус рассмотрения историков, но представляют немалый интерес также для фольклористов, этнографов и антропологов. На примере следственного дела XIX в. по поводу слухов о злом духе и необъяснимых явлениях, происходивших в сторожке музея-усадьбы «Ботик Петра I», были показаны перспективы изучения социального, экономического и юридического контекстов бытования мифологических представлений.

С. Ю. Неклюдов (Москва) посвятил свой доклад «Опыт палеофольклорных реконструкций книжных текстов» гипотетической реконструкции палеофольклора. Методология такой реконструкции базируется на установлении структурно-семантических параллелей между книжными произведениями древности и Средневековья, с одной стороны, и сюжетами, мотивами, эпизодами, темами, стилистическими конфигурациями устной повествовательной традиции

народов мира, отраженными в указателях, — с другой. В качестве примера продуктивности данной методологии докладчик обратился к анализу нескольких древнеегипетских текстов, которые многосторонне изучены египтологами; применение к ним фольклористической оптики приносит новый научный результат. Перспективу данной методологии С. Ю. Неклюдов видит в том, чтобы собрать все фольклорные мотивы, сюжеты, отсылки из древних текстов и составить указатели предположительного состава древних фольклорных традиций.

Д. С. Николаев (Москва) в докладе «Компьютеризированный анализ фольклорных текстов: возможности и ограничения» говорил о применении компьютерных подходов к анализу фольклорных текстов. Фольклористика по самой своей природе — «корпусная» дисциплина, и в последние годы она всё чаще обращается к статистическим методам. Многообещающие результаты уже были получены при анализе исторического развития отдельных мотивов и мотивных комплексов, при анализе формульности и лексикона устной поэзии и т.д. Главное преимущество компьютерных методов изучения фольклорных текстов в том, что они делают анализ повторяемым, и любой исследователь может проверить то, что было сделано до него. Второе достоинство — возможность автоматизировать анализ большого количества текстов, которые ежедневно производятся в Интернете в огромных масштабах. Необходимо учитывать, однако, что фольклорные текстовые данные имеют ряд особенностей, которые затрудняют применение к ним стандартных технологий компьютерной лингвистики. Докладчик подробно рассказал о возникающих сложностях и способах их преодоления.

Материалом для доклада **Д. Ю. Доронина** (Москва) «Что же такое тексты религиозных лидеров? Группа, ландшафт, Бог (случай Алтая)» стали многочисленные газетные публикации и книги самых разных жанров, выходящие на Алтае, являющиеся, по мнению докладчика, частью живой шаманской мифологии. Перечислив основные модели изучения шаманизма, докладчик напомнил о цикличности его развития от проявленной формы к скрытой, а затем к ревитализации, которая порождает новые жанры текстов и адаптивные формы практик. По мнению исследователя, именно такой этап развития алтайского шаманизма разворачивается сейчас. Об этом говорят фиксируемые адаптивные изменения в современных шаманских текстах — появление авторства и квазиавторства, письменные и книжные формы, устность второго порядка, мимикрия под науку или законопроект, заимствования из этих проектов, гибридность, русский язык.

В докладе **А. А. Курочкиной** (Нижний Новгород) «Мельников-Печерский как чиновник, фольклорист и бренд» речь шла о том, как в профессиональной деятельности П. И. Мельникова-Печерского взаимодействовали и влияли друг на друга амплуа чиновника, фольклориста и архивиста. Перипетии его карьеры оказали прямое влияние на краеведческое и фольклористическое наследие, которое оспаривается историками, но превозносится краеведами. Первые называют писателя «сочинителем» нижегородского краеведения, вторые — основателем. Между тем в Нижегородском крае фигура Мельникова-Печерского — раскрученный бренд. Нижегородские старообрядцы изучают по его романам прошлое своих предков; его газетные публикации пересказываются на многочисленных экскурсиях, крайне популярных сегодня среди горожан. Это значит, что он снова становится автором памяти — на этот раз памяти нижегородцев.

И. С. Душак (Москва) в докладе «Анализ вариативности новостных сообщений: что дает фольклористика области Media Studies?» представила практический опыт приложения фольклористической методологии к медийным текстам. Основанием для такого применения послужила вариативность, присущая как ключевое свойство и фольклорным, и медиатекстам. Предметом анализа стал корпус из 58 новостных сообщений, опубликованных разными филиалами международного информационного агентства Sputnik и объединенных общим информационным поводом. В анализируемых текстах варьируются разворачивание мотивов, способ представления информации (текст или инфографика), ее полнота, роль эксперта в новостном сообщении. Таким образом, использование фольклористической методологии в исследовании варьирования медийных текстов оказывается продуктивным, если тексты, во-первых, объединены общей темой, а во-вторых — отличаются друг от друга, но имеют схожую структуру и жанровую принадлежность.

В. А. Черванёва (Москва) в докладе «Фольклорный текст в режиме диалога: к вопросу о статусе языка фольклора» обратила внимание на то, что начиная с XIX в. все исследователи утверждали наддиалектность языка фольклора. Но наблюдения над языковой организацией устных прозаических текстов с установкой на достоверность (мифологические рассказы, предания, поверья, описание ритуальных практик и др.) показывают, что к ним неприменимы эти теоретические выкладки. Докладчица предложила разграничить «язык фольклора» и «язык фольклорной традиции», подразумевая под первым вербальную сторону текстов разных жанров традиционного фольклора (песен, былин, сказок и т.д.), а под вторым — язык повседневной комму-

никации носителей традиции, в рамках которой появляются и существуют тексты, эксплицирующие традиционное знание. Такая речь — диалектная, просторечная или литературная в зависимости от личности носителя традиции — функционирует в режиме диалога и обладает всеми структурными признаками спонтанной разговорной речи.

Е. Ф. Югай (Москва) в докладе «Эзопов язык» как домовой: устные рассказы о советских иносказаниях» отметила, что ее информанты охотно излагали свои концепции советского «эзопова языка», их причины и особенности, при этом гораздо хуже вспоминали случаи употребления иносказания. В качестве доказательства существования и важности этого явления информанты приводили не столько мемораты, сколько анекдоты, фабулаты и другие тексты, свидетельствующие, скорее, о представлениях об «эзоповом языке», чем о реальности его применения. По мнению докладчицы, это говорит о следующем: «эзопов язык» был не только словарем и практикой, но и некоторой мировоззренческой реальностью, ценностью (или антиценностью, в зависимости от трактовки), а также социальным механизмом, помогающим решать массу задач — от конструирования

себя до передачи ценностных установок и определения своей группы. Кроме того, было отмечено, что с точки зрения структуры нарратива образ «эзопова языка» в интервью формируется примерно так, как образ мифологического персонажа в устных рассказах.

Н. С. Петрова (Москва) в докладе «Фольклористические возможности анализа городского текста (по материалам проекта “От столицы к регионам: историческая память городов”») рассказала о проекте, в основе которого лежит концепция непубличной памяти. На данный момент участники проекта находятся на стадии сбора материала, однако в перспективе накопленная база данных может стать предметом исследования. Цель проекта не фольклористическая, но при этом большинство его участников профессионально связаны с фольклористикой. Докладчица осветила отличия проекта от других ему подобных и заострила внимание на том, как профессиональная специализация фольклористов влияет на процесс сбора материала и его обработки, а также на восприятие информантом интервьюера.

Доклад **А. М. Сиверцева** (Чикаго, США) «К вопросу о границах письменного текста на примере ивритоязычных сочинений поздней античности и раннего

средневековья» был посвящен циркуляции множественных редакций литературного текста в Восточной Римской империи в VII–VIII вв. Были проанализированы ивритоязычные эсхатологические тексты, известные под общим названием Знамени Мессии (*‘Otot ha-Mashiah*) и функционировавшие как равнозначное множество рукописных редакций, несводимых к некоему «исходному» варианту. В ивритоязычной литературе этого времени таких текстов большинство. Существуют примеры подобного функционирования текстов и в христианской традиции указанного периода. Это делает проблематичной стратегию выявления «исходного» текста, традиционно предшествующего публикации, и поднимает вопрос о том, как понималась аутентичность письменного текста в Восточной Римской империи VII–VIII вв. Исследователи сталкиваются с необходимостью принимать во внимание, что в привычном смысле единого текста не существует, а произведение функционирует только как множество редакций и версий.

А. А. Курочкина, канд. филол. наук, Нижегородский гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2019 ГОД

СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Алексинский В. С., Тарасенко О. А., Филип Э. «Лихтл» из Фурта — 2, с. 31–34

Авилин Т. В. Русский материал по астрономии и метеорологии в Эстонском фольклорном архиве — 4, с. 42–45

Афанасьева С. А. Обычай «камбалу писать» в Тавренге — 2, с. 24–27

Березович Е. Л., Жужгов С. В. Германские земли и народы в языковом сознании беломорских крестьян — 3, с. 12–15

Березович Е. Л., Сурикова О. Д. Река как социальный символ и знак повседневности в культурно-языковой традиции онежан — 3, с. 5–9

Богатырёва И. С. Обряд «кидания кабалы» и границы его вариативности в Вельском районе Архангельской области — 2, с. 22–24

Богатырёва И. С. Пастушьи «депешы» и способы отчуждения «знатья» — 4, с. 2–4

Бондаренко Е. Д., Потапова Е. В. «У нас шовныша, а у людей закуток»: свой и чужой язык в осмыслении жителей Поонежья — 3, с. 19–23

Бондаренко Е. Д., Сурикова О. Д. Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П. А. и В. А. Поповых — 1, с. 35–38

Бутеев Д. В., Сибиченков А. Г. Неофициальные наименования смоленских памятников — 2, с. 44–49

Валуев Д. В. Смоленский дом-коммуна в истории и городской памяти — 2, с. 41–44

Виноградова Л. Н. Особая категория мифологических персонажей: души «покутники» — 2, с. 19–21

Душакова Н. С. Память запечатленная: предметы «старины» в нарративах старобрядцев — 1, с. 5–7

Егоров И. М., Федосова К. А. Полевые исследования локальных традиций Южного и Среднего Урала — 1, с. 28–30

Енговатова М. А. Святочные обряды и песни в Закамье — 4, с. 12–16

Запорожец В. В. Новые материалы к «фольклорной карте» Москвы — 2, с. 49–50

Запорожец В. В. «Скоро-скоро Троица, лес листвою покроется!» — 4, с. 26–30

Истомина П. А. Скотоводческая магия в культуре заводского поселения Республики Коми — 1, с. 20–23

Ито И., Куманова Е. Современные японские исследования по русскому и славянскому фольклору — 2, с. 2–6

Калинина О. В., Лойко Л. М., Мадлевская Е. Л., Островский А. Б. «Древо жизни» в Российском этнографическом музее — 2, с. 51–56

Каянди Л. Г. Сказки типа 425М «Жена ужа» из Смоленской и Брестской областей — 2, с. 34–37

Корепова К. Е., Козырев О. С. Хмелевицкие Олёны и ветлужская причетная традиция — 4, с. 22–26

Королёва С. Ю. Коми-пермяцкий богатырь Пера. Фольклорный нарратив и локальный ландшафт — 1, с. 44–47

Королёва С. Ю., Четина Е. М. Рассказы лупьинских коми-пермяков о чудах, Пере, Мизе и Стефане Пермском (полевые материалы 2014 г.) — 1, с. 47–52

Крашенинникова Ю. А. Некоторые итоги экспедиционного обследования русских горнозаводских поселений Республики Коми в XXI в. — 1, с. 17–20

Куманова Е., Цукадзак К. Японско-русские фольклорные экспедиции в Верхнетоемский район Архангельской области (с 1990-х гг. по настоящее время) — 2, с. 6–10

Кучко В. С., Макшакова Т. А. Летние праздники Поонежья — 3, с. 9–12

К 100-летию со дня рождения Б. Н. Путилова. Из воспоминаний коллег. [Левинтон Г. А., Байбурун А. К., Иванова Е. В., Ревуленкова Е. В., Разумова И. А., Лойтер С. М., Земцовский И. И., Иванова Т. Г., Кузнецова В. П., Лапин В. А., Клейнер Ю. А., Белова О. В.] — 3, с. 47–55

Литвин Е. А., Морони Э. Едет Иисус Христос на карете: из итальянского фольклора — 1, с. 14–16

Лопатин Г. И. Святочные гадания в деревнях Ветковского района Гомельской области — 4, с. 16–19

Лурье В. Ф. Из семейных архивов жителей Донбасса. — 4, с. 46–50

Лысенко О. В., Махова Л. П. Легендарная рубаша из императорской этнографической коллекции (топонимическая атрибуция и этническая идентичность) — 3, с. 33–40

Макарова А. А., Чебан К. О. Коллективные прозвища жителей Онежского района Архангельской области — 3, с. 16–19

Минёнок Е. В. «Похороны Стромы» в селе Шутилово: традиция в современности — 4, с. 30–35

Михайлова А. А. От сакральности к дизайну: подвесные конструкции из соломки в собрании Российской этнографического музея — 3, с. 27–33

Мороз А. Б. Чудо св. Николая о картошке и другие чудеса — 4, с. 7–11

Неклюдов С. Ю. В начале был миф... А потом? — 1, с. 2–5

Низовцева С. Г. Святочные гадания в русских заводских поселениях Республики Коми — 1, с. 24–28

Петрухин В. Я. Великаны в наскальном изобразительном искусстве Евразии — 4, с. 36–39

Петряшин С. С. Русский безмен: материальность и (не)справедливость — 3, с. 24–27

Пилипенко Г. П., Ясинская М. В. Блуждающие огни в мифологических представлениях словенцев Прекмурья и Порабья — 2, с. 28–30

Плаксина Н. Е., Тычков М. А. Лист «Великопоженский скит» из собрания Государственного литературного музея: к вопросу о предполагаемом авторстве Б. В. Шергина — 1, с. 53–56

Плотникова А. А. Из опыта этнолингвистических экспедиций: «низшая мифология» как специфическая задача собирателя — 2, с. 16–19

Попов П. А., Попова В. А. Словарь уральских слов и выражений. Публикация Е. Д. Бондаренко, О. Д. Суриковой — 1, с. 38–42

Розов А. Н. «Будьте всегда красивы, душой и собой!...» К 100-летию со дня рождения Ольги Владимировны Трушиной — 4, с. 51–52

Рябов В. В. «Стояние Зои»: новые записи сюжета — 1, с. 8–11

Стрельцов А. И. Украденная часовня и обменные праздники — 4, с. 5–7

Сурикова О. Д. Еще раз о значимости «большой воды» для поморов (лексические данные) — 3, с. 2–5

Теуш О. А. Наименование истока реки в диалектах Европейского Севера России — 1, с. 42–43

Трынкина Д. А. Образ великанов как абorigineнного населения Британских островов в английской историографии XII–XVIII вв. — 4, с. 39–41

Христенко А. В. Антропология кустарного производства в свете музейно-выставочной практики дореволюционной России — 3, с. 40–43

Христофорова О. Б. Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ — 1, с. 2

Шилкин В. А. Обряды весеннего цикла в Волжском Понизовье и Подонье: Вербное воскресенье и Егорьев день — 4, с. 19–22

Экспедиционные материалы из деревень в среднем течении р. Чусовой (Свердловская область). Публикация И. М. Егорова — 1, с. 33–34

Экспедиционные материалы из с. Кага (Республика Башкортостан). Публикация К. А. Федосовой — 1, с. 30–32

Югай Е. Ф. Рассказы о причитаниях: вологодские записи 2015–2017 гг. — 1, с. 11–14

Юноки-Оиз К. Культура народной балалайки и ее носители сегодня — 2, с. 10–13

Якубовская Е. И. Сюжет «изгнание нечистого духа из деревенского стада»: икона и быличка — 2, с. 37–40

Ямада Т. Представления русских и японцев о добрых и злых домашних духах — 2, с. 13–15

ВЫСТАВКИ

Калинина О. В., Лойко Л. М., Мадлевская Е. Л., Островский А. Б. «Древо жизни» в Российском этнографическом музее — 2, с. 51–56

Наумов Ю. М., Мельников И. В. Водные пути-дороги Обонежья (новая экспозиция в музее-заповеднике «Кижы») — 3, с. 44–46

ЭКСПЕДИЦИИ

Андреева Н. С. Первая экспедиционная поездка фольклорно-этнографической школы на Дону в 2018 г. — 2, с. 61–62

Балакин А. Ю. Современные конструкции поморских лодок (по материалам фольклорных экспедиций 2010-х гг. в Мезенский район Архангельской области) — 3, с. 56–58

Душакова Н. С. Исследование исторической памяти старообрядцев Румынии: материалы экспедиции 2018 г. — 2, с. 57–60

Кривошапова Ю. А., Леонтьева М. О. Наименования молодежных гуляний в костромских говорах: семантико-мотивационный аспект — 4, с. 52–55

Песецакая А. А. Традиционные марийские моления Сүрем (с. Шорунжа, Республика Марий Эл) — 1, с. 57–60

ЮБИЛЕИ

Данченкова Н. Ю. Открывая неведомое: к 80-летию Н. М. Савельевой — 4, с. 55–56

Толстая С. М. К юбилею Ежи Бартмиевского — 3, с. 59

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Алматов С. В. Раешники Евгения Шварца [Е. Л. Шварц. Стихотворения. Раешники. СПб., 2018] — 3, с. 63–65

Алматов С. В. Фундаментальный свод вариантов пьесы «Царь Максимилиан» [С. П. Сорокина. Народная драма «Царь Максимилиан». Тексты. М., 2019] — 4, с. 56–57

Аншина Е. В., Иванова Т. Г., Глинчикова И. С. Новые песенно-фольклорные аудиодиски [Частушки Липецкой области. Липецк, 2018; Календарные обряды Верхнего Дона. Липецкая область. Липецк, 2018; Валачобная музыка-абрадавыя традиция беларусаў. Мінск, 2018] — 3, с. 60–61

Белова О. В. Об изучении культурных камней: от археологии к фольклору [Культурные камни Восточной Европы: Беларусь,

Латвия, Литва, Россия. СПб., 2018] — 2, с. 65–68

Виноградова Л. Н. Персонажи украинской демонологии [В. Галайчук. Українська міфологія: Науково-популярне видання. Харків, 2016] — 2, с. 63–65

Иванова Т. Г. Народный календарь, православие, песенная культура [А. Н. Розов. Русская народная культура (избранные статьи 1974–2017 гг. СПб., 2017)] — 1, с. 61–63

Иванова Т. Г. Новое справочное издание [Фонозаписи в научном архиве музея-заповедника «Кижы»: Указатель / Сост. О. Н. Сергеева; Ред. Н. М. Мельникова. Петрозаводск, 2019] — 4, с. 58–60

Ипполитова А. Б. От дуба к яблоне: книга о славянском этнодендрарии [Т. А. Агапкина. Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М., 2019] — 4, с. 57–58

Коровина Е. В. LXV выпуск сборника Музея антропологии и этнографии [Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании. СПб., 2018] — 3, с. 61–63

Рычкова Н. Н. Песня о лицах: о чем поют жители Корчевской земли [Жестокие романы. Тверь, 2017] — 1, с. 65–67

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 67–68; 2, с. 68–69; 3, с. 65–66; 4, с. 60–61

Федоров Р. Ю. Мир белорусских местечек [А. И. Тяпкова. Местечки Беларуси: Этнолингвистическое исследование. Минск, 2018] — 1, с. 63–65

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Петров А. М., Кундозерова М. В. Неонила Артёмовна Криничная — 3, с. 67–68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Алматов С. В., Сорокина С. П., Фадеева Л. В., Хлыбова Т. В. «Пётр Григорьевич Богатырёв и его время»: Научные чтения к 125-летию со дня рождения ученого — 1, с. 68–72

Ваневская П. Н., Окландер Я. Д. XIX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии — 4, с. 67–68

Добровольская В. Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир. Отчий дом, малая Родина, родная страна: многообразие фольклорных традиций России» — 3, с. 68–69

Дорохова Е. А. Этномузыкология будущего: конференция молодых ученых в Центре русского фольклора — 2, с. 71–72

Иванова А. А. Конференция «Фольклор и современность» — 3, с. 70–72

Курочкина А. А. Круглый стол «Фольклорист на чужом поле» — 4, с. 69–71

Попов М. А. Конференция «Фольклористика и культурная антропология сегодня» — 4, с. 64–66

Седакова И. А. Городские ритуалы и их динамика — 4, с. 62–64

Подготовила А. С. Подгаец,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)



Дети зимой на фоне снеговика. 5 февраля 1962 г. Архив Н. Ломако, Лисичанск



Свадьба, второй день. Ряженые. [Начало 1970-х гг.] Архив Л. Метелкина (пгт Метёлкино, пригород Северодонецка)



Свадьба, второй день. Ряженые. [Середина 1970-х гг.] Архив Ю. Несвицкой (пос. Павлоград, пригород Северодонецка)



▲ Свадьба. Танцы. [1970-е гг.] Архив Р. Туленевой (Рубежное)



◀ Самодельная поздравительная открытка, раскрашенная марганцовкой и зеленкой. [Начало 1960-х гг.] Архив Л. Н. Ходыко, пгт Метёлкино (пригород Северодонецка)



В этом номере мы публикуем фотографии из семейных архивов жителей Донбасса. Читайте публикацию, подготовленную В. Ф. Лурье, на с. 46–50

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2019

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 09.12.19
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1057.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



Образ св. Нектария на территории монастыря



Ураки с мощами св. Нектария Эгинского

День памяти св. Нектария Эгинского. Монастырь Раду-Водэ (Бухарест, Румыния). 9 ноября 2018 г. Фото И. А. Седаковой



Раздача цветов паломникам, после того как они принесли свои цветы к раке и поклонились



Навес для мощей св. Нектария Эгинского

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- С. Ю. Пальгов, В. А. Шилкин (Волгоград). Обряд «Дарёнушка» в с. Стрельноширокое Волгоградской области
- В. В. Запорожец (Москва). Из пошехонских записей. Приметы и поверья
- Д. И. Антонов, Н. Н. Ръгчкова (Москва). Веники и восковые младенцы: votивная традиция на Родосе
- К. А. Климова (Москва). Народная мифология о. Кефалония