

ЖИВАЯ СТАРИНА



ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: СКАЗКА

- Сказки из Западной области в записях 1930-х гг.
- «Сказка для взрослых», записанная в 1872 г. в с. Чигинь в Словении

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

- Свадебная обрядность горных марийцев середины XX — начала XXI в.
- Из свадебной обрядности Поветлужья

МИР ДЕТСТВА

- Детский фольклор от Ирины Федосовой

ЭКСПЕДИЦИИ

- «Вожделение сулы» в Злынковском районе Брянской области
- «Маланка» в Окницком районе Молдавии



Маска «бабки»
(Молдавия)



Экспонаты из по-
морской коллекции
Российского этногра-
фического музея (см.
статью О. Г. Барановой
на с. 44–47)



◀ «Ловдус» — поплавок, сто-
рожевой знак. 1847 г. Архан-
гельская губ., Архангельский
уезд, д. Лопшеньга. РЭМ,
№ 2336–25. Фото О. В. Гани-
чевой

▼ «Кейкалы» — подвески на
шею оленя, служащие для
указания его принадлежно-
сти определенному хозяину.
1920-е гг. Ленинградская обл.,
Мурманский округ, Терский
берег, села Пялица и Олени-
ца. РЭМ, № 4703–2–5; 5008–
27–30. Фото О. В. Ганичевой

На 1-й странице обложки: Обряд «Маланка» (с. Клокушна
Окницкого р-на Молдавии)

В 2019 г. в Клокушне было три «Маланки»: две «старшие»
и одна «младшая». На фотографии запечатлены участ-
ники всех трех. 2019 г. Фото К. Оуэн

Маску «бабки» в Клокушне делают, обтягивая лицо тка-
нью с прорезями для глаз и рта, которые окантовыва-
ют полосками яркой материи или обводят краской; обя-
зательно пришивают нос. 2019 г. Фото С. П. Сорокиной



▲ «Плавок» — поплавок от сети для ловли тюленей. 1888 г.
Ленинградская обл., Мурманский округ, с. Оленица. РЭМ,
№ 5008–4. Фото О. Г. Барановой



◀ Поморский карбас с гребными
веслами, сетью и рюжей.
Конец XIX — начало XX в.
Архангельская губ. РЭМ,
№ 6832–296; 1127–4 ab; 2336–1. 2.
Фото О. В. Ганичевой

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: СЕБЕЖСКИЙ РАЙОН ПСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

- А. Б. Мороз. Локальный текст приграничного города Себежа 2
 Д. Д. Игнатьев. Святой источник в Себеже: нарративы о происхождении
 и формы почитания 5
 М. А. Толкачева. Особенности свадебной обрядности в Себеже: посещение
 достопримечательностей 8
 Е. Е. Фролова. «А получилось так...»: истории Валентины Ивановны Страховой 12

ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОР: СКАЗКА

- Б. Иванчик Кутин, К. Кенда-Еж. «Сказка для взрослых», записанная в 1872 г. в с. Чигинь
 в Словении. Перевод со словенского М. В. Ясинской 16
 Болгарская сказка в записи Н. И. Толстого. Перевод и комментарий С. М. Толстой 19
 Сказки из Западной области в записях 1930-х гг. Подготовка текстов к публикации
 Е. А. Кочановой, предисловие Л. Л. Степченко, комментарии О. В. Беловой 20

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

- О. С. Козырев. Из свадебной обрядности Поветлужья 25
 В. А. Шилкин. Оповещение о девичьей «честности» в свадебном обряде
 Волжского Понизовья и Подонья 27
 А. А. Песецакая. «Две красные лапки, два крыла»: свадебная обрядность горных марийцев
 (середина XX — начало XXI в.) 28

МИР ДЕТСТВА

- С. М. Лойтер. Детский фольклор от Ирины Федосовой 35
 С. В. Алпатов. Детский фольклор этноконфессионального анклава (с. Ивановка,
 Республика Азербайджан) 37
 В. В. Запорожец. Детство и фольклор: записи 1980–2010-х гг. 41

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- О. Г. Баранова. Поморские промысловые орудия труда в коллекции
 Российского этнографического музея 44
 В. П. Еришов. «Самый обыкновенный поход» (находки 1960-х гг. из Красной Сельги
 в коллекции Медвежьегорского краеведческого музея) 48

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО

- В. Я. Петрухин. Археология, фольклор и славянское язычество 52

ЭКСПЕДИЦИИ

- А. Л. Захарова. «Вожделение сулы» в Злынковском районе Брянской области 55
 С. П. Сорокина. Современное состояние обряда «Маланка»
 в Окицком районе Молдавии 58

ЮБИЛЕИ

- С. О. Хаджим. Знатоку абхазских нартов — 60 лет 63

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- В. Е. Добровольская. Материалы IV Всероссийского конгресса фольклористов 64
 О. В. Белова. Этнографические выпуски журнала «Край Смоленский» 65
 О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Е. В. Минёнок. Конференция «Актуальные вопросы современного краеведения:
 новые подходы и направления» 70

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, до-
 цент, Московский государственный
 университет им. М. В. Ломоносова

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

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Россий-
 ский этнографический музей

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

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения,
 Государственный Российский Дом на-
 родного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук,
 профессор, Российский государствен-
 ный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, про-
 фессор, Институт славяноведения РАН,
 Национальный исследовательский уни-
 верситет «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

Андрей Борисович Мороз,

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

ЛОКАЛЬНЫЙ ТЕКСТ ПРИГРАНИЧНОГО ГОРОДА СЕБЕЖА

С 2016 г. фольклорная экспедиция факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» работает на территории белорусско-русских этнокультурных контактов. В 2016–2018 гг. обследовался Злынковский район Брянской области, в 2019 г. полевые исследования проводились в г. Себеже Псковской области и окрестных селах. Поскольку экспедиция базировалась в городе, наряду с исследованием «классической» традиционной культуры мы пытались фиксировать и «городской текст», который оказался в Себеже достаточно колоритным. Одной из важных особенностей себежского локального текста можно назвать ярко выраженное ощущение пребывания на границе культур и конфессий. На формирование этого ощущения повлияло и то, что город находится на незначительном расстоянии от границ с Беларусией и Латвией, и то обстоятельство, что город в советское время имел статус приграничного со всеми вытекающими ограничениями, и историческая память, и, наконец, специфика местной топографии: город вытянут вдоль трех расходящихся в разные стороны дорог — одна ведет в Белоруссию, вторая в Латвию, третья в Псков. К этим дорогам привязаны, соответственно, районы города, в каждом из которых находится старое кладбище — православное, католическое, иудейское, в речи — «русское», «польское», «еврейское». В историческом центре города — на полуострове, вдающемся в Себежское озеро, на Замковой горе — некогда были расположены православная церковь, костел и синагога. Сейчас о синагоге, как и вообще о еврейском компоненте городской жизни, сохраняют память лишь старожилы. Костел был закрыт с 1930-х гг., а в 1988 г. его полуразрушенное здание было передано православной общине, устроенный здесь православный храм был освящен в честь Живоначальной Троицы. Православный собор Рождества Христова был взорван в 1932 г., и от него осталась только колокольня, используемая сейчас как туристический объект.

Признаки полиэтнической и поликонфессиональной в прошлом среды чаще всего проявлялись в многочисленных рассказах о евреях (память о еврейском квартале, рассказы о взаимоотношениях людей разных национальностей, упоминания о синагоге и пересказ сюжета о ритуальных убийствах христиан).

У них свои обычаи, у них всё по-своему. [Может, вы видели, как они праздновали?] Нет. Не видала. Я знаю, что вот у них Паска еврейская, она на неделю раньше, чем наша. Если еврейская Пасха тёплая, на неделю раньше нашей, значит, говорят, наша будет Паска холодная. Если их холодная Пасха, то наша тёплая [МНВ].

[Не говорили, что евреи мацу готовят по особому рецепту?] А они не говорили это. Они свой рецепт никогда никому не говорили. А синагога, это ещё отец мне рассказывал, вот на этой Нижней улице крайний дом был. А они напротив жили. А синагога была на берегу озера. А напротив дом — там пекли мацу. И вот они же свинину, еврею-то, не ели раньше, гряд. Токо кончается служба, начинает хрюкать, они опять¹. И отец гово... Ну как... Достали мацу с братом и в будку к собаке прятали. Потом, грит, обнаружили, что дорожка-то, она-то сыпется. Она пресная маца, вот. [Рецепт какой-то секретный у них? Они специально не говорят?] Я ничё сказать не могу. Ну просто... пресное тесто, оно как... Например, когда мы жили у этого... Им присылали с Питера, сын. В посылке. Ну блин обычный, тесто пресное, вот как галеты, и вот такой <...> как колёсиком. Нам раньше ж интересно было попробовать, вот [КТЕ].

[Не говорили, почему немцы евреев не любят?] Потому что оны немножко знали ихний язык, сходилась немножко евреев с немцем. Поетому. Оны их ненавидели страшно, немцы. Как чёрная голова, так «юда»! Так «юда». Но! Какой он «юда»? <...> [«Юда» — это как-то с Иудой связано?] Да. Да. [Считается, что евреи как-то с Иудой связаны?] Да-да-да-да. Да. [Как?] А не знаю. Не знаю я. [Нам рассказывали, что евреи делают какую-то лепёшку...] А... Это на... на ету, на Паску, оне делали не лепёшки, а мацу. А эта маца — лепёшка. Ну она... она сухая, а её как засушивали. И дырочкам, вся в дырочках. Большие вот такие лепёшки делали евреи. [Диаметром примерно 30 см.] [Усмехается.] Так мы жили тут. И када на Паску, бегали к евреям за этой мацой. А на нас и родители говорили: «Не ходите к евреям, — вот, — евреям надо русская кров в эту мацу». Вот что, а я и не поняла. Вот, мы ходили к этим евреям, нам давали мацы. [Русскую кровь, им...] Ну. [Усмехается.] Ну, я не знаю. [Её как-то добавляли туда?] У лепёшку добавляли быдто. [Не говорили, как её добывали?] Дочушка, это правда или неправда — ну, это родители больше говорили. [Что они говорили?] «Не ходите к евреям, йим, —

говорит, — надо в мацу русская кров». Вот это во [усмехается], вот это я э... запомнила на всю жизнь. Вот это я помню. А правда его или неправда, не знаю. Ну, бегали к евреям за мацой. [Как они праздновали свою Пасху?] Дочуш, я ж ребёнок была. Ну, наверное, так, как и все. Вот. Оне тада молятся-молятся-молятся. И «бу-бу-бу-бу-бу-бу-бу-бу-бу-бу». На коленках молятся-молятся-молятся. Была польская церква в Себеже и русская це... А еврейской не было. Не знаю, в какие оны ходили. Они дома молились. Вот. Дома. [У евреев тот же Бог, что у нас?] А вот не знаю, не знаю. И говорить не буду — не знаю [БТА].

[СВИ:] Они же на Пасху обязательно, чтоб был покроплённое... расстилают там на такой топчан... большой. [СЮС:] Жертвоприношение. [СВИ:] Да, жертвопринош... перед Пасхой, чтоб вот это потом печь. Растила... и, в ошшем, стоят они все в таком одеянии в чёрном, как вот мне рассказывали. И этакий вилки у них двухсык... в ошшем, один колет, он бежит к другому, другой. Все и всё орошают. И это ребёнок умирает. Ну, его выбрасывают куда-нибудь, ну, нашли тых. В Кызыл-Кие² вот этом нашли мальчика одиннадцатилетнего, и вот это... обязательно, чтоб было русская кровь. Вот такой у них обычай. [А что расстилают?] Муку рассыпают. [То есть он по муке должен бегать?] Бе... он бе... да, ну, они потому что в любую, хоть мене к ноге [?], побегу к другому так, и всё, этот. И они там потом раздают там эту муку, мешают её, они добавляю, когда вот испекут. [А что пекут?] Как они называют, у них... ну, у нас... куличи, а у них по-другому называется, не куличи. Типа лепёшек. [К Пасхе?] Да, Пасху у них. Они разговляются этим. Это точно.

Помимо этого нам удалось зафиксировать следы польско-украинского влияния. В д. Бондари сразу два информанта спели нам колядки польско-украинского происхождения.

На Ерданя тихо вода стояла,
На Ерданя тихо вода стояла.
Там Марыя своего сына купала,
Там Марыя своего сына купала,
А скупавши, у пялёнки сповила,
А скупавши, у пялёнки сповила.
Спи, мой сын, да спи до завтра до утра,
Спи, мой сын, да спи до завтра до утра.
Завтра утром пролетят три крули³,
Завтра утром пролетят три крули.
Один круля белам съветом керует⁴,
Один круля белам съветом керует.
А другой круля шчастья, доли дарует,
Другой круля шчастья, доли дарует.
Третий круля малых деток годует⁵,
Третий круля малых деток годует⁶
[ПАВ].

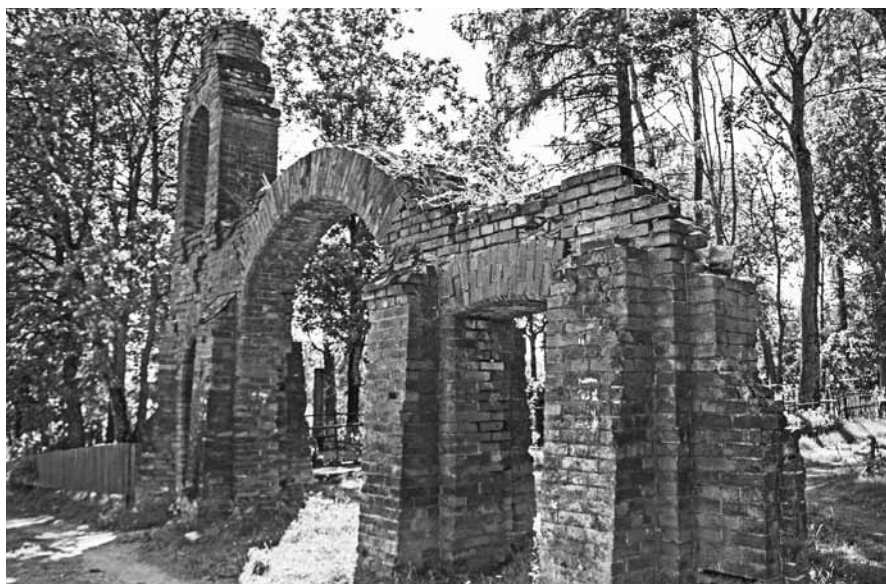
А ўчора з вчора,
З небесного двора
Пришла к нам новинка:

Родила Пня Сына,
Мы ў том числе были,
Дитятку видали,
Пялёнки связали,
На небо послали.
Попы, дьяки сали,
Дитятку стрэчали,
Иисусом... Иисусом назвали⁷.

[Попы, дьяки — что?] Ну, это ба... батюшка, дья... дьяк — явонный рабочий. [Что они делали?] «Попы, дьяки сали, дитятку стрэчали». [Сали?] Сали. [Что это?] Сали — ну это работники батюшкины [РВП].

Рядом с городом находится еще и немецкое мемориальное кладбище, где захоронены останки солдат, погибших не только в Себеже и окрестностях, но и в соседних регионах во время Второй мировой войны. Во время оккупации Себежа погибших немецких солдат хоронили на Замковой горе, потом их останки были перезахоронены, и эти обстоятельства легли в основу всплывшей совсем по другому поводу дискуссии, связанной с современными событиями, не имеющими прямого отношения к войне. В 2014 г. к 600-летию города было решено поставить памятный знак на расположенной в центре Себежа Замковой горе — самом высоком месте города. В настоящее время на горе разбит парк, это место гуляния, сюда же приезжают и молодожены (см. статью М. А. Толкачевой в этом номере). В 1978 г. на этом месте была установлена плита с изображениями трех мечей и шестью памятными датами на ней. Потом памятник обветшал, и его решено было заменить. Кузнец Владимир Тюрятин создал композицию, представляющую символическое изображение четырех молотов, расположенных перпендикулярно один другому. Композиция должна была символизировать творческую силу себежан. Между тем многие жители города увидели в ней крестообразную структуру, не соответствующую православному кресту. Такое нарушение ожидания привело к интерпретациям, отождествляющим композицию В. Тюрятина с «лютеранским», «немецким», «языческим» крестом, а также со свастикой. Поскольку знак должен был быть установлен на Замковой горе, где во время войны были немецкие военные захоронения, это вызвало особое отторжение жителей. Знак был в итоге установлен на въезде в город со стороны Пскова и снабжен разъясняющей замысел автора табличкой:

Памятный знак в честь 600-летия первого летописного упоминания о г. Себеже. Этот знак — символ труда и творчества. Композиция состоит из постамента с каменным основанием и металлическим верхом, символизирующим наковальню.



Ворота польского кладбища. Себеж. Фото А. Б. Мороза

Верхняя часть композиции — это 4 кузнечных молота, расположенных по кругу, олицетворяющих непрерывный труд (цикл) — действие творца, человека и противодействие металла, стихии и др. На ней отсутствуют какие-либо символы. В ней нет центра, а значит, нет пересечения, креста или свастики. В длинном ряду символов молот занимает одно из главных мест. Молот — олицетворение силы и эта сила может быть как созидательной, так и разрушительной. В символическом смысле молот, отсекающий все лишнее и ненужное, является показателем высокой степени творческого таланта, совести, нравственности и культуры. Себеж на протяжении многих столетий разрушался и возрождался (город вошел в летопись в 1414 г, когда его разрушили иноземные захватчики). Возрождался силою и трудолюбием людей, живущих в нём и любящих свой край. Ковал победу, как в Отечественной войне 1812 г., так и в Великой Отечественной войне. И случайно Знамя Победы, водруженное над

рейхстагом в мае 1945 г.⁸ начало свой путь в Себежском районе. В городе всегда жило и живёт много трудолюбивых и талантливых людей — художников, поэтов, музыкантов, а о творческих коллективах знают далеко за пределами России. Себежанин Владимир Тюрятин — автор знака, народный мастер, Почётный член гильдии кузнецов Северо-Запада России, мастер народного творчества Псковской области. Свою композицию посвятил городу-труженику, городу-воину, городу талантливых людей⁹.

Примечательно, что в том же 2014 г. была попытка установить на Замковой горе еще один памятный знак, повторявший стилистику старого памятника на Замковой горе: православный крест с изображением меча на нем. Он тоже в итоге оказался на том же самом въезде в город, а на горе поставили третий знак. Два креста при въезде в город стоят рядом: один на возвышении, второй у его подножия, — и в описа-



Еврейское кладбище. Себеж. Фото В. А. Комаровой



Памятный знак в честь 600-летия Себежа. Автор Владимир Тюрюгин. Себеж. Фото А. Б. Мороза



Крест с изображением меча на въезде в Себеж. Фото А. Б. Мороза

ниях часто смешиваются. Монумент же, возведенный в итоге на Замковой горе, никаких эмоций, судя по всему, не вызывает.

[Рассказчица проводит экскурсию по краеведческому музею и показывает немецкие военные фотографии, где хоронят офицера.] Они несут его хоронить на Замковую гору, где во время войны было немецкое кладбище, и там хоронили в основном офицеров. Получается, они самое красивое место в городе взяли и оборудовали под кладбище, и там стоял вот этот вот крест. И поэтому, да, у нас, когда к шестисотлетию города у нас был объявлен тендер на новый памятник на Замковой горе (вообще у нас раньше стоял такой памятник, ну, он уже такой пришёл в негодность, нужно было обновить, новый сделать), и один из предложенных вариантов был крест православный. Но старожилы у нас сказали, что мы кинемся в котлован, если вы решите поставить здесь крест, потому что крест стоял здесь во время войны. Крест поставили вот на въезде в город, вы, наверно, видели: как поклонный он у нас здесь стоит, а нам поставили другой памятник. Ну, памятник, конечно, красивый, лучше, чем крест был бы [БЕ].

[Кому поставили крест на Замковой горе?] Там нет креста. Там хотели поставить крест, но народ поднялся. Тем более крест по форме был лютеранский. [Лютеранский?]

Угу. [Какой он формы?] [Чертит в воздухе крест, в котором есть только одна поперечная перекладина.] И всё. А православный ещё [показывает нижнюю косую перекладину]. Вот православный крест. Вот. [И поэтому люди не захотели, чтобы его ставили?] Да-да-да, такие бунты были. Это года два-три назад [БЕ].

Вот у нас в две тыщи одиннадцатом году был... скандал. Потому что вот этот крест хотели... который на въезде в город хотели поставить там на Замковой горе. Вот. Но народ поднялся, потому что в сорок третьем году там было немецкое кладбище, которое от там на въезде. Знаете, да? И соотнесли тот крест с этим и, в общем, это... Народ поднялся — крест поставили туда. <...> Когда вот было обсуждение, мы в доме культуры ругались с шести до десяти вечера, ни к чему не пришли, но там и не надо было как бы, ну, на обсуждение просто. Но администрация просто не решилась после той бурной реакции населения, ну, не решились поставить вот так. Но... <...> единственная фраза, которая мне тогда запомнилась, что бабушки кричали: «Крест не православный — языческий». Как оказалось... как оказалось, на кресте, во-первых, меч вместо Христа. Во-вторых, вот у нас на парапете здесь эти, как я их называю, колобашки [разговор идет в колокольне, оставшейся от взорванного Рождественского собора, где ЕН проводит экскурсии; новая лестница, ведущая в колокольню, украшена таким же декором, что и крест, о кото-

ром идет речь: четырехугольный в сечении профиль с загнутыми внутрь краями]. На самом деле это солнцеворот, от он труба раз завёрну... разрезана и завёрнута, вот. И там тоже такие. Вот если бы там поставили крест, а там поставили ту рогульку, которая там стоит, «недовёрнутая свастика» я её называю, да? Вот. То и город языческий. Наши неверующие собраты могут смеяться, но мы да... с вами знаем, что все насмь... на сам деле действует — все эти символы, всё это действует [ЕН].

Ну, что ещё сказать. Да, у нас от такое событие было. Наша администрация хотели поставить, от когда въезжаете в город, видели там, на этом, постамент такой? Ну, в общем, крест, сказали, поклонный крест. То есть царский крест... здесь будут строить. Вот. А люди все поднялись — узнали, что это не царский крест. Что это обман. Что это <...> ливонский знак. Ну, кто постарше. И собрали восемьдесят... восемьсот с лишним подписей, около... около... девятьсот. Даже там потом подписывались, чтобы там, на Замке, не с... его не ставили. [Собиратель переспрашивает, когда поставили крест, СНЛ плохо слышит и рассказывает историю еще раз.] Вот. И, ну, они всё равно поставили. На въезде города поставили. Крест, меч, вот с крестом. И... там руны какие-то. Ну, не знаю. [А руны — это что такое?] Ну, это языческие какие-то раньше. <...> На кресту, на постаменте... Вот. Вот такое у нас было дело. Так вот люди поднялись и не дали [СНЛ].

Примечания

¹ Здесь описывается распространенная в витебском и гродненском регионах шутка над соседями-евреями: в важный момент молитвы, урока в еврейской школе и т.п. спрятавшиеся где-то или проходящие мимо белорусы произносили междометие, которым в этой местности подзывают свиней: «Аюсь!» В приводимой здесь цитате не подзывали воображаемую свинью, а хрюкали. См.: [1. С. 192].

² Город в Киргизии.

³ Польск. *król* 'король'. Здесь упоминаются три короля — в католической традиции так принято называть трех волхвов, пришедших поклониться новорожденному Христу.

⁴ Польск. *kierować* 'управлять'.

⁵ Польск. *hodować* 'растить, воспитывать'.

⁶ Ср. [2. С. 323, № 51; 4. С. 154, № 48].

⁷ Ср. [3. С. 103, № 100; 4. С. 103, № 24].

⁸ Знамя Победы было водружено над Рейхстагом солдатами 150-й стрелковой дивизии, которой было присвоено название Идрицкой за участие в освобождении поселка Идрица Себежского района. В этой связи Идрица (и Себежский район в целом) считаются родиной Знамени Победы.

⁹ Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

Литература

1. Белова О. Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // Глубокое: Память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копченко. М., 2017. С. 177–220.

2. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования. Т. 3. СПб., 1872.

3. Щедрий вечір. Ой радуйся, земле, Син Божий народився (Новорічно-різдвяні співи з Житомирщини). Київ, 2013.

4. Polskie koledy ludowe / Zebr., wstęp., koment. i przypis. opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002.

Список информантов

БЕ — Белорукова Екатерина Дмитриевна, 1983 г.р., примерно с 1990 г. живет в Себеже. Хранитель фонда в краеведческом музее.

БС — Борис Сергеевич, примерно 1935 г.р., род. в Ханты-Мансийске. С 1937 г. жил в Ленинграде. Ок. 1962 г. женился на себежанке и с тех пор иногда приезжал в Себеж, с 2000 г. постоянно живет в Себеже.

БТА — Борисова Тамара Акимовна, 1930 г.р., род. и в детстве жила в Себеже, жила в д. Островно, Гаспарово и Белькино Себежского р-на, с 2011 г. живет в Себеже.

ЕН — Елена Николаевна, 1960 г.р., род. в д. Дедино Себежского р-на, живет в Себеже. Работает учителем русского языка в школе.

КТЕ — Кувшинова Татьяна Евгеньевна, 1953 г.р., род. и всю жизнь жила в Себеже.

МНВ — Михальская Наталья Вадимовна, 1959 г.р., род. в Себеже. В 1989–1994 гг. жила в Полоцком р-не Витебской области Белоруссии.

ПАВ — Прокофьева Анна Васильевна, 1929 г.р., род. и живет в д. Бондари Себежского р-на.

РВП — Романова Валентина Петровна, 1936 г.р., род. в д. Антисово Себежского р-на, с 1964 г. живет в Себеже, в д. Бондари приезжает на лето.

СВИ — Страхова Валентина Ивановна, 1936 г.р., род. в д. Зуевка Себежского р-на. Жила в детстве в Литве, потом в Себеже, училась в Риге, вышла замуж в Фергану. С 1981 г. живет в Себеже.

СНЛ — Сафронова Надежда Лукинична, 1935 г.р., род. и живет в Себеже.

СЮС — Страхов Юрий Сергеевич, 1989 г.р., живет в Новгороде, внук СВИ.

Даниил Дмитриевич Игнатъев,
выпускник Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

СВЯТОЙ ИСТОЧНИК В СЕБЕЖЕ: НАРАТИВЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ФОРМЫ ПОЧИТАНИЯ

Источник в Себеже, освященный в честь Казанской иконы Божией Матери, в настоящий момент представляет собой одну из наиболее заметных местных достопримечательностей. Родник расположен на склоне горы на городской окраине, при въезде в Себеж со стороны Освейского района Витебской области Республики Беларусь. Положение родника внутри городской черты, по замечанию В. А. Лобача, выделяет его среди почитаемых источников региона, большинство которых располагаются в лесах, за пределами поселений [2. С. 362].

Родниковая вода на месте почитания выведена в металлическую трубу. Место оборудовано для посещений: около трубы размещены навес и лавки. Рядом также находится часовня в честь Казанской иконы Божией Матери, закрытая в будние дни. У подножия горы оборудована закрытая купель; посетители ею не пользуются, так как из-за слабого течения вода в купели застаивается и цветет. Родниковую воду набирают из трубы в тару, которую привозят с собой: как правило, в пятилитровые бутылки, реже — в канистры, причем чаще используются несколько больших емко-

стей, поскольку семьям из отдаленных районов Себежа приходится добираться до источника на автотранспорте и запас воды берут впрок.

Круг приезжающих не ограничивается жителями города, поэтому в рамках предложенного В. А. Лобачем деления святых источников на субрегиональные, локальные и микрорегиональные себежский родник можно обоснованно отнести к первой группе [3. С. 27–28]. В этом состоит его второе отличие от сходных объектов в регионе, так как те по преимуществу имеют локальный статус [2. С. 363–365]. Две названные особенности делают себежский источник уникальным объектом с точки зрения сакральной географии региона. Популярность родника объясняется и распространенностью устных нарративов о его происхождении и свойствах.

В начале XX в. около источника была построена часовня, освященная в честь Казанской иконы Божией Матери. Она была разрушена в советские годы, однако в 1998 г. на ее месте была сооружена деревянная часовня, функционирующая и в настоящее время. Информация об истории первой часовни размещена на вывесках у источника, а также тира-

жируется в Интернете на страницах, посвященных источнику (их, например, можно найти на сайтах Svyato.info или Wikimaria.org)¹. Как следствие эта версия происхождения часовни хорошо известна многим горожанам. Так, несколько информантов назвали даже фамилию заказчицы строительства: согласно наиболее распространенной версии, часовня была построена дворянкой Натальей Константиновной Селивановской в память об умершей дочери.

Помещица Селивановская там построила часовню, у неё там в Первую мировую умерла дочь, погиб муж, и она вот ну... построила эту часовню [ЕН].

В качестве инициатора строительства часовни могут называть анонимного купца, при этом прежняя цель — поминовение умершей дочери — остается:

[Вы знаете историю возникновения источника?] [В:] Здесь раньше было написано. Ну, там, наверно, всё есть. [Ж:] Вот все отправляют к этому написанному [смеется]. [В:] Нету? Нету? [Ж:] Нет. Ну, вон что-то с газеты вырезано. [В:] Но ничего здесь сверхъестественного нету. Ну, быёт, быёт источник. Потом, он, говорят, давно был у нас здесь открытый какой-то источничек. Потом у кого там, или у купца, или у кого, как было написано, умерла дочка. Ну, вот он сделал здесь часовенку.

Еще в одном случае за часовней сохраняется функция памятной постройки, однако заказчицей часовни становится «царица», типичный персо-

наж этиологических преданий; умирает же ее супруг:

[Вы знаете, как появился святой источник?] Слушайте, так это ж ещё царица, рассказывали, — там написано на источнике — в честь гибели своего мужа. Якобы так. Поставила источник. [Царица?] Да-да. [Какая?] Вот... А так-то я, собственно, только что слышала истории [ВВ].

Приводимый ниже рассказ записан как единичное свидетельство и пересекается с другими версиями, включая официальную, только в общих чертах:

Жила дворянка. Она очень издевалась над крестьянами, очень, всё. И вот этой дворянке, это, приснился сон. В общем, не сон, а явилася ей... явилась ей Казанская Божья Мать и говорит... и Спаситель, Иисус Христос. И говорят ей: «Вот, на Казанскую построй церковь, — указали ей это место, где вот церковь строить. — Построй ты эту церковь. Вот и... построишь, тогда тебе только твои грехи поже... простятся. Оттуда пойдёт не вода, а слёзы людские», — сколько людям она принесла горя. Ну, и она легла спать — с... ей на вторую ночь снится: мол, а то опоздаешь, не успеешь. А Казанская у нас будет два первого июля. Ну, в ошшем, она всё с... организовала и построила. И построила, как раз она закончила двадцатого. Вот. Двадцатого там никакой воды не было. И оттуда, из-под этой часовни, пошла вода [СВИ].

Интерес представляет и нарратив, где в общую рамку этиологического повествования о свойствах родниковой воды оказались вписаны несколько мотивов, которые, по наблюдению Л. А. Казаковой, типичны для преданий о кладах. Все они были зафиксированы в соответствующем контексте на территории других районов Псковской области: представлен сюжет об утонувшей драгоценной карете, а также об источнике или ином водоеме как месте хранения клада [1. С. 75, 77].

[ЧФВ:] ...[3]начит, когда Наполеон... войска его отступали и вывозили они там награбленное и так далее, то, что было из Москвы... [ЦИВ:] Это я им говорила, про карету золотую. [ЧФВ:] Да, золотая карета. Вот версия, что, ну, [3]начит, сломалась там ось или что, и часть награбленного спрятали там где-то наверху, вот поэтому содержание... объяснение содержания этих... серебра там в воде, этих анионов, катионов. <...> [А про колокольчик вы что рассказывали?] Ну, что на рассвете надо выйти, на рассвете. В ясную погоду на рассв... Када ясный и яркий рассвет, вот, и послушать, где колокольчик звенит, там клад закопан. [Именно вот этот клад, наполеоновский?] Да, да, да. [Это местные рассказывали?] Да, да, да. Что там карета, на карете остались бубенчики, и они звенят.

Сходное предание, рационально объясняющее свойства воды, было записано В. А. Лобачем в д. Пирутино в соседнем Полоцком районе Витебской области Республики Беларусь [4. С. 30–31].

Для повествований о культовых источниках типичны сюжеты о наказании за святотатство, в которых «святыня является <...> судьей, карающей за неуважительное к ней отношение» [6. С. 83]. Себежский источник не является исключением: связанные с ним нарративы повествуют главным образом о сносе первой часовни в 1930-е гг. В частности, в одной из записей речь идет о явлении Богородицы разрушителям здания во сне.

Эту Богородица потому что жила. Видели даже. Он кто-то пошёл утром рано, мужик: «О, сама Богородица, купалась же тут!» И яны живёт там. И сказали, когда чётко построили, что яна сказала: «А зачем моё жильё... жильё разрушили?» — сказала. Кому-то приснилось. [Она именно в той купели?] Да, она там жила, а када построили, они всё там, яны разрушили, это коммунисты были. И яна сказала этим, которые разрушали. Приснилась ночью и сказала: «А зачем вы моё жильё разрушили?» Ста... ста... сталинским людям бует плохо, раз это во творили [ДТИ].

Отметим, что сюжет о явлении Богородицы на источнике не всегда привязан к рассказам о постройке или уничтожении часовни, но бывает также как самостоятельное предание. Подобные сюжеты о явлении мифологических персонажей рядом с культовым объектом А. А. Панченко выделил в отдельный тип преданий [5. С. 118].

Потом, г[ово]рять, видели на святой воде. Раньше там была... там жильё было это... ну, этой, ну, когда построили, а до этого там Богородица жила, её там тоже ви-

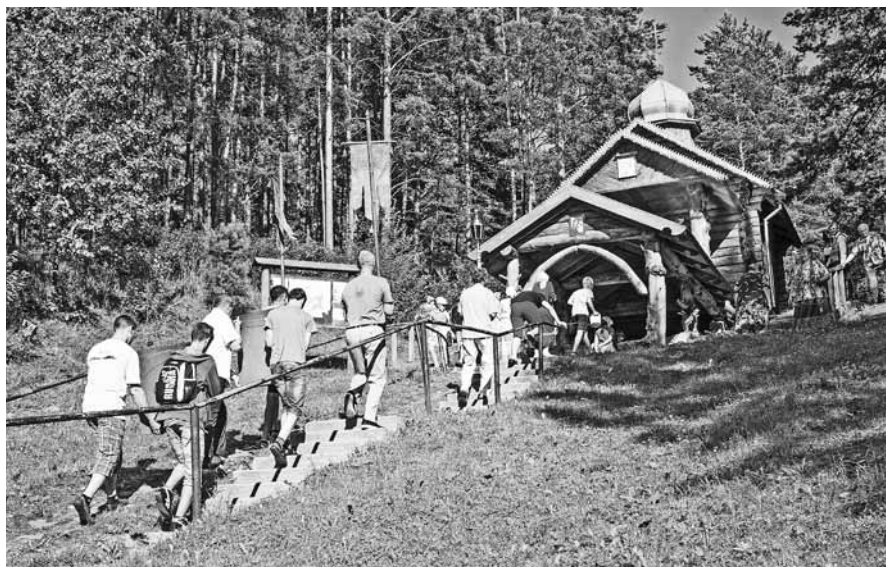
дели, она вся в бриллиантах была. Купалась в этой воде. Она там... ей, назрно, там легче было [ДТИ].

Уничтожение креста, который в советские годы был установлен на месте часовни местными жителями, также осмысляется как покушение на святыню, влекущее за собой кару. Сходные сюжеты, связанные с местными почитаемыми источниками, зафиксированы на территории других районов Псковской области [7. С. 57].

После войны там крест стоял — ну и вода текла эта. Один очень партийный работник хороший был — пришёл, этот крест сломал и выбросил; и потом через неделю пошёл в лес за грибами — ему руку оторвало [ЛГП].

Из связанных с источником практик наибольшего внимания заслуживают ежегодные молебны у часовни, проходящие в день празднования Казанской иконе Божией Матери (21 июля). Водосвятный молебен предваряет крестный ход, движущийся от расположенной в центре города церкви свв. апп. Петра и Павла. Почитание себежского родника по сравнению с другими культовыми источниками в регионе отличает многочисленность участников водосвятного молебна; этот фактор также позволяет отнести родник к субрегиональным источникам. Считается, что в течение трех дней после водосвятного молебна вода сохраняет целебные свойства.

А вот Казанская, да, она святой воды, будет батюшка посвящать воду. Можно воды этой ўзять, она очень полезная будет, надо будет ўзять обязательно. [Вы пойдёте?] Да, надо сходить, потому что три дня она будет действовать, три дня. [Три дня?] Ыот в течение трёх надо эту воду ўзять, потом уже ўсё, ну, молитва этия ня будет так



Крестный ход к почитаемому источнику Казанской иконы Божией Матери. Себеж. Фото В. А. Комаровой

действовать уже. Он же там всякие молитвы будя читать [ДТИ].

Несколько информантов вспоминают, что в дни освящения воды на источнике можно было видеть горожанина по имени Кирилл, более известного как Кирила. Тот фигурирует в рассказах очевидцев как городской сумасшедший, однако в одном случае информант указывает, что Кирилл имел сан диакона. С этим, по-видимому, связано его необычное поведение на источнике, встроенное в общий контекст богослужения.

Раньше, вот, когда был у нас [нрзб.], крест стоял, уже когда снесли часовню, всё, а у нас было это... этот, дякон, был до этого, ещё после войны был Ки... Кирилл. Вот, он был дяконом до войны, и он сошёл с ума. Но он всё время ходил на источник в праздники читать всё. <...> Он все молитвы знал, но факт, что, в ошмем, что-то в нём такое происходило. [Он как-то странно себя вёл?] Нет, когда война началась, от этого, что он читал, сошёл, что вот фашисты напали. Такой он после войны был, ну, вот эт-это [со странностями] [СВИ].

Такой Кирила... но он такой, маленький... ну глуповатый был, но молился, знал и приходил читал молитвы, всё. Над святой водой в Казанскую. Ну а теперь... И чего-то раньше было и... освящали здесь воду, отпевали. А вот уже два года и... и эти не стали наши ходить... в церкви. Там в церкви... [Раньше был ход какой-то православный?] Да-да, вот... Ну они тоже, бывает, после обеда там пройдут, но люди друг от друга узнают, когда будет ход этот. И здесь совсем мало время, наэрно, полчаса, може, сорок минут. И все расходятся. Вот. Скоро эти попы будут говорить, как Кирила говорил: «Чего заблябли, как овечки, на баб?!» [Смеется.] А он поёт и эти... а они начинают ему подпевать. А он: «Чего заблябли, как овечки?!» [ВВ].

Основная «специализация» воды из Казанского источника — исцеление глазных болезней. Себежане гордятся наличием у них целебного источника и убеждены в его широкой известности.

Даже у Москву отправляли в этом... в резиновых, в этих, у грелках отправляла одна женщина в Москву, там сестры, что ли, она говорила — глаза мыть, лячить глаза водой этой [МС].

Эта женщина — тётя Маруся — она всегда приезжала. И что я хочу сказать — она мне рассказала; она работала на этом... дочка у неё и сын работал на заводе на кирпичном. И она ослепла, када ей сообщили, что муж... муж у неё погиб. Всё, она стала слепой. Ну, ей явилась Божья Мать Казанская [нрзб.] и сказала: «Иди на эту святую воду», — там метров триста, наверно,

тяжесть... расстояние было идти, а дочка ей говорит: «Мам, я тебя доведу». Вот, она легла спать, ей Казанская Божья Мать обратнo явилась и сказала: «Без всякой помощи. А если будет помощь — тебе не поможет». <...> В общем, в дождь она шла с палочкой, где, [говори]т, ползла — тропа там была. В ошмем, пришла, как раз она наутро услышала воду, раз, два, и на третий раз када, ну, она с молитвой, и она прозрела. И видела: солнце всходит, и акации цветут. И после того она уже в Себеже не жила. Она жила в этом, в Новоскольниках. И вот, она всё время приезжала была за... за водой. Приедет она — заходила к моей маме. <...> И вот после этого, вот, много приезжало людей. Очень много. И однажды... а мы воду брали оттуда [СВИ жила недалеко от источника], с этого, с источника. Коромысло это брали. <...> Ну, в ошмем, получилось так: я рано утром — ну, потому что летом очень много народу, ну вот, что, и приехал мужчина. Ну, лет так сорок мужчина. Вот, он [говори]т: «Можно наберу?» Я говорю: «Хорошо». Он стал, помолился, всё я смотрю, а он [говори]т: «Вы эту воду на пищу употребляете?» Я говорю: «Да». — «А с озера не берёте?» Я говорю: «Нет». — «А колодцы есть у вас?» Я говорю: «Нет». А я... а он и говорит: «Я сюда приезжаю, потому что где я только...» — он был военный, оказывается, живёт... (щас он живёт... жив или нет — не знаю) в Опочке, ну, шесть километров от Себежа. «Только мне вот эта вода помогла». У него отказали почки, у него вообще, в Швейцарии у него, родственники собирали деньги в Швейцарию его отправлять. Вот этой водой исцелялся. А потом у меня двоюродна сестра приезжала с Советска. Ну, она ещё тогда садик, ходила в этот, в садик, у неё глаза. Видно, им платенцем вытерли эт... этим в садике, и у неё глаза гноились всё. Мама давала ей небольшую кружечку, как она вставала: «Тань, беги туда». И вот она... была месяц или скоко, и она стала хорошо видеть, и по сегодняшний день видит. Так что этот колодец очень много исцелил [СВИ].

Вместе с тем воду из источника используют и для домашних нужд, прежде всего для приготовления пищи.

Кто пьёт, кто готовит, кто... Даже вон соседка огурцы на ней засаливает — ну как засаливает? Заливает водой. Вот я, например... Мне она не пошла: слишком много, наверное, в ней там всякой химии. Почему-то она мне пахнет лягушками [ЛФ].

Набрав воду, в источник бросают монеты, что горожане осмысляют как жест благодарности.

Денюшек там бывало. Ямочки, денюжки, мелочи понакиданы. Ну вот. [А зачем кидали?] А как бы вот за водичку за эту благодарили, монетки кидали туда, в водичку. Ну, може, шшас тоже кидают, дак сейчас и выберут, есть такие люди. А тогда, бывало,

приедешь — набросано, никто мелочь эту не возьмёт [ТТА].

Отдельную группу составляют популярные среди горожан нарративы об оскудении источника и утрате водой необычных свойств. Информанты часто связывают это событие со строительными работами на роднике, целью которых было благоустройство места, т.е. с прокладкой новых труб и даже с самим строительством часовни.

[А чем вода из источника отличается от обычной?] Ну, там много серебра. <...> В партийные годы там хорошая вода была, а щас как... наши пре... эти потом... ну как, наше поколение вступило — они сделали свои трубы с нержавеющейки, и вода уже стала совсем другой [БВД].

[АТО:] Раньше у нас просто была труба, и лилось. И она лилась — стоишь-стоишь, стоишь-стоишь, молода была. А теперь там потревожили, теперь она не очень чистая. [Грязная теперь?] [ЛП:] Нет, она чистая. [АТО:] Нет, она зелёная, постоит три дня... четыре, и она... уже банки зелёные. [А как её потревожили?] Ну, жила... ну как, там, наверно, источник, может, какую жилищку нарушили. Но деньги всё время туда... Я помню, раньше, помнишь, ещё ходила собирала деньги, там копейки всю жизнь там кидали, Люб. [ЛП:] Ну ты ж всю жизнь и прожила, а я ж наездами. [АТО:] Вот, и ходили, это... это там даже... вот это даже сейчас... избушки этой не было, а деньги всё равно кидали туда.

Вот на источнике у нас этом... часовня. <...> А, и часовня в честь иконы Божией Матери Казанская. Вот, на Казанскую у нас и сейчас крестный ход, мы туда идём. [На летнюю Казанскую?] Ну да, да, да. Вот. А это... в советское время она была тоже разрушена. Но верующие собирались и ставили там крест. Вот, а... хоть и сейчас и говорят это... что она на том же месте стоит, но по детству помнится, что вот и кирпичи все были там вот, даже если вы и пойдёте туда, вот видно в горе вот такое углубление квадратное, вот. И именно там и ставили крест. И бабушки все с бидончиками на Казанскую там читали молитвы и целый день, значит, воду эту набирали, вот. Крест этот скидывали, на следующий год и его ставили снова. Вот. Но вот сказала мне Ирина Васильевна Цветкова, она в Национальном парке работала, щас как бы частным образом занимается, что, когда чистили водопровод, оказалось, что водопровод сделан в форме православного креста. Вот. [Вы имеете в виду трубу в источнике?] Внутри. Да, да, да, под часовней, под часовней. [Источник-то раньше был? Ещё до часовни?] Да, так он был, он был, он был. Но и сейчас многие говорят, что: «Ой, вода там изменилась, как вот тут вот ремонтировали и всё». Ну, всё по вере вашей, знаете, всё по вере вашей [ЕН].

В то же время встречаются и объяснения, согласно которым в ходе строительных работ из земли изъяли «серебряные камни», прежде насыщавшие воду серебром.

[Вода там считается целебной?] Было да. Раньше целебная. А теперь она ничего не стоит. Ничем... Потому что его переделала Цветкова². И там были камни серебряные, а она их всех выняла. Да. Было вроде, говорят, пятнадцать камней. Но кирпичи. Серебряные. Всех выняла. Ну и всё. И обыкнове... и сделала цементный такой колодец [ВВ].

Как можно понять по собранным материалам, себежский святой источник представляет собой один из самых важных элементов культурного ландшафта Себежского района Псковской области. Хотя для благоустройства родника была проделана большая работа, его сохранение по-прежнему остается значимой задачей в деле защиты регионального культурного наследия.

Примечания

¹ См.: <http://wikimapia.org/23144290/ru/Часовня-Казанской-иконы-Божией-Матери>; <http://svyato.info/7721-rodnik-svjatojj-istochnik-kazanskoyj-ikony.html>.

² И. В. Цветкова — зам. директора по экологическому просвещению национального парка «Себежский».

Литература

1. Казакова Л. А. Предания о кладках (По материалам фольклорного архива ПсковГУ) // Вестник Псковского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. 2013. № 3. С. 73–79.
2. Лобач В. А. Культурные крыніцы беларуска-рускага (Полацка-Себежскага) памежжа: да праблемы вывучэння і захавання // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі / Навук. рэд. А. І. Лакотка. Вып. 4. Мінск, 2008. С. 359–367.
3. Лобач В. А. Сакральная география белорусского Подвинья: типология, актуальное состояние и перспективы исследования // Псковский региональный исторический журнал. 2019. № 2 (38). С. 22–35.
4. Лобач В. А. Святые источники белорусского Придвинья (по материалам народной прозы) // ЖС. 2010. № 4. С. 30–33.
5. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
6. Шеваренкова Ю. М. Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Филология. 2000. № 1. С. 77–84.
7. Юрчук Л. А., Казаков И. В. Псковские легенды о «деревенских святынях»

(по материалам фольклорного архива ПсковГУ) // Вестник Псковского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. 2016. № 4. С. 51–62.

Список информантов

- АТО — Артемьева Татьяна Олеговна, ок. 1959 г.р., Себеж.
 БВД — Бируля Владимир Дмитриевич, ок. 1958 г.р., Себеж.
 В — Василий, ок. 1958 г.р., Себеж.
 ВВ — Валентина Владимировна, 1940 г.р., Себеж.
 ДТИ — Дмитриева Татьяна Ивановна, 1957 г.р., Себеж.
 ЕН — Елена Николаевна, 1960 г.р., Себеж.
 Ж — жен., ок. 1960 г.р., Себеж.
 ЛГП — Лапшова Галина Павловна, 1945 г.р., Себеж.
 ЛП — Любовь Павловна, ок. 1960 г.р., Себеж.
 ЛФ — Людмила Фёдоровна, 1952 г.р., Себеж.
 МС — Мария Степановна, 1932 г.р., Себеж.
 СВИ — Страхова Валентина Ивановна, 1936 г.р., Себеж.
 ТТА — Тарасова Татьяна Александровна, 1959 г.р., д. Черня Себежского р-на.
 ЦИВ — Цветкова Ирина Васильевна, 1960 г.р., Себеж.
 ЧФВ — Черников Фёдор Васильевич, ок. 1960 г.р., Себеж.

Марина Андреевна Толкачева,
 выпускница Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

ОСОБЕННОСТИ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ В СЕБЕЖЕ: ПОСЕЩЕНИЕ ДОСТОПРИМЕЧАТЕЛЬНОСТЕЙ

В современном свадебном обряде г. Себежа соединяются ритуалы прошлого и современности. Рассмотрим это на примере ритуалов, совершающихся после заключения брака, когда молодые едут к месту застолья. В этот момент принято устраивать катания — объезд города и достопримечательностей. Это действие имеет ритуальный характер и призвано «сакрализировать» современный свадебный обряд» [1. С. 29]; кроме того, во время поездки совершаются и другие ритуалы, скрепляющие брак. Большая часть современных себежских свадебных обрядов характерна для больших городов.

Посещение достопримечательностей и совершаемые в это время ритуалы обусловлены географическими особенностями города и его внутренней организацией, а также историко-

культурным прошлым Себежа. Город расположен на берегу Себежского озера, причем центральная его часть находится на вдающемся в озеро полуострове. Важнейшей точкой в городе является Замковая гора — возвышенность на полуострове. У ее подножия расположен краеведческий музей, который молодожены часто посещают как место, связанное с историко-культурным прошлым, потому что там находится каменный идол Пестун (см.: [2]). Музейные сотрудники распространяют сведения о том, что он благоприятно влияет на репродуктивные функции женщин, «дает детей»¹.

Для совершения обрядовых действий, среди которых наиболее часто упоминается проезд по мосту через реку, постоянно выбирают мост через реку Угоринку. Молодожены стараются переехать несколько мостов, но именно

с мостом через Угоринку связан обычай вешать замок, символизирующий прочность брачного союза. Иногда мост сначала переезжают, а обратно (в сторону города) жених должен перенести по мосту невесту на руках. Нередко жители рассказывают о том, что здесь проводят обряд, связанный с переходом девушки в другую семью: в пустую бутылку от шампанского невеста опускает бумажку со своей девичьей фамилией и бросает бутылку с моста в реку.

На Замковой горе молодожены должны выпить шампанского и возложить цветы у стелы, установленной в честь 600-летия первого летописного упоминания о Себеже. Они также посещают святой источник в честь Казанской иконы Божией Матери², а по дороге от источника к Замковой горе минуют центральную площадь Себежа, площадь Ленина, где сходятся три дороги, ведущие в три конца города. В районе центральной площади обязательно нужно проехать несколько раз по единственному в городе круговому перекрестку. Это действие свадебного кортежа сопровождается гудением клаксонов.

Рядом, на набережной в Лебяжьем сквере, установлена арка в виде сердца, где жених и невеста привязывают ленточки; также привязывают ленточки к «мужскому» и «женскому» деревьям, которые находятся за городом.

Через дорогу от Лебяжьего сквера находится краеведческий музей, куда приходят к идолу Пестуну. Чтобы он способствовал появлению детей, нужно положить на него руки и попросить об этом. При этом на протяжении всего пути в разных пунктах, которые включены в маршрут катаний, необходимо (это подчеркивается многими информантами) пить шампанское. Есть одно упоминание о том, что жених и невеста пили шампанское из туфли, после чего кидали ее за спину: у кого дальше улетит, тот будет главным в семье.

Указанные действия регулируются организаторами свадьбы: они составляют маршрут, список мест, которые нужно посетить, решают, какие обряды совершат в рамках посещения достопримечательностей. Наряду с ними один ритуал, о котором часто говорят информанты, характерен скорее для традиционной свадьбы в селах и деревнях, где жители имеют более тесные связи и знакомы между собой. Речь идет о свадебной «заставе» (преграде): жители города по своей инициативе (иногда они незнакомы с женихом и невестой) преграждают дорогу свадебному кортежу, натягивая через дорогу веревку, иногда ставят рядом табуретку с хлебом и солью. Свадебный поезд останавливается, и жених должен дать выкуп: водку и/или конфеты. Те, кто установил преграду, желают молодоженам счастья в семейной жизни. Если на «заставе» есть хлеб и соль, жених и невеста обязательно должны попробовать их, после этого они могут продолжать путь. Считается, что чем больше преград будет на пути, тем более счастливыми будут молодожены в браке. Этот обряд постепенно уходит в прошлое.

Ниже публикуются рассказы жителей Себежа о посещении достопримечательностей.

1. У нас же восьмого-восьмого-восьмого [08.08.2008] было двадцать три свадьбы. На Замок [неофициальное название Замковой горы] ехало. Мы с дедом целый ящик водки, пока закрывали, набрали. [Вы закрывали дорогу, да?] Ну а вот тут вот попались. [А надо было закрывать? А зачем закрывают?] Закрывают? Ну, чтобы... говорят, чем больше закроешь... чем больше народу закрываю свадьбу, тем счастливее будут жить. [И они должны как-то откупаться?] Конечно, водкой. Деньгами, конфетами [АТО].

2. [Не говорят, что нужно обязательно переехать мост?] Замочек ездили и бутылку кидали, с фамилией невеста выкидывала бутылку. <...> Ну, шампанское выпили на мосту, она свою фамилию туда запи... девичью запихнула и бутылку эту выкинула. [Для чего так делали?] Ну, вот свою другую фамилию взяла. [Типа нет у неё теперь фамилии?] Да, она уже по мужу пошла, фамилия. Мужа ж фамилию берёт. И замки вешают там на... на вот... если мост, если... Но вы ж, вы ж без машины... Если туда за святой водой, немножко дальше туда проехать, там есть у нас речка, и там мост. <...> [Какая речка?] Там всё... Угоринка. И там всё мост в замках этих завешан. [И туда же бутылки кидают?] И туда же бутылки кидают. [Мы ещё видели, что они на площади по кругу едут.] Да, раза три, ещё с [изображает звук автомобильного гудка, смеется]. <...> Ща пошло уже не тот, как раньше было. Щас уж это молодёжь уже, вдальбывается у них. [Давно это придумали?] Ну мы тоже ездили у Любки... [Исправляется:] Верка [дочь АТО] <...> девятнадцать лет замуж выходила

назад, мы тоже ездили. [Смеется.] [По кругу?] Да. Я выходила сорок... сорок лет назад я тоже по кругу ездила. [Смеется.] [По]тому что площадь. <...> Тада, када я замуж выходила, у нас не было этой стелы, тада к Ленину носили цветы. Я в семьдесят девятом году выходила замуж, к стеле носила цветы тада и по... по площади, по площади к стеле тада цветы. [К Ленину, вы имеете в виду?] Ой, фу, к Ленину, стелы не было, к Ленину носила. В день носили. [В день свадьбы надо было принести цветы?] Обязательно по всем памятникам надо цветы положить. [По всем памятникам?] У нас ложат вси. К Ленину сейчас не ложат, а щас ложат туда вот это, где стела у нас стоит [АТО].

3. [И что делают после ЗАГСа молодые?] Ну, вот они едут кататься, могут ехать куда-то. Ну кто их знает, куда они там поедут. У нас тут в Себеже могут туда на озеро, туда дальше, за [реку] Угоринку, там... <...> Кругом озёра у нас. Так вот они туда едут кататься. Могут выйти, там где-то на озере постоять. Сфотографируются, покатаются сразу частью, то под ресторан... то два часа могут кататься. <...> Перегораживали дорогу, да, да-да-да. И нам перепороживали дорогу, и Танечке [дочери] перепороживали. [Как перепороживали?] А люди верёвку натягивают. Встанет вдвоём: один на одной стороне дороги, второй — на другой. Держат верёвку, не проехать. Ну вот встанешь тогда, и выкуп свой носи... возили. Водку, конфеты там, в общем, вино. Ну порядочно надо было. А то жених... А когда жених ехал за невестой, ему тоже дорогу перепорожили. [Да?] Да, он давал выкуп за невесту. То ли водки, хочешь — деньгами? А нет, он должен был деньгами. [Деньгами обязательно?] Да, вот так. [По дороге, возле дома или где ловили его?] А где поймать. Где... так его ж специально и караулят,

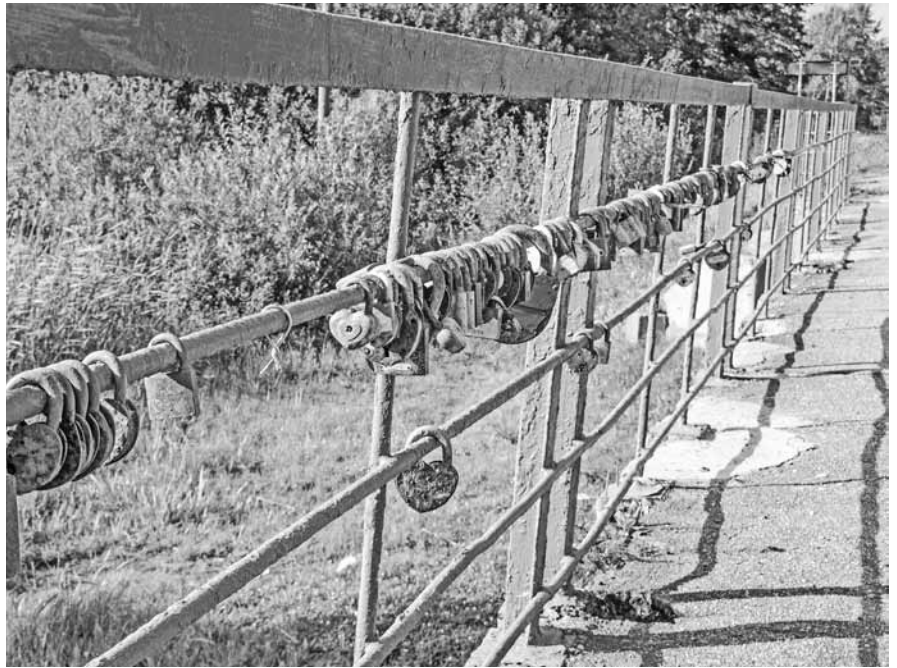


Вид на Замковую гору с Петровской горы. Себеж. Фото А. Б. Мороза

конечно же. Да знают, что... Знают, что тут свадьба, они его караулили и... [Что говорили ему?] «Всё, давай выкуп за невесту. Не отдадим невесту, всё, не отдадим». [Кто так становился?] Да кто... Вон, соседи тут. Могут столько встать, только держись. Так и было. Тут и ни денег. Ну, потом уже денег, ну, конечно, у него не было, у жениха. <...> Тада уже водка, конфеты пошли в ход, в общем, всякое такое. <...> [Когда им вдвоём преграждали, тоже жених ходил торговаться?] Да, он ходил торговаться: «Ну что вы, мол, это самое? Хватит вам бутылка водки?» — «Ладно, хватит». [Смеется.] А что мужикам? Они и рады. [Не говорили, что чем больше перегородят, тем лучше?] Да нет. [Или всё равно?] Да, это... это всё равно. Просто разорение [ГЛА].

4. [Преграждали дорогу?] Да. [Как? Верёвкой?] Верёвкой, становили это вот вдоль дороги. [Вдоль дороги становились?] То есть не вдоль, а поперёк. [Становились поперёк дороги и верёвку перетягивали, чтобы они остановились?] Да, выкуп давай. [Тоже выкуп давать надо?] Бутылку. [Кто дорогу преграждал?] Без понятия, люди. [Любые?] Не знаю. Каково, я вообще, получается, я бы ешо ползунком. [Был ли хлеб, когда перегороджали?] Было что-то. [На дорогу ставили тоже его?] Что-то бы... Это шо такое вроде бы было. Круглые буханки. [Круглые буханки?] Да. Вроде... вроде бы было что-то хлебное. [Что надо было с ними сделать?] Там свечи в них втыкались. [Свечи?] Да. [В хлеб?] Да. [Когда перегороджали, да?] Да. [И зажигали их?] Зажигали, гори... горящую. [Что должны были жених с невестой сделать?] Задуть её, видимо [ИА].

5. [Когда едут со свадьбы, не говорили, что надо мосты проезжать?] Ну вот и загораживают, и здесь щас у нас и загораживают. У нас замки не вешают, а на Угоринке там. Проезжали, скока там замков висит? [Собиратели ехали в Глембочино из Себежа, пересекая мост через реку Угоринку.]



Замки, навешанные молодоженами на перила моста через р. Угоринку. Себеж. Фото А. Б. Мороза

Вешают. [Как загораживают?] Ну то... ну соседи загораживают, дай... дают выкуп там. Кто конфеты, кто водки там. [Чем загораживали?] Верёвкой. [То есть с одной стороны один человек?...] Да. <...> Ну хлеб ставим, да, соль. На стуле. [Там, где верёвка стоит?] Да. [Чтобы мимо не проехали?] Ну. [А что с хлебом должны сделать?] Откусить. [Жених с невестой?] Жених с невестой. [Не смотрели, кто больше откусит?] Не смотрели. [Что это значит?] А я не знаю. [Они откусили, выкупили и?...] И дорогу открыли [ИРВ].

6. [Мы вчера видели, как свадебный кортеж ездит по транспортному кольцу на круговом движении. Это всегда так нужно делать?] Да, у нас как-то в Себеже так. [То есть так обязательно нужно делать?] Покру... покружатся там на площади, а потом ещё проезжают через несколько мостов. [Через

сколько мостов?] А вот у нас существует тут по этой дороге, если дальше ехать в сторону Белоруссии: Угоринский мост, ещё какие-то мосты. Это надо проехать через несколько мостов, тогда, считается, удача будет. [Они едут на машине или выходят?] <...> Свадебный кортеж едет, вот. Они проезжают через эти несколько мостов, они уже планируют маршрут заранее и возвращаются потом... ну, туда, где празднуют свадьбу [НТВ].

7. [Не смотрели как-то ещё, кто будет в доме главным? Может, кто первый в дом зайдёт?] Вот это я не помню. Я помню, что у дочки когда была свадьба, они в тувель это шампанское наливали и пили. Потом тувель через себя кидали — кто дальше кинет. Вот это было. Ой, эти, бокалы били на счастье. Вот... [Это жених и невеста кидали?] Да. <...> [А кто дальше кинет, что по



Объезд по кругу площади Ленина свадебным кортежем. Себеж. Фото А. Б. Мороза

этому смотрели? Или просто?] Просто. То ли в шутку это, то ли это как-то ещё. Вот. Ну вы видите, на каждой свадьбе каждый <...> по-своему, вот. У каждого на свадьбе своё. Вот сейчас, например, народ здесь, в парке, замки вешают, замыкают. Вот на что это? На счастье или на что они замыкают? Вот. <...> [Не было раньше такого, что перегораживали свадьбе что-то?] Это и сейчас есть, перегораживают. Тут знакомая, она частенько вот в свадьбах, перегораживают ленту, ставят табуретку. На табуретку хлеб, как обычно, солонку. Ну а тебе дают выкуп: там бутылку, конфеты, что там. У кого что. Ребятам конфеты, бывает, и деньги дают [КТЕ].

8. [На свадьбу всегда катаются вокруг цветов по площади?] Всегда это уже. И едут на Замковую гору туда и катаются, и свистят машины [Смеется.] [А почему вокруг площади?] А вот, ну, просто из ЗАГСа как выходят, так невесту катают же вот на этой, это... Как бы город показывают, что ли, или что там... До Замковой горы доезжают, туда. А потом уже водку пить едут домой [Смеется.] [КТП].

9. [Мы видели, свадьба недавно была, что машины на площади по кругу ездят.] И сигналили. [Что это такое?] Ну, я не знаю, ну так вот принято вот по площади гонять там. [Сколько раз надо так проехать?] Пока голова не закружится. [Смеется.] Потом они вот там покружатся и съезжают на Замок [Замковая гора], шампанского попьют. Едут обратно. Потом на святую воду [святой источник в Себеже] могут ехать туда. Там, говоря, объезжают, часа два катаются, может, потом едут куда-то в ресторан или куда-то отмечать, дальше продолжение. [Не говорили, что через мосты надо переехать?] Ну, вот ездят на Угоринку туда э... вешают замок, потом жених невесту переносит, там на руках несёт. [Через мост?] Через мост, да. [Надо нести в ту или в обратную сторону?] Ну в сторону города, наверное, несут. [То есть переходят мост, и потом он с невестой обратно?] Да, он с... обратно несёт её [С-1].

10. [А прощались как-то с девичьей фамилией?] Вот это сейчас такая мода — у нас такого не было. [А сейчас что?] А сейчас, я знаю, как прощаются с девичьей фамилией... Я знаю, у нас, как и во многих, наверное, городах (ну, это я так думаю), девчонки едут... Ну, по крайней мере, на многих наших себежских фотографиях вижу одно: значит, вот там, где вы были, на источнике, да — если чуть-чуть дальше пройти, у нас там есть (кстати, вот там надо побывать), у нас там есть мост: Угоринка, река Угоринка протекает. И вот на этом мосту вы увидите большое количество замков. Вот, и... Я так думаю, что там они и прощаются — это мои предположения — что именно там они и прощаются со своей девичьей фамилией, потому что показывают в основном... Ну, на фотографиях, да? Девчонки стоят все... именно... именно девочки — ну, видимо, подруги со стороны невесты, там, родственницы — в основном одни

девчонки. Ну, вот у меня это предположение. И обычно что-то... Я знаю, что кто-то что-то кидает — вот, видно. Не знаю, может, они что-то просто... Я не знаю, что они туда кидают, но на этих на фотографиях я это просто вижу, что, вот, они стоят и как будто бы что-то туда закидывают — ну вот... [А не знаете, что свадебный поезд должен был проехать как-то по городу особенно?] А, вот, что было: не поезд, сейчас скажу, что это было. Значит, была такая у нас — ну, как это называется? Тоже... Значит, вот: я расскажу, как это. Принёс меня муж, предположим, в машину, мы поехали — то есть в это время все соседи, да — ну, они, в общем-то, знают, в какую сторону мы поедим, да? Соответственно они становились — перегораживали дорогу. Становились... Если нас было много, соответственно там дети вот — ну, чаще всего это дети. Дети и подростки становились вот так вот на дорогу, то есть заграждали путь... Что мы должны были делать? Машина с женихом и невестой либо... Ну, этим занимались, кстати, свидетели, да? Они выходили к этому народу, и они должны были обязательно его угостить. Обычно это... Как у нас? Давали конфеты... Если это были взрослые, обычно это была водка... Ну, шампанское — это уже напиток такой, более гламурный — уже появился чуть позже; хотя на моей свадьбе тоже была... Было шампанское, но я просто знаю по опыту других свадеб, что чаще всего вот тем, кто загораживал, отдавали водку взрослым, вот. Водку и конфеты. И тогда считалось... и считалось, что, что если ты вдруг проедешь... Ну, проигнорируешь, ничего не дашь — что, в общем-то, ну, это не очень хорошая примета. Ну, это некрасиво, нехорошо, то есть так нельзя делать. [А зачем делали так?] А, делали? Ну, это вот такой был выкуп. То есть это соседи — они как бы тоже дают дорогу, ну, получается, своей... Ну, я жила со всеми рядом, да — ну, я так думаю, что... Ну, такая была фишка того времени. То есть обязательно перегораживали, и ты должен обязательно угостить. То есть, я так полагаю, что соседи — они ж тоже не... Скажем, не пустые люди, не посторонние — они тоже свои, они тоже вот... Ну, и повод пожить, угоститься и так далее. <...> И, кстати, сейчас иногда это всплывает, но очень редко <...> [Вы сказали, сейчас это не очень распространено?] Ну да: сейчас как-то вот такого нет, не загораживают. Если только вот с кем-то я в компании — предположим... Предположим, где-то находимся, и вдруг свадьба — я говорю: «О, ну давай пойдём загородим». То есть народ понимает, о чём я говорю, да? Конечно, если я скажу кому-то молодому, они не поймут, как это я пойду сейчас загораживать — сейчас встану, выскочу... И, конечно, сочтут, что ты, наверное, немножечко того [т.е. сумасшедший] [ТТП].

11. [Когда ехал свадебный поезд, они не проезжали по круговому движению?] Проезжали, проезжали. Но обычно едут у нас сейчас... Но нет, тогда мы на источник

не ездили — это вот сейчас на источник ездят. То есть есть места, которые посещают чаще всего. Раньше это было, да, по круговой ехали вот так вот и три раза сигналили — и все машины, которые едут, три раза, ну, сигналили — все машины сигналили. [По часовой стрелке?] По часовой стрелке. [Три раза проехать?] Да. Вот, и ездили раньше на Замковую гору. [До неё доезжали?] Да, до неё доезжали — это счи... Там, чаще всего, распивали шампанское, да. Но я не помню, пили ли мы там шампанское... А, ещё заезжают на набережную, как сейчас, например. Но тогда как таковой набережной вот не было: у нас она по-другому выглядела, раньше был парк. У нас такого наименования, как «набережная», не было. Был просто городской парк, потом были большие деревья, были лавочки такие — ну, не такие, как сейчас. [А мосты проезжали?] Мосты... У нас как таковых нет мостов. Я [говорю]: сейчас на мосты молодёжь, вот, теперешняя — вот они едут на мост. [Теперь едут на мост?] Да, вот они едут на мост, и там вот эти вот вешают замки, поэтому... [А в какие годы, вы не помните, начали эти замки появляться? В советские годы — нет?] Нет, нет, нет: я так думаю, что это какая-то уже, получается... Я думаю, что после двухтысячных. Плюс ко всему у нас ещё есть момент. <...> Ещё есть у нас такое, кстати: я была на свадьбе <...> Это было лет пятнадцать назад, получается — вот тогда ещё, до замков, мне кажется, была другая ещё фишка. Даже сейчас, если вы поедете, пошли... сходили бы туда, я думаю, вы нашли бы: на дерево вешали тряпочки. [На какое? На какое-то особенное?] Сейчас скажу: это вот... значит, если замки — это, вот, в ту сторону, где источник, да, а это — в сторону Латвии если ехать, то есть вот в то направление. <...>



Идол Пестун. Себежский краеведческий музей. Фото А. Б. Мороза

И вот, это латвийское направление — там есть дерево по правой стороне; там какой-то... был какой-то памятник. Но сейчас не знаю, этот памятник кому, и есть он сейчас, этот памятник, или нет, но... но направление сейчас скажу, как называется: деревня Техомичи. <...> И вот там есть дерево — вот я даже не знаю: по-моему, даже сейчас тряпочки есть — я в ту сторону меньше езжу. И я, помню, была на свадьбе — и вот там. <...> Тряпочки, по-моему, завязывали. Там, по-моему, есть мужское и женское даже дерево — вот надо поехать посмотреть [ТПП].

12. [Рассказчица ведет экскурсию по краеведческому музею. Показывает в зале археологии каменные скульптуры — идолов.] Здесь самый знаменитый наш экспонат — это вот этот идол Пестун. К нему отдельно вроде приезжают. Приезжают вот бездетные пары, потому что считается, что он даёт детей. Это вообще языческий идол, его вытащили из болота. Ну, говорят, что никому он ещё не отказал, но это нужно специальные ритуалы делать, так что не бойтесь его. <...> Бездетные пары к нему приезжают и просят у него детей, и он у нас никому не отказывает. Вообще все, даже отчаявшиеся, которые всё прошли уже, приезжают на... даже из других городов там, даже из других стран приезжают к нему именно. Считается, что да... [Он такой известный?] Да-да-да, он такой известный. Потому что «пестовать» — это нянчить. [А кто его так назвал?] Ну вот ещё он с языческих ещё времён. [А название откуда?] Ну вот вы меня не спрашивайте, я же не филолог. [На нем же не написано, что он Пестун.] Ну, наверно, предания какие-то... свежи. [А что нужно сделать?] <...> Вот я, например, знаю сама: я... у меня была свадьба, и мы сюда в день свадьбы приходили. Музей тут у нас, предыдущий директор организовывал такой эрот, как его, коммерческий тур, в общем. Приходишь, и... как молодожёны тут... это... И я тогда, получается, через де... ровно через

девять месяцев после свадьбы родила ребёнка. А у меня брат — у них ребёнка на тот момент было полгода, наверно. И он пошёл — десятку вот так кинул и пошёл дальше. И у нас у детей разница одиннадцать дней. У них получилось, второй ребёнок вот родился через одиннадцать дней после... после моего. Так что я к нему на самом деле, ну, как бы близко не подхожу, потому что у меня уже трое детей есть [Смеется.] <...> [Вы на свадьбе к нему просто подошли?] Не, не, мы там держали, там у его надо там руки держать у него там. [Вы это специально делали?] Да-да-да-да, да. Это надо с мужем приходиться. <...> [На него надо класть руки?] Да. Говорят, его нужно... на улицу вообще выносить, что он такой, энергетически... тяжёлый. Но я не знаю. На улицу мы боимся, что его сопрут, а бетонировать как-то... [Он давно у вас? Написано?] Нет. С какого года у нас здесь живёт — не знаю. [После войны уже?] Да я д... конечно, после войны у нас... А, нет, это довоенный экспонат, потому что это единственный экспонат, которые сохранились с довоенных времён, потому что его поставили в сарай, ну и кто там: камень и камень, кто его будет. Вот, это единственный, да, довоенный экспонат наш. <...> [Что вы делали с идиолом? Что-то говорили?] <...> Ну, наедине с ним оставаться, руки класть, и от него должно такое тепло пойти. [Как руки класть? Друг на друга?] Друг с другом, да, соприкасаясь, ну как-то, я не знаю... Да, наверно, не принципиально, да. [Руки кладут и молодая, и молодой?] Да, да-да. Ну, у нас ещё и молодые приезжают, но когда сорок лет, а детей нет — вот они тогда и едут. [Они делают то же самое?] Конечно, конечно. [Что-то говорят?] Ну, просят, естественно, да, и монету кидают. Ну вообще да... И от него прям такое мощное как вот тепло идёт. [Вы почувствовали?] Да, я чувствовала. [Говорить в произвольной форме?] Конечно. Вам ещё рано. Ещё можно естественным способом попробовать пока что [БЕ].

Примечания

¹ См.: <https://seb-museum.ru/objects/3>. Табличка, висящая в зале музея над идиолом, гласит: «Пестун, в переводе со старославянского, значит “воспитатель”, “нянька”. К нему наши далекие предки, финно-угры и славяне, приходили на поклон со своими просьбами и мольбами, как мы сейчас приходим в церковь. Чтобы задобрить каменного истукана, сделать его более отзывчивым, они ставляли у подножия идола подношения. Себежский идол известен, в первую очередь, как хороший врачеватель, особенно при бесплодии» (орфография и пунктуация оригинала сохранены).

² См. публикацию Д. Д. Игнатъева в этом номере журнала.

Литература

1. Громов Д. В. Посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда // Традиционная культура. 2008. № 2. С. 28–38.
2. Гуревич Ф. Д. Каменные идолы Себежского музея // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. Вып. 54. М., 1954. С. 176–179.

Список информантов

- АТО — Артёмьева Татьяна Олеговна, 1959 г.р.
 БЕ — Белорукова Екатерина Дмитриевна, 1983 г.р.
 ГЛА — Громова Людмила Александровна, 1949 г.р.
 ИА — Иванов Александр Егорович, ок. 1940 г.р.
 ИРВ — Иванова Раиса Ивановна, ок. 1945 г.р.
 КТЕ — Кувшинова Татьяна Евгеньевна, 1953 г.р.
 КТП — Кадовская Татьяна Павловна, 1933 г.р.
 НТВ — Николаева Татьяна Владимировна, 1955 г.р.
 С-1 — Сергей, 1977 г.р.
 ТТП — Тарасенко Татьяна Петровна, 1970 г.р.

Елена Евгеньевна Фролова,
 выпускница Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

«А ПОЛУЧИЛОСЬ ТАК...»: ИСТОРИИ ВАЛЕНТИНЫ ИВАНОВНЫ СТРАХОВОЙ

Летом 2019 г. экспедиция НИУ ВШЭ работала в Псковской области в г. Себеже. В один из первых дней экспедиции около местной церкви после литургии мы впервые встретились с Валентиной Ивановной Страховой [СВИ]. В дальнейшем мы записали от нее в общей сложности 12 часов интервью с участием ее внука Юрия [СЮС] и подруги Тамары [Т]. Пять интервью с Валентиной

Ивановной Страховой могут составить материал для отдельного исследования.

Валентина Ивановна родилась в 1936 г. в д. Зуевка, недалеко от Себежа, потеряла много родственников — на войне и в результате иных трагических обстоятельств. Закончила разведшколу в Литве, жила в Фергане, в Новгороде, Шимске Новгородской области. Пестрая биография, свидетельствующая

о довольно тяжелой жизни Валентины Ивановны, — это сквозная тема практически всех записанных нами текстов. Каждое интервью представляет собой длинное, подробное и цельное повествование о жизни. Надо отметить, что ход интервью мало зависит от вопросов собирателей: это преобладание монолога над диалогом; отдельные сюжеты «крепятся» друг к другу посредством ассоциативных связей; присутствие еще двух собеседников практически не влияет на монолог Валентины Ивановны; в некоторых случаях внук Валентины Ивановны может напоминать ей сюжеты («А расскажи про Х...»), но в основном реплики Юрия и Тамары остаются отдельными замечаниями, которые Валентина Ивановна игнорирует и полностью подчиняет себе внимание слушателей.



Валентина Ивановна Страхова.
Фото А. Б. Мороза

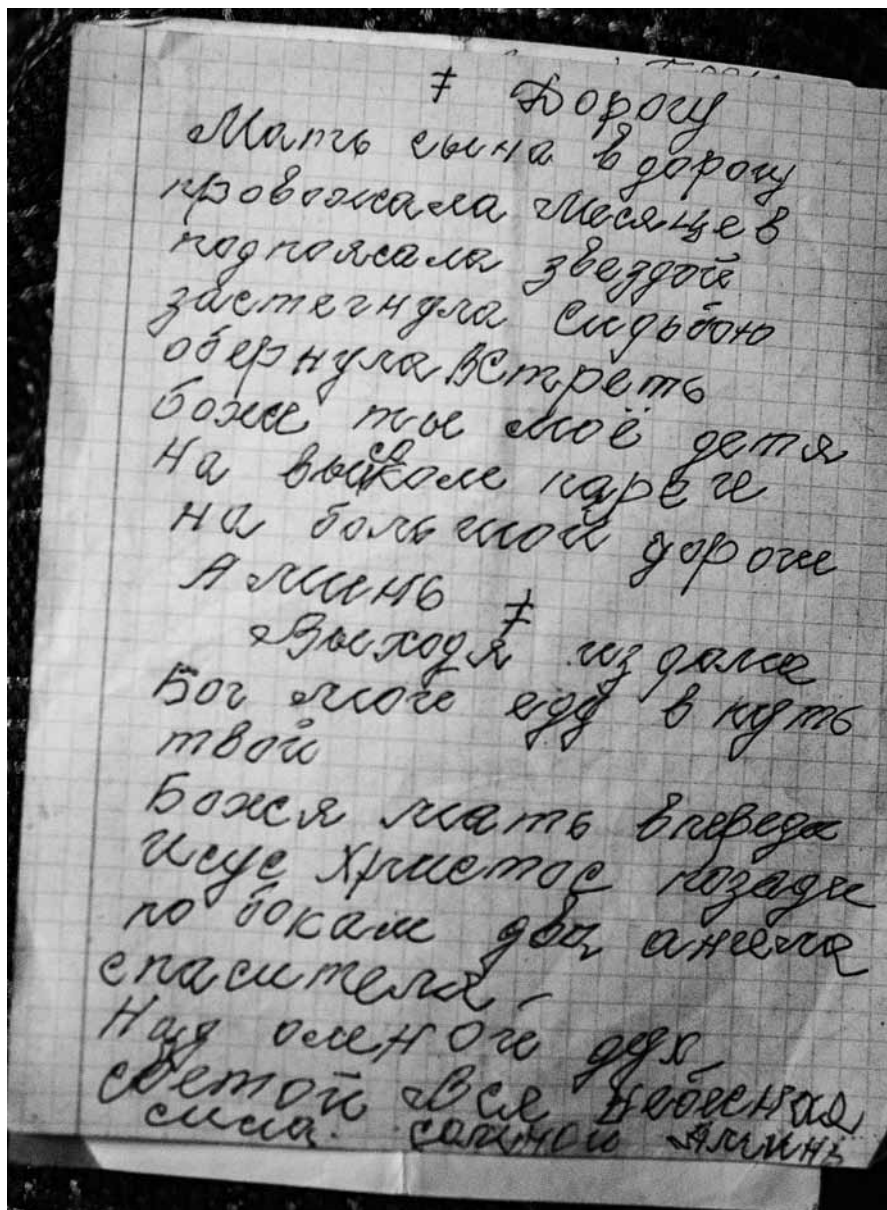
Четыре интервью из пяти состоялись за накрытым столом в гостях у Валентины Ивановны, при этом возникала атмосфера доверительности. Помимо троих информантов за трапезой каждый раз присутствовало более двух собирателей. Этот факт в совокупности с расположенностью Валентины Ивановны к собирателям стал причиной формирования довольно интересной коммуникативной ситуации: интервью превращалось в дружескую беседу. Мы приведем фрагмент устного повествования, где четыре былички группируются в мини-цикл. Примечательно, что первые четыре былички записаны в одном интервью и следуют одна за другой, начинаясь приблизительно одинаково («А...», «А вот...») и не прерываясь вопросами или репликами слушателей. Между рассказами нет никаких «переходных» звеньев, они следуют непосредственно друг за другом.

1. А у нас вот водитель ехал. «...» В Шимске я работала. Едет — и перед ним лицо женщины на машине. Не даёт ему проехать. И он едет-едет, остановит, метель метёт, всё, и говорит: «Ты сверни на эту дорогу, ну что ты, я тебя прошу, ну сверни, там мой ребёнок. Сверни!» И вот этот мужчина свернул. И когда подъезжает — а там... она «...» как рожала ребёнок... Она умерла — а ребёнок живой лежит возле его. Он завернул — а тут ребёнок. Спас этого мальчика. [То есть она прямо там рожала?..] Она родила и умерла, и во её душа у это... у водитель, чтобы спас этого ребёнка её. Вот, вот такое было. А вот в Шимске на одном месте столько там людей погибает. У нас работал водитель, въехали, машина ра... Ужас! Одни кресты стоят. Нехорошее... [Это одно место на дороге?] Нехорошее место, ага. Ну, что-то, видно... Что-то, что-то там произошло [СВИ].

2. [СВИ:] А вот одна женщина рассказывала: у неё муж работал, Александр аль... Александр Иванович — началь... управляющий Госбанка. И от она всегда ходила в ягоды, никого не брала. Никого. И пошла в ягоды, в черники, пошла. Собирала-собирала, и стало темно. И заблудилась видь... вроде и недалеко от лесхоза заблудилась, не могла выйти. Она сама в бане нам рассказывала, я говорю: «Да не може быть!» Она [говори]т: «Да, вот все, — она [говори]т, — и вот эти, которые, кто погиб, кто к све... — на тот свет шли». И я [говорю]: «Ну как?» [говори]т: «Некоторые идут — смеются, как от это, некоторые идут — плачут, и дети, всё». Я грю: «Да вы что?» Она... она за эту ночь посидела, вся седая стала. От страха, [говори]т: «Я и не уснула, ничё». Ягоды, всё. И вот эта... Богородица ей говорит: «Никогда не ходи — эта дорога идёт на тот свет». Эти, которые усопшие. «Никогда не ходи, — и, в ошем, — в лес одна. И никогда не это. Они же у тебя с рук не берут люди ягоды. Пусть вместе с тобой соберут. Не будь жадной». Вот так

ска... Она рассказывала, [говори]т, ну там, начали, [говори]т: «Ты чё-то, Аня, посидела». Она [говори]т: «Вот такое, такое со мной». — «Да ты чё?» Она [говори]т: «Я чуть не... концы не дала. Видела, — [говори]т, — много людей, незнакомых, всё. Уже которые эти, усопшие». [То есть она собирала ягоды вместе с усопшими?] Она з... Нет, она собирала и заблудилась, [нрзб.] заблудилась. «Я, — [говори]т, — всё время ходи...» Во. [Т (одновременно):] Она, видно, задремала, и всё ей пошло во сне. Показалось, я думаю. [СВИ (одновременно):] Вот, и, в ошем... Нет, она сидела, [говори]т, всю ночь, вот это... [Т:] Ну, сидела, но она сидела, села, и я думаю, что она как бы заснула, и вот ей всё это приснилось.

3. А за мной когда! В общем, я приехала в отпуск. Серёжа маленький был ещё, ему годик только был второй. Ну, и поздно привозили хлеб. Мне тётя Тоня дала, и тёт Валентина в... это, привозили в десять часоу вечера. Ну, я взяла сетки иные, и вот здесь



Листок с записанной молитвой в дорогу, принадлежащий В. И. Страховой.
Фото А. Б. Мороза

гора была большая [указывает на опушку леса неподалеку от ее дома]. Через гору, дом вот так стоял, через гору, этого дома... дома не было ещё. И пошла. В очереди взяла хлеба, всё, иду. У меня, сзади слышу, босый идёт. Ноги. И говорит: «Валентина, обожди меня!» Я иду. По-моему, Зина меня зовёт. Обрато: «Валентина, обожди меня!» Я оглянулась — нигде никого нету. Ну а вроде не трусиха. Потом, когда я как пустилась бегом, прибегаю — и тётя Тонин хлеб, и мамин домой. Я г[овор]ю: «Мама, а вот такая, — я г[овор]ю, — а чё это Зина?» Она, она повесилась, её душа неопределённая. Она ходит. А я в то время без креста — если бы остановилась — усё бы я, <...> концы бы отдала! Она бы задушила. Чё — без креста человек! Вот так! Вот это было лично за мной бы... И всё, я потом вечером: «[Нрзб.] Игоревна, нет, давайте я утром схожу, принесу хлеб», — всё, это, не ходила. Это... [Почему вы думаете, что Зина задушила бы?] А вот нельзя, говорят, нужно все... когда идёшь, потому шо без креста — всё. Ну, мне за... защиты не было. Вот. Тогда я и молитвы не читала, свекровка ходила в <...> это всё. В общем, это вот так. И мне мама говорит: «Она, — говорит, — у себя в доме на этом лом положила, и...» — в ошем, растрату, с которым, ну... муж... деньги у неё пропил-прогулял, она в Себеже-5¹ работала, ну... вот. Писаненко — её фамилия, а у неё брат родной был в Ленинграде артист. Вот он её хоронил, всё. Такие дела, так шо вот эт... Было со мной, но бежала только так. [А что значит «лом положила»?] А такой такой, ну и туда петлю, чтобы на чём. На верёв... [А куда она положила лом?] Вот подвал, вот у нас открывается, она вот сюда положила [положила перекладину на лаз в подпол и к ней привязала веревку], чтобы... [И привязала?] Да, привязала, и всё [СВИ].

4. А получилось так. В ошем, я шла кладбищем — прышла. А здесь у нас машина перевернулась — это где вот по... поворот. И погибла продавец, девушка, её солью придушило. Ну, в ошем, вся машина перевернулась, целая машина соли. Я шла и думала: «Вот надо же, здесь тогда молодая девчонка погибла, вот как-то вот так?» А потом слышу — за мной следы босые, вот когда... Думаю: «Чё это вот... Ага, обратно идёт». Валь... А потом как-то говорит: «Валентина, обожди меня». Думаю: «Ну кто?» Когда я оглянулась — нигде, — я, это, побыстрее обратно. «Валентин...» А потом как пустилась и прибежала домой. Мама говорит: «Ну, это, — говорит, — счастье твоё, что ты пош... побежала. А то бы лежала бы там». Они же <...> не проведёны, их душа не определёна. Так что... [«Проведённые» — это значит, когда панихиду?] Когда отпевают. Панихи... да, отпевают. Вот, так что... [А душа какое-то время неопределённая?] Она всё время бу[д]ет так, она может даже к людям вот так привязываться. <...> Потом я в Фергане разговаривала, вот, которую вот в церкви там всё, ну... эти, оренбургские. А одна женщина и говорит: «Нужно, —

г[овори]т, — бы, если был бы у тя запасной крест, ты бы её увидела, как ну... Ты бы на её крест одела бы от с этим. Всё, — г[овори]т, — она бы ничё тебе не сделала. А раз, — г[овори]т, — ты сама без креста — ты бы вообще... Расстался бы с жизнью». [То есть если вот такое является, надо на него крест надеть?] Да. С... крест, и с это... вот так, что всякое в жизни бывает, видите [СВИ].

Все четыре сюжета объединяет мотив «ходячих» покойников. В 1-й, 3-й и 4-й быличках возникают образы тех, кто не может прервать свою связь с этим миром: душа покойной из былички 1 не может упокоиться из-за оставшегося на земле ребенка, которого нужно кому-то вверить; души из замыкающей пары сюжетов Валентина Ивановна называет «непроведёнными» / «неопределёнными»: души самоубийц и похороненных без отпевания обречены оставаться не-прикаянными.

Реплики, представляющие переход от одной былички к другой («А за мной когда!»), мог бы произносить гипотетический собеседник, однако при наличии собеседников этого не происходит; как уже было отмечено, этот «нарративный цикл» в монологе Валентины Ивановны был инициирован ею самой. Возможно, два повторяющих друг друга в деталях (босые ноги, оклик) рассказа о покойниках, преследовавших саму Валентину Ивановну, — своеобразный «ответ» на воспоминание о случае из чужой жизни.

Особый интерес в нашей подборке представляет текст 2. В нем эмоциональное насыщение повествования происходит за счет воспроизведения ситуации, в которой Валентина Ивановна услышала быличку от первого лица («Она сама нам в бане рассказывала»). Сюжет передается в форме диалога, причем восстановлены эмоциональные реакции рассказчицы на реплики очевидца сверхъестественного видения («Да не может быть!»; «Ну как?»; «Да вы что?»). Такой ход характеризует Валентину Ивановну как талантливую рассказчицу: разыгрывание диалога и включение в рассказ собственных реплик, выражающих удивление и сочувствие рассказчику, может вызвать схожую эмоциональную реакцию слушателей. Фигура Богородицы вводится без каких-либо специальных предостережений; складывается впечатление, что Богородица как носитель «совести» уже «присутствует» в нарративе естественным образом. Функция былички в приведенной коммуникативной ситуации сводится, скорее, к тому, чтобы показать, «что всякое в жизни бывает».

Вообще среди воспоминаний Валентины Ивановны существует целый ряд сюжетов, связанных с Богородицей, в которых та наказывает, советует, объясняет или запрещает что-либо делать.

5. А мне приснилось, чтоб я не гадала. [Да?] Да. Мне явилась Богородица, сказала — а то на семь... на семь кусоч... частей меня разобьёт. [На семь частей?] На семь частей. Не гадаю никогда [СВИ].

6. И... а потом я спала в зале на диване, у нас не так стоял, а так он стоял, спала. И мне явилась Божья Мать. И говорит: «Валентина, ты много говоришь, когда поминаешь. А нужно каких-то, — она сказала, — три слова». Я по сегодняшний день. Я встала, уже светло. Ну, наэрно, часа четыре-пять. Думаю: «Ну, я знаю». Обрато легла спать. Мне обрато она говорит: «Валентина, ты не забудь. Нужно, — мол, — три слова только говорить по усопшим, когда поминаешь». Я встала, всё, ну, одна и легла. Как легла, уснула и по сегодняшний день не знаю, каких нужно три слова говорить. Это лень. А чё бы мне не встать, не записать? Ну чё бы не встать? [СВИ].

Наряду с рассказами о помогающей Богородице, от Валентины Ивановны был записан ряд текстов о сверхъестественном (набор классических сюжетов о тяжелой агонии колдуна, оборотнях на свадьбе и т.д.), например:

7. [СЮС:] Бабуль, а помнишь про деньги пропавшие-то? [СВИ:] А! Про деньги! В ошем, мама... да, получилось так — тоже здесь где-то недалеко. В ошем, получилось — пропал кошелёк у свёкора, а... сын женатый, и был мальчик уже, пять или шесть лет ему было. Вот. Ну и все: кто взял? Только невестка взяла — больше никого чужих не было. Ну и всё. А один и говорит... да, а свёкор и говорит: «Чё вы переживаете, всё, поедем к де...» Внук говорит: «Дедушка, возьми меня, поедем к зна... знахарю, к мужчинам». И вот они поехали. Приехали, а этот мальчик замёрз, пока на лошади. Ну, зимой на санках, как... Ну, и на печку и посадили. А он и говорит этому, приехал к которому колдуну: «Вот, — мол, — помоги. Пропал кошелёк. Думаю на кого? Думаю на невестку...» А он и говорит ему: «Ты выйди, а я, — мол, — щас узнаю где». Ну, этот вышел, а мальчик-то на печке! Шесть, значит, лет был. <...> Открыл он подвал (ну вот как у нас подвал), г[овори]т, вышел такой страшный, ну, нечисто... нехороший, с рогами со всеми. Он и говорит... Вот приехал ко мне и говорит: вот, пропал кошелёк. Грех на... А он и говорит: «Знаешь что, — г[овори]т, — а этот кошелёк находится... когда он давал [корове корму], кошелёк выронил, корова чёрная — у неё в желудке, с сеном съела. Во, кошелёк проглотила. А ты скажи, что невестка... сноха украла. Она, — г[овори]т, — повесится, буит у нас лошадь, на ком ездить». Ну и всё. Вот. Ну, он пришёл, этого, он вы... открыл дверь, г[овори]т: «Заходи». Он зашёл. «Ну всё, — г[овори]т, — взяла невестка, кошелёк украла невестка». Вот, всё. Ну, и он едет <...> расстроился, свёкор. А он г[овори]т: «Де-

душка!» А он [говори]т: «Чего?» — «А не мама м... не мама взяла кошелек». — «Да ты чего? Он же сказал!» [говори]т: «Ты знаешь, дедушка, он открыл подвал, где... ну, в ошем, и вышел оттуда такой страшный, я, — [говори]т, — даже в угол забился». Так и так, что коро... корова, у коровы. Ну, приехала жена и говорит этому, всё. А он [говори]т: «Нет». Взял там косу и пошёл, [говори]т: «Режем корову». Зарезали корову, када стали, и у неё в желудке этот кошелек. Вот и пожалуйста. [С кем говорил колдун?] С... с неч... не с хорошим [нрзб.]. [И нехороший сказал, что у них будет лошадь?] Да. Лошадь. [То есть если человек...] С собой покончит, они на это, на его душе ездют. Вот так, как бы так. [А ребенок всё видел?] Ребёнок, и слышал. Который на печке был. А это, видишь... А так бы она покончила с собой [СВИ].

Похоже, Валентина Ивановна обратилась к вере, уже будучи довольно зрелой, но теперь анализирует практически каждое событие своей жизни с позиций веры, греха и т.д. После нашего знакомства с ней на литургии она назначила нам встречу тоже в церкви — на следующий праздник. Тогда свой рассказ она начала сама, и речь тут же пошла о святом источнике Казанской иконы Божией Матери в Себеже². Приведем одно воспоминание Валентины Ивановны, демонстрирующее постоянное «присутствие» Богородицы в жизни ее и ее близких:

8. Но Казанская очень помогает. Лично мне получилось, когда внук полу... ну, в ошем... Ва... Ваня. Он учился всё время, всё хорошо, и в этом... в восьмом классе, в ошем, ему бросили записку на парту. [Ваня — это...] Мой внук. [Внук?] Да. Ему бросили записку, ну, ребята есь... он раскрыл, а учительница ещё училась в институте, Елена Валентиновна. Она подошла и взяла эту записку и посчитала, что это Ваня написал. Она как педагог, она должна была по этому определить... [По почерку?] По почерку. Ну, она всё. И вот, Ваня уже учился в восьмом классе, и чего вы думаете: первая четверть, вторая, третья — всё нормально. В четвёртой четверти ставят по русскому, по литературе ему двойку. И ставят по математике двойку и оставляют его на второй год. (Далее — подробный рассказ о непорядочных учителях, о том, как ходила в городскую администрацию с просьбой о том, чтобы экзамен у внука принимала комиссия. — Е. Ф.) Ну всё, назначили на... когда будут проверять. Мы с Ваней зашли в церковь, в... в нашу туда, в Троицку, взяли свечи, подошли, я [говори]т: «Проси Казанскую Божью Мать, чтоб она нам помогла». Поставили свечи, попросили, и он пошёл. И чем кре... и представьте: он сдаёт русский письменный на четыре — ставят три с плюсом. Всё. В ошем, вс... вышли оттуда — всё, назначают ему литературу. Мы

обратно идём в церковь, обратно ставим, обратно... — сдаёт на четыре. (Такая же история повторилась с экзаменом по математике; внук в итоге получил четыре. — Е. Ф.) Вот, так что Казанская Божья Мать помогает от и до [СВИ].

Богородица появляется в нарративе Валентины Ивановны очень часто; не будет преувеличением сказать, что это сквозной персонаж ее рассказов. Наряду с этим был записан рассказ о святой Пятнице:

9. У нас водитель, получается, приходит³ и говорит. Сдаёт командировочное, я принимаю. Он смотрит на меня и говорит: «Валентина Иванна!» Я говорю: «Да». — «А когда вы стираете?» А я так думаю: мужчина и спрашивает. Зачем это? Я так посмотрела и говорю: «А ваша жена когда стирает?» А он [говори]т: «А вот щас я вам расскажу». А я всегда «...» стирала... как вам сказать: в четверг замачиваю, пятницу выстираю, повешу, и у меня суббота-воскресенье выходной. «...» А он говорит: «А вы знаете, какое чудо?» А он опасный груз, трубы возил такие, большие, и сзади висит такая красная тряпка, что опасный груз. Вот едет он с Коканда до Ферганы — это писят километров — стоит женщина на дороге, подняла руку. Он [говори]т, я посмотрел, что с неё всё течёт, грязь. А жена ему по... застелила хорошее одеяло... байковое одеяло чистое. Думает: посажу, а потом жена скажет: «Где ты, что е... что ты вёз это?» В ошем, он её не взял, и едет, а потом смотрит в зеркало, а она сзади на трубах сидит. Он остановил машину, и как-то не по себе, [говори]т, мне стало. Думат: чё это, как это на трубах сидит. Уселась на этот, ну... И ладно. И вот, он сошёл, подаёт руку, [говори]т: «Гражданочка, — grit, — как это вы попали на трубы? Я же не остановился, всё». А она ему и отвечает: «Ну я вам щас отвечу». В ошем, он открыл кабину — она села. У него был «Урал», по-моему, машина, не помню к... но в ошем, больш... это, «Урал», по-моему, был. Она села, он сел за руль и едет. Она и говорит ему: «Я святая Пятница. Вот, — grit, — женщины, которые в пятницу стирают, моют полы, вот эту выливают, это вся грязь идёт на меня». «...» И ему и говорит: «Вот, — [говори]т, — вы щас приедете, а ваша жена, — [говори]т, — будет в пятницу стирать. Замочила вот... бельё. А пятницу нельзя стирать: вот эта вся вот грязь...» И [говори]т, не доезжая кладбищ русских, она [говори]т: «Вот здесь остановите, мне нужно здесь сойти». Я, grit, остановил это, машину, открыл кабину... Да, а он ей задаёт вопрос ещё: «А почему вы, — говорит, — вы так одеты?» Ну, всё. Щас вон иди в магазин, это, [говори]т, после войны не было... нельзя было матерьял купить, всё. А щас иди, возмёшь, сколько надо. И вот она это... вот это ему и объяснила, почему так. Вот. Так что в пятницу нельзя стирать и мыть полы [СВИ].

В заключение стоит отметить, что подобные комплексы текстов и есть основной исполнительский репертуар Валентины Ивановны. Ситуация интервью не была для нее вынужденной и искусственной; ей явно комфортно выступать в роли рассказчика. Богатый жизненный опыт и феноменальная память определяют многочисленность и многообразие историй, рассказанных Валентиной Ивановной, в том числе быличек. Рассказы из собственной жизни (свою пеструю биографию Валентина Ивановна излагает в подробностях) перемежаются с услышанными ею от других людей, обычно их объединяют общая тема или схожие мотивы, как в приведенном выше цикле быличек о «ходячих» покойниках. Рассказывая что-либо, в частности былички, Валентина Ивановна дает четкую характеристику обстоятельства произошедшего и детальную информацию о том, кто и в какой ситуации рассказал ей то или иное. При этом в некоторых биографических рассказах Валентина Ивановна дает оценку своим действиям («Это лень. А чё бы мне не встать, не записать? Ну чё бы не встать?»), взглянув на них заново с другой точки зрения — с точки зрения религиозного человека. Говоря об опасности встречи с «ходячим» покойником, Валентина Ивановна замечает: «А вот нельзя, говорят, нужно все... когда идёшь, потому шо без креста — всё. Ну, мне за... защиты не было. Вот. Тогда я и молитвы не читала...» Иногда она прибегает к назидательным обобщениям: «Так что в пятницу нельзя стирать и мыть полы». Можно сказать, что в этих случаях Валентина Ивановна берет на себя одновременно две роли: рассказчика и аналитика, комментирующего рассказ таким образом, чтобы слушатель воспринял его в правильном ключе и смог извлечь мораль.

Примечания

¹ Себеж-5 — в советское время военная часть и военный городок в 12 км от Себежа. Сейчас — пгт Сосновый Бор.

² См. об этом: *Игнатъев Д. Д.* Святой источник в городе Себеже: нарративы о происхождении и формы почитания // *ЖС. 2020. № 3. С. 5–8.*

³ В. И. Страхова работала бухгалтером на автобазе в Фергане, дело происходило там.

Список информантов

СВИ — Страхова Валентина Ивановна, 1936 г.р., род. в д. Зуевка Себежского р-на. Жила в детстве в Литве, потом в Себеже, училась в Риге, вышла замуж в Фергану. С 1981 г. живет в Себеже.

СЮС — Страхов Юрий Сергеевич, 1989 г.р., живет в Новгороде, внук СВИ.

Т — Тамара, около 60 лет, живет в Поллоке.

Барбара Иванчич Кутин,

доктор филол. наук, Научно-исследовательский центр Словенской академии наук и искусств, Ин-т словенской этнологии (Любляна, Словения)

Кармен Кенда-Еж,

доктор филол. наук, Научно-исследовательский центр Словенской академии наук и искусств, Ин-т словенского языка им. Франа Рамовша (Любляна, Словения)

«СКАЗКА ДЛЯ ВЗРОСЛЫХ», ЗАПИСАННАЯ В 1872 г. в с. ЧИГИНЬ В СЛОВЕНИИ

Рассказы с обценным, эротическим содержанием с давних времен бытовали в народной традиции, однако они воспроизводились только при особых, неформальных и очень раскрепощающих обстоятельствах, в компании, члены которой были хорошо знакомы между собой. Будучи табуированными для публичного употребления, они считались неприличными, недостойными и оскорбительными. Поэтому неудивительно, что записи таких историй, которые выходят за рамки «дозволенного в обществе», крайне редки из-за (само)цензуры рассказчиков¹. Еще более редкой удачей можно считать находку подобной словенской записи, датированной второй половиной XIX в., так как собрание «народного наследия» в то время всё ещё велось под лозунгом поиска и открытия чистого «народного духа» [11. S. 102–104]. Именно поэтому Словенская матрица² обратилась с призывом записывать песни, пословицы, поговорки и т.п., который был опубликован в «Новицах» Янеза Блайвайса³ в 1868 г., т.е. за несколько лет до того, как была записана сказка в селе Чигинь. Однако параллельно действовала цензура, и материал, подпадавший под понятие «неприличного», который «духовные ценности народа скорее снижал, нежели возвышал», решительно отвергался⁴.

Сказка, которая сохранилась в числе наиболее ранних рукописных диалектных записей И. А. Бодуэна де Куртенэ в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук, дополнительно проливает свет на ту роль, которую сыграл польский и русский лингвист в развитии словенской диалектологии и фольклористики того времени, с одной стороны, благодаря тому, что реализовал свою идею объективной и научной записи диалектного (по большей части фольклорного) материала, с другой — благодаря тесным многолетним контактам со словенскими филологами и другими интеллектуалами. Среди них можно упомянуть Грегора Крека, Ватрослава Облака, Матию Мурка, Станислава Шкрабца и др.; особо следует в этой связи выделить переписку Бодуэна де Куртенэ с Карлом Штреклем, впоследствии издателем «Словенских народных песен», которая с перерывами

продолжалась в течение почти 30 лет (с 1880 по 1908 г.) [6. S. 71–100].

В 1872 г. И. А. Бодуэн де Куртенэ по совету своего научного руководителя, петербургского филолога И. И. Срезневского, начал изучать южнославянские диалекты в качестве стипендиата российского Министерства народного просвещения. Он поселился в Гориции и оттуда предпринимал дальнейшие полевые исследования. Сначала это были экспедиции, посвященные словенским диалектам в тогдашней Австро-Венгрии, они проходили иначе, чем его более поздние, широко известные многолетние исследования резьянского, терского и надижского диалектов, так как 27-летний Бодуэн де Куртенэ сперва четко следовал составленному им плану описания всех словенских и, возможно даже, всех южнославянских диалектов. Поэтому его изыскания охватывали сравнительно большую территорию приморских, ровтарских и горенских местных говоров, однако он не останавливался на каком-либо из них для более подробного изучения и не возвращался ни к одному из них регулярно [4. S. 187–193]. Принципы своей работы он достаточно подробно описал в отчетах о полевой работе в «Журнале министерства народного просвещения», а затем эти же отчеты были напечатаны в виде самостоятельной публикации [1], случаи из экспедиций — в «Некоторых заметках русского профессора» [10], которые выходили с продолжением в горичийской либеральной газете «Соча» («Soča») в 1872–1873 гг. К сожалению, нам крайне мало известно о реальном объеме и характере собранного материала. В Архиве РАН сохранилась лишь незначительная часть, вероятнее всего, это переписанные материалы, которые Бодуэн послал Ватрославу Облаку в качестве материала к монографии об истории словенского склонения существительных [7. S. 342], а сотни страниц исходных рукописей, скорее всего, погибли в круговороте событий и войн XX в. Территорию обочского, толминского и церклянского (с его бачской разновидности) наречий Бодуэн де Куртенэ обследовал в ходе третьей, последней, более длительной диалектологической экспедиции в октябре и ноябре 1872 г.

Через Толмин и Затолмин он проезжал дважды, однако более серьезно кговору Толмина с окрестностями он обратился после возвращения из Церкна, на пути из Бачской долины, направляясь через Подмелец в Толмин, затем в Затолмин, Чадрг, Толминскую равнину, Задлаз, Волче и, наконец, в Чигинь. Уже по его отчету можно судить о том, что он был удовлетворен работой: «Только здесь я нашел то, чего желал, именно много знающих и общительных, охотно рассказывающих людей, так что даже по своему содержанию записанные здесь мною рассказы представляют много интересного, особенно же в мифологическом отношении» [1. С. 33].

Это заявление в «Заметках» [10. S. 25–26] дополнено намного более живым описанием: «Толминские рассказчики встретили меня с таким количеством приготовленного для меня материала, что я смог записать из него только часть и оставить прочее другим собирателям (...) искушенные толминцы уже давно знали про меня (...) чтобы мне не пришлось много искать, они приготовили для меня заранее несколько прекрасных рассказчиков (...) Нигде не встречал я столько шутивых, «забавных» талантов, как в окрестностях Толмина (...) С этой точки зрения особенно отличились, например, Якоб Рутар, по прозвищу Пртенчев дядя, из Чигиня (об этом человеке меня еще заранее предупреждал господин Крагель в Гориции), Франц Питаец, мельник в Учах, сапожник Берник, тоже в Учах, и другие. Все эти люди отличаются также независимым, самостоятельным мышлением, что тем более удивляет, потому что они практически не посещали никаких школ и совсем почти не видели мира»⁶. Единственную сохранившуюся сказку из Чигиня Бодуэну рассказал именно Якоб Рутар, Пртенчев дядя, насколько можно судить из краткого примечания в правом верхнем углу первой страницы текста, где кроме обозначения места в фонетической транскрипции (*Čigín*) приписана еще фамилия информанта (*Rutar*). Создается впечатление, что между собирателем и рассказчиком возникла особая доверительная связь, поэтому уже во время первой встречи удалось записать много фольклорного материала. Рутар, которого лингвист в своем «Отчете» [1. С. 33] называет «рассказчиком-специалистом», позднее в течение трех недель гостил у Бодуэна де Куртенэ в Гориции. Там было записано несколько тетрадей повестей, анекдотов, сказок, песен, загадок и др. Бодуэн в «Заметках» [10. S. 57] особо подчеркивает, что наибольшее количество материала у него как раз записано для «чигиньского говора».

Сказка представляет собой часть собрания фольклорных текстов, которые Бодуэн обозначил как шестую

тетрадь «Материалов по южнославянской диалектологии и этнографии» (СПбФ АРАН. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 4)⁷, состоящую из четырех разделов: 1. Говор Штандрежа близ Гориции (Der Dialekt St. Andreas unweit von Görz). 2. Говор Барки на плато Карст/Крас (Der Dialekt von Barka im Karstgebirge). 3. Говор толминский в горицком графстве (Tolmeiner Dialekt der Grafschaft Görz). 4. Говор Немецкого Рута в горицком графстве (Der Dialekt von Deutschruth in der Grafschaft Görz)⁸. Это единственная запись в третьем разделе, она занимает три листа (л. 40–42) и озаглавлена «V. Tolminsko na Goriškem. Čiginj. zapisal J. Baudouin de Courtenay l. 1872»; видимо, сказка ранее была включена в корпус иначе сгруппированных текстов.

Сохранившаяся запись, которая с диалектологической точностью дословно передает нарратив, записанный от информанта, позволяет судить о том, что Бодуэн де Куртенэ встретил выдающегося рассказчика [2. S. 183–192], который исключительно четко и ясно артикулировал диалектную речь, говорил бегло, без запинок и отступлений, включал в рассказ прямую речь и другие художественные средства, с помощью которых драматизировал повествование и оформлял повороты сюжета. Несмотря на то что наименования и понятия, относящиеся к сфере эротики и половых органов, в большинстве случаев выражены эвфемистически или с помощью местоимений (*jama* ‘дыра’ = вагина, *ga nima* ‘его нет’ = нет пениса), слушатель (читатель) точно понимает, что обозначает тот или иной эвфемизм или пропуск полнозначного слова. Вполне вероятно, что информант по меньшей мере один раз повторил сказку исследователю, чтобы он мог проверить, верно ли записал, так как в рукописи в нескольких местах даны примечания, касающиеся возможных (фонетических, лексических и синтаксических) вариантов⁹.

Интересующий нас текст с точки зрения жанра можно определить как волшебную сказку с достаточно типичной драматической структурой и последовательностью мотивов, которую мы можем отнести к международному сказочному типу ATU 514 *The Shift of Sex* (Смена пола) [13. S. 168–186], т.е. главным героем сказки выступает женщина, переодетая мужчиной. Когда выясняется, что графская дочка на самом деле вышла замуж за женщину, а не за мужчину, который бы ее в постели «удовлетворил» (*pro kanténow*), тесть и его дочь дают «мужу» невыполнимое задание, чтобы избавиться от него. Однако герой с заданием успешно справляется благодаря трем помощникам, обладающим чудесной силой и способностями. Но это еще не всё; помимо исполненной задачи решена также первоначальная пробле-

ма — герой меняет пол. При содействии еще одного персонажа, наделенного волшебной силой, он обретает пенис («как у малого жеребца»), превращаясь таким образом из женщины в «настоящего» мужчину. Безоблачный счастливый финал сказки омрачает недовольство графской дочки: когда она узнаёт, что муж сам мог выбрать размер пениса, она его упрекает: ведь он мог выбрать еще больший размер полового органа — не как у малого, а как у большого жеребца (*kot ga ima ta veliki žrebec*). Рассказчик использует тему похоти как движущую силу сказочного сюжета, превращая ее в мораль: всегда найдутся такие жены, которых не могут удовлетворить их мужья (*se wselej najdeje take žnjé, de jh na moreje kantenát njh mažé*). Таким образом рассказчик вносит в сказку свою (мужскую) точку зрения и этим утверждает свой авторитет.

При записи диалектной речи Бодуэн де Куртенэ следовал принципам только зарождающейся тогда фонетики, перечисленным в его обращении к возможным собирателям, опубликованном в газете «Словенский народ» от 6 августа 1872 г. Согласно этим принципам, «записывающий должен <...> точно передавать все фонетические нюансы, он должен представить, так сказать, оптическую фотографию акустических явлений» [9. S. 2]. Первые фонетические записи Бодуэна де Куртенэ отражают его поиски адекватного способа передачи звуков, они более сложные, чем позднейшие записи текстов. При этом некоторые значки не снабжены специальными комментариями и употребляются так, что даже в сравнении с опубликованными ученым списками отдельных символов и их фонетических значений мы не можем однозначно определить, какой звук они передают. Например, это относится к кружкам под глухими согласными, с помощью которых Бодуэн позднее обозначает только слоговой характер *l*, *m*, *n* и *r* (так же, как и в современной диалектной фонетической транскрипции). Если судить по единичной помете на полях текста (*r* = *br*), можно предположить, что речь идет о способе записи очень краткого, едва различимого призвука, например: *blíċga* [= *bəlīčəga* (?)] ‘большого (великого)’. Значки согласных перед гласными переднего ряда могут сопровождаться крючком в правом верхнем углу, напоминающим *i* без точки, вероятно, это указывает на мягкость согласного, которую часто можно объяснить ошибочным восприятием на слух дифтонгов, например: *R'és* [= *riēs*], *tákrt pakl'ičē ācē sāga zēta* [= *ziēta*]. Это подтверждается также позднейшими немногочисленными данными о говоре Чигиня. В базе данных материалов к «Словенскому лингвистическому атласу» (SLA), хранящейся в Отделе диалектологии Института словенского

языка им. Франа Рамовша Научно-исследовательского центра Словенской академии наук и искусств (ZRC SAZU), по пункту T073 имеется лишь материал курсовой работы студентки Юстины Фон, а также заполненная анкета с ответами на вопросы программы и краткое описание говора Чигиня. Тексты из упомянутой дипломной работы в 1993 г. были записаны в студии словенского телевидения (RTV Slovenija) для второго издания «Словенских диалектов» Т. Логара. На тот факт, что этот говор до сих пор недостаточно исследован, указывает и следующее обстоятельство: в словенской диалектологической литературе данный говор один раз определен как толминский (в «Словенских диалектах» Тине Логара, 1975, 2-е изд. — 1993), а другой раз — как обсочский (на «Карте словенских диалектов» Логара и Риглера, 1983).

Мы приводим текст сказки в русском переводе. Цитаты из словенского текста даются в упрощенной записи, чтобы облегчить чтение. Узкий (*ε*) и широкий *e* (*æ*, *æ*), а также узкий (*ω*) и широкий *o* (*ω*) унифицированы и передаются как *e* и *o*. Удалены кружочки под согласными. Предполагаемые знаки мягкости перед гласным *e* записаны как *i*, так как, по всей вероятности, речь идет о записи дифтонгов. Также удалены все ударения и знаки долготы гласных, лишь иногда ради облегчения чтения мы оставили ударения, изменив их форму записи на современную ('). С помощью особых знаков записаны фрикативный *g* (= *ɣ*), когда он отмечен в источнике, и звук среднего ряда среднего подъема (шва) (= *ə*, у Бодуэна *ь* или *ѳ*). Мягкий *ñ* передан как *nj*; мягкий *m*, который записан как *m* с удлинённой средней черточкой, — как *mj* (когда не стоит перед *i/j*), а *x* — как *h*. Знаки препинания, кавычки и большие буквы оставлены так, как в источнике. Мы публикуем только сам текст, без помет на полях, которые относятся к способу произнесения, объясняют некоторые значения и приводят дополнительные варианты текстовых единиц.

РАЙОН ТОЛМИНА В ГОРИЦИИ. СЕЛО ЧИГИНЬ.

ЗАПИСАЛ И. БОДУЭН ДЕ КУРТЕНЭ
В 1872 г.

Некогда у одного графа была дочь. И этой дочери захотелось иметь сильного крепкого мужчину, который бы ее удовлетворил как следует (*de b biw pro kanténow*). Однако не было никого, кто бы ей подходил. Тогда она сказала отцу: «Отец, найдите мне какого-нибудь достойного мужа» (*ācē! ušafajtm enga kuražnga mažā*). Отец ей ответил: «Иди ищи сама». Тогда она отправилась к солдатам и увидела крупного, красивого, широкоплечего капрала. Потом вернулась и говорит отцу, что среди солдат есть один

подходящий капрал (*de j pr saldath en kaprol pa nje misl*). Отец говорит: «Пойди к капитану, не хочет ли он его продать». Дочь приходит к капитану и спрашивает его: «А не продадите ли мне этого капрала?» Капитан говорит: «Да, только дай мне за него пятнадцать сотен». Тогда она отсчитала за того капрала пятнадцать сотен. Она надеялась, что он ее удовлетворит (*Ana s j troštala de j bo kontenow*).

В первую ночь, когда они пошли спать, он не нарушил ее покоя (*j le pustu zmjeram*). На вторую ночь то же самое. Она уже пожаловалась отцу, что он ничего не хочет. «Молчи, — сказал отец, — он стесняется, сегодня ночью всё случится. — Подожди», — добавил отец. На третью ночь они пошли спать, она решила проверить, есть ли у него вообще (*n ga je bezentirala, al ga jema al pa ne*): начала щупать там вокруг него, и у нее провалился палец внутрь. А! Тогда она испугалась. «Господи Иисусе! — сказала, — так это женщина, как и я». Потом она пошла и сказала отцу, что это женщина. «Что мне делать? — спрашивает, — я же не могу второй раз выйти замуж, я думала, что с ним у меня будет хорошая забава (*de bm mjela an l'ep špas ž nim*), что он меня удовлетворит так, как мне захочется, а сейчас я поняла, что мне остается только печалиться. Батюшка, что мне делать?» Отец сказал: «Молчи, дочка. Там и там, в такой-то и такой стране мне один великан (*ajd*)¹⁰ должен триста миллионов, мы его пошлем, нашего зятя, туда за деньгами, и там его тот великан уже укокошит, потому что он сильный как двадцать пять (мужчин). А потом ты себе другого мужа подыщешь (*Patl boš pa ušafala drugja mažā*)».

Ну и на самом деле зовет отец своего зятя и говорит: «Ты, наш зять, выполнишь ли мое поручение, какое я тебе дам?» Зять отвечает: «Да». «Ну, — говорит отец, — отправляйся в ту и ту страну к тому великану, он мне должен триста миллионов, пойд и принеси их».

И тот отправился в путь. По пути встречает кое-кого, кто дышал через одну ноздрю (*adnga, ki j skuz adna nasnjica pihow*) — дышал, чтобы не задохнуться, потому что вторая у него была заткнута. Говорит ему: «Пойдем со мной, ты мне понадобишься». Тот сказал: «Да». И они пошли вместе. Навстречу им кое-кто, у кого на ногах два мельничных жернова (*j jemu dwa mlinščga kamna dele na pagah*), но он всё равно может бегать. Зять просит еще и его: «Пойдем со мной, ты мне понадобишься». Затем договаривают еще третьего, который нес для роты солдат дрова, чтобы приготовить обед (*je pa njesu za n rayament saldatow draw za skuhat kasila*), много дров нес. Зять ему говорит: «Пойдем со мной, ты мне тоже будешь нужен». И так они вчетвером пошли к великану.

Приходят к нему, и зять говорит: «Ты, великан, ты моему тестю должен триста миллионов, сейчас я пришел за ними, или ты быстро их отдашь, или будем говорить по-другому». Тогда великан отвечает: «Да, отдам

тебе их, если мы с тобой сразимся на мечях (*ja, jh dam, če s boma mdwa mač'wala*)». Зять отвечает: «Вот тебе тот, кто дышит сквозь одну ноздрю, сразись с ним». Великан тогда говорит: «Ой-ой, это мне даже не на завтрак, я и более мощных ветров не боюсь, не то что его носа!» (*yoj! yoj! še ga njimam ki za froštk; še wejč b'étrow se na bajim, ne njga nosa*). Тогда зять подошел к нему, открыл ему ноздрю, и поднялся такой ветер из его носа, что способен и дом поднять на воздух. И этого великана отнесло на триста миль прочь. Когда великан вернулся назад, он сказал: «Ну нет, не буду с ним связываться, теперь попробую с тем, у кого большие ботинки, у кого камень на ногах» (*se na bom skušow s teštm; zdej pa s paskušawa s tistm, ki ma bliče šolne, ki ma kamn na nagah*). Тогда великан подошел к нему, они схватились, и великан как завопит: «Ой-ой! Ой-ой! Прекрати, отпусти меня». Тот спрашивает: «С тебя достаточно теперь?» Великан ответил, что да. «Ну, — говорит, — у меня эти триста миллионов находятся здесь внутри, в этом тяжелом сундуке. Тот, кто может их отнести, пусть их несет (*zdej jemam tiste mljone notr u tistmu brent'enmu bajnku; ko zdej tuste tam, prab, sa; ta, k jh sowpa nest, ne jh nese*)», — сказал великан. На этот раз подошел тот, кто нес дрова, попробовал поднять сундук и говорит: «Ха! Ха! Ха! Это я могу нести». Взял сундук одной рукой, закинул его себе на плечо. А у великана был один большой бык. «О, — думает великан, — спущу на них того быка, пусть их растерзает (*pustim zej njimi tizya beka, nej jh strga*)». И когда бык подбежал к нему, он его схватил, взял за хвост и закинул наверх на сундук, и понес деньги, и сундук, и быка.

Так они уже подходили к дому. А зятю так было жалко свою жену, что он не мог ей ничем помочь. И тут он увидел одного крупного мужчину наверху на скале. И тот мужчина его спрашивает: «Ты, молодец, почему ты такой печальный? Ты же несешь целый сундук денег и еще быка!» — «А, — отвечает он, — как мне не быть печальным, у меня дома молодая жена, а я ей не могу ничем помочь». Мужчина его спрашивает: «Как так ты не можешь?» — «Потому, — говорит, — что у меня нет его, я женщина, поэтому и нет (*ga njemat, sn ženska, za to ga njemat*)». Тогда мужчина отвечает: «А какой бы ты хотел, чтобы у тебя был?» Говорит: «Такой, как у нашего малого жеребца (*tejšn, kokr naš ta mali ždrebc*)». И тот ему сделал такой, как у малого жеребца — а у них было три жеребца.

Когда жена его увидела, она очень опечалилась (*pastala mačnó žalastna*). Пошла и сказала отцу, что зять возвращается домой, великан его не растерзал. Тогда отец сказал: «Молчи, он несет домой деньги». — «Ох, батюшка, — говорит, — на что мне деньги, когда у меня мужа нет (*Oh, ače, prab, kaj m nucaje dnari, kr njemat mažā*)».

И тогда, когда муж пришел домой, он говорит жене: «Ну, как дела? (*no! kako j ki?*)». «Ох! — говорит, — плохо». — «Что такое? Почему плохо?» — «Потому что мы

друг другу никак не можем помочь (*Za to, k na morma adn drujmu nč pamayát*)», — говорит.

Тогда муж позвал свою жену спать. Она отвечает: «Зачем мне идти спать, когда ты ничего не можешь сделать? (*kaj bm hadila spat, kr na morš nč pamayát*)». Тогда, когда они оказались вместе в постели, жена заметила, что у него он есть, и удивилась, где он его взял (*je zamjerkala, de ga jema, n se začud žena, či ga j wžew*). Тогда он ей поведал, рассказал, что там-то и там-то на скале меня некий человек спросил, какой хочу, я ему ответил, что такой большой, как у нашего малого жеребца. Жена принялась его ругать: «Почему ты не попросил такой, как у нашего большого жеребца? (*zakaj njesi prasu, kokr jema ta blič ždrebc?*)!».

Да! Всегда найдутся такие жены, что их не могут удовлетворить их мужья (*Ja! se wselej najdeje take žnjé, de jh na moreje kantenát njh mažé*).

Примечания

¹ О самоцензуре в повествовании см.: [3. S. 32].

² Словенская матица (*Matica Slovenska*) — организация, занимающаяся вопросами словенской культуры и общества. Основана 17 февраля 1867 г. с согласия императора Австро-Венгрии Франца Иосифа I (1830–1916).

³ Янез Блайвайс (Janez Bleiweis) — первый издатель газеты «Kmetijske in rokodelske novice».

⁴ Из отчета Грегора Крека о наследии Станка Враза на XXII съезде комитета Словенской матицы [8. S. 28].

⁵ Название реки Изонцо на территории Словении. — *Примеч. переводчика*.

⁶ Пунктуация и грамматика архивного источника здесь и далее сохранены. См. инструкцию возможным будущим исследователям «толминского говора и толминской диалектной лексики»: «Считаю своим долгом кроме трех вышеупомянутых назвать еще следующих наиболее значительных исполнителей: Йожефа Рутара по прозвищу Жефиц (известен также как «Пенцинов отец», или просто «отец») из Чадргского Задласа, Петер Йелинич по прозвищу Локар из Затолмина, Иван Рутар по прозвищу Кушчер, швец из Толмина, и др.».

⁷ Исследования в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН велись в 2017–2019 гг. в рамках двух двусторонних проектов между Республикой Словенией и РФ («Pridobivanje, izmenjava in valorizacija terenskega gradiva za diahrone folkloristične in dialektološke raziskave / Сбор полевого материала и обмен им для диахронных исследований по фольклору и диалектологии» и «Terenske raziskave na jezikovnostičnih območjih — primerjava dialektoloških, folklorističnih, etnolingvističnih in sociolingvističnih raziskav / Полевые исследования в контактных языковых зонах: сравнение методологии диалектологических, фольклорных, этнолингвистических и социоллингвистических исследований»). Выражаем благодарность руководству и со-

трудникам Санкт-Петербургского филиала Архива Российской академии наук за помощь в работе.

⁸ В настоящее время: 1. Штандреж (слн. *Štandrež*, ит. *Sant'Andrea*), Италия. 2. Барка (слн. *Barka*), Словения. 3. Область Толмина (слн. *Tolminsko*), Словения. 4. Немецкий Рут (слн. *Rut*), Словения.

⁹ Бодуэн де Куртенэ в основном записывал фольклорные тексты, так как в то время при записи спонтанной речи было бы невозможно по второму разу прослушать текст для проверки, многократное повторение фольклорных текстов давало возможность сделать надежную запись диалектной речи. См.: [5. С. 113].

¹⁰ В словенском языке слово *ajd* имеет одновременно значение 'великан' и 'нехристианин, язычник' [12]. — *Примеч. переводчика.*

Литература

1. Отчеты командированного Министрством народного просвещения за границу с научной целью И. А. Бодуэна

де Куртенэ о занятиях по языковедению в течение 1872 и 1873 гг. Казань; Варшава; Петербург, 1877.

2. *Ivančič Kutin B.* Dober pripovedovalec z zornega kota poslušalca in raziskovalca // *Traditiones*. Let. 30. Št. 1. 2001. S. 183–192.

3. *Ivančič Kutin B.* Živa pripoved v zapisu. Ljubljana, 2011.

4. *Kenda-Jež K.* Baudouin de Courtenay, Jan Ignacy Niecisław (Ivan Aleksandrovič Boduën de Kurtenè) // *Novi Slovenski biografski leksikon* / Ur. B. Šterbenc Svetina. Ljubljana, 2017. S. 187–193.

5. *Kenda-Jež K.* Jan Niecisław Baudouin de Courtenay: pogled v slovenski prostor skozi prizmo jezika // *Pogled od zunaj na slovenski jezik, prostor in kulturo v zgodovinski perspektivi* / Ur. Neža Zajc. Ljubljana, 2017. S. 111–128.

6. *Lenček R.* Štrekljeva pisma Janu Baudouinu de Courtenayju in Baudouinova Štreklju // *Slavistična revija*. Let. 33. Št. 1. 1985. S. 71–100.

7. *Lenček R.* The correspondence between Jan Baudouin de Courtenay (1845–1929)

and Vatroslav Oblak (1864–1896). München, 1992.

8. *Letopis Matice slovenske za 1871*. Ljubljana, 1872.

9. *Listek* / J. Baudouin de Courtenay // *Slovenski narod*. 1872. 6. avg. Št. 90. S. 1–3.

10. Nektere opazke ruskega profesorja (Ponatiseno iz «Soče» l. 1872. in 1873.) / Spisal J. Baudouin de Courtenay. Gorica, 1873.

11. *Pogačnik J.* Zgodovina slovenskega slovstva. T. 3: Klasika in romantika. Maribor, 1969.

12. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja. Elektronska objava. Spletna izdaja na www.fran.si. Ljubljana, 2014. URL: <https://fran.si/iskanje?View=1&Query=ajd>.

13. *Wehse R.* Frau in Männerkleidung // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd 5. Lfg 1 / Hrsg. R. W. Brednich, H. Bausinger. Berlin; New York, 1987. Sp. 168–186.

Перевод со словенского

М. В. Ясинской

(Ин-т славяноведения РАН, Москва)

БОЛГАРСКАЯ СКАЗКА В ЗАПИСИ Н. И. ТОЛСТОГО

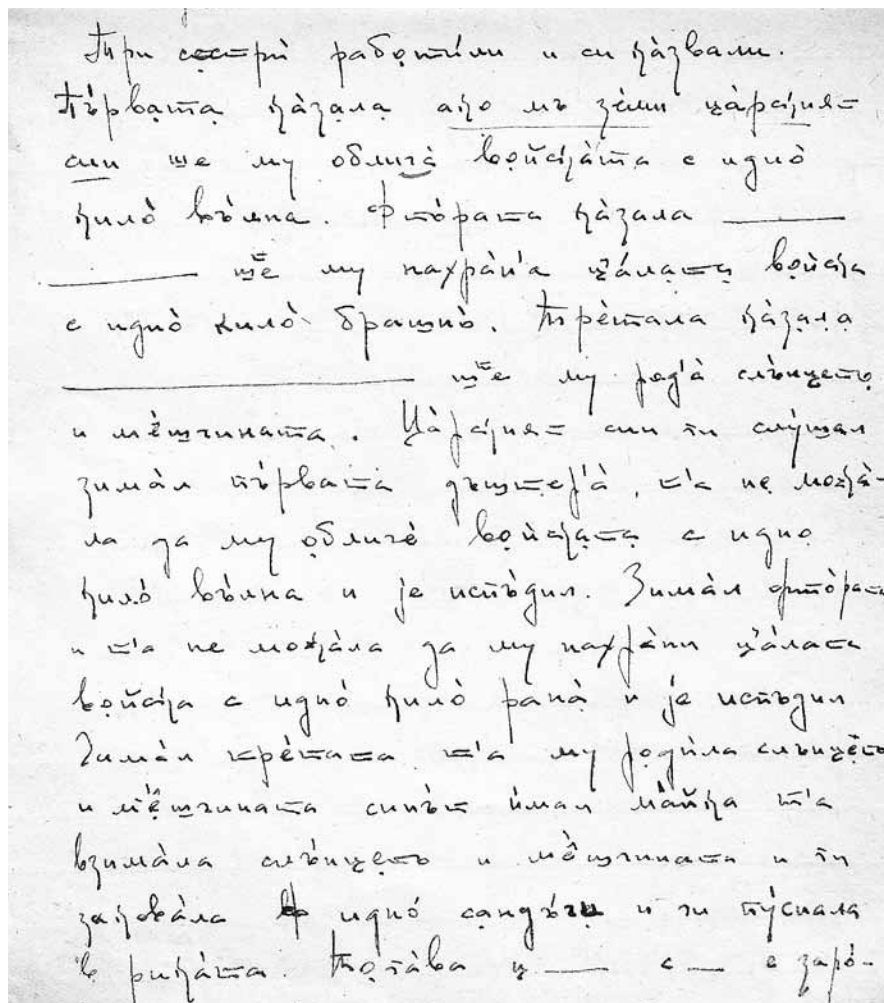
Никита Ильич Толстой в середине 50-х гг. прошлого века (1956–1957) участвовал в диалектологических экспедициях в Болгарию, занимавшихся под руководством С. Б. Бернштейна и Ст. Стойкова сбором материала для будущего «Болгарского диалектологического атласа» (БДА). В одной из этих экспедиций на юго-востоке Болгарии в селе Вълча-Поляна (болг. *Вълча поляна*), община Элхово (болг. *Елхово*) (пункт 3976 БДА), Н. И. Толстой записал сказку, которая своим началом очень напоминает «Сказку о царе Салтане». Это начало в разных вариантах вообще широко распространено в славянском и европейском и даже в мировом фольклоре (СУС 707, СУС –707*; АТУ 707), однако продолжение болгарской сказки значительно отличается и от пушкинской сказки, и от других восточнославянских версий, и от сюжетов, известных в болгарском фольклоре¹. Исследователи-пушкинисты не пришли к однозначному мнению относительно фольклорных истоков «Сказки о царе Салтане». В Полном собрании сочинений Пушкина 1977–1979 гг. сказка снабжена комментарием Б. В. Томашевского: «Сказка датирована 29 августа 1831 г. Напечатана в третьей части «Стихотворений» 1832. В основу положена сказка, записанная в Михайловском»², — а сама запись сказки, приводимая в приложении к тому 3, довольно сильно отличающаяся от литературного варианта, комментируется тем же Б. В. Томашевским следующим образом: «Записи сказок

сделаны, по-видимому, со слов Арины Родионовны в конце 1824 г. Из них записями 1, 3 и 7 Пушкин воспользовался для собственных сказок (о царе Салтане, о Балде и о Мертвой царевне)»³. Со своей стороны фольклористы в комментариях к сказкам Афанасьева (№ 283–287) указывают, что пушкинская сказка о царе Салтане «отчасти связана с книжными источниками, но имеет русскую фольклорную основу и представляет характерную для восточнославянской устной сказочной традиции разнородность о чудесных детьях» (по колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре)⁴. В специальной работе Ел. Аничковой «Происхождение пушкинской сказки о царе Салтане»⁵ приводятся убедительные доводы против того, что сказку Пушкин записал со слов Арины Родионовны, поскольку ее первая черновая запись содержится уже в кишиневской тетради Пушкина: «Пушкин, набросавший план на юге, взял его, по всей вероятности, не из русского, а из кавказского, татарского фольклора или фольклора других южнорусских инородцев»⁶. В статье дается подробный анализ как книжных (античная мифология, сказки 1001 ночи, Чосер и др.), так и фольклорных источников, восходящих к разным традициям — античной, кавказским, татарским, восточнославянским.

Публикуемая версия болгарской сказки может быть интересна как исследователям болгарского фольклора, так и тем, кто интересуется происхождением пушкинской сказки, которая не вполне укладывается в восточнославянский сказочный канон.

Благодарю С. Ю. Неклюдова, И. А. Седакову, О. В. Трефилову и М. Н. Толстую, оказавших мне помощь при подготовке публикации.

Три сестры работали и разговаривали. Первая сказала: «Если меня возьмет замуж царский сын, то я одену его войско одним килограммом шерсти». Вторая сказала: «Если меня возьмет замуж царский сын, то я накормлю всё его войско одним килограммом муки». Третья сказала: «Если меня возьмет замуж царский сын, то я рожу ему солнце и луну». Царский сын слушал их, взял замуж первую дочь, она не смогла одеть всё его войско одним килограммом шерсти, и он прогнал ее. Взял вторую, и она не смогла накормить всё его войско килограммом пищи, и он ее прогнал. Взял он третью, и та родила ему солнце и луну. А у сына была мать. Она взяла и заковала солнце и луну в сундучок и бросила их в реку. Тогда царский сын посадил ее в мусорную кучу — чтобы кто пройдет мимо, плевал в нее, за то, что она обманула. Какой-то рыбак поймал сундук и достал солнце и луну. У него была одна только старуха (т.е. была только жена, но не было детей. — С. Т.). Он взял их на воспитание. Они их воспитали, девочка и мальчик выросли. Старик дал мальчику книжку, в которой было написано обо всем. Они поселились в маленьком домике. Бабка, которая их бросила в сундуке в реку, увидела их, пришла к девочке и сказала. Она ей сказала: «Скажи своему (старшему) брату, чтобы он пошел и оторвал для тебя (кусок) от метлы самодивы⁷». Она сказала брату. Брат прочел в той книжке, что только тогда, когда самодивы спят, можно взять их метлу. Он пошел. Самодивы спали, и он взял. Он принес, они подмели дом, и в нем стало светлей. А эта женщина опять пришла и сказала девочке: «Скажи своему брату, чтобы он пошел и взял у ламы⁸ яблоко». Девочка



Сказка, записанная Н. И. Толстым. Личный архив С. М. Толстой

сказала брату, тот прочел в книжке, где было написано, что, когда ламя спит, она не спит, а смотрит, а когда смотрит — она спит. Мальчик пошел, ламя смотрела. Он взял яблоко, они повесили его в доме, и стало еще светлей. Бабка снова пришла и сказала девочке: «Скажи своему брату, чтобы тот пошел и взял Гёл-Йордану⁹ — ваш дом станет еще светлей». Мальчик прочел в книге, там было сказано: когда встретишь реку, скажи ей: «Добрый день». Мальчик отправился в путь. Увидел старуху, которая месила хлеб. Она месила хлеб не в ту сторону. Мальчик сказал: «Бабушка, так хлеб не месят». Она ему сказала: «Покажи мне». Он ей показал и отправился дальше. На пути ему встретилась река, в которой текла кровь. Он сказал: «Добрый день!» — и река отступила, и он прошел, пошел дальше, встретил две горы, которые

бились друг с другом, он им сказал: «Добрый день!» Они расступились, и мальчик прошел. Встретил он два ножа, которые бились друг с другом, он им сказал: «Добрый день!» Они расступились, и мальчик прошел. Пошел он дальше и пришел к Гёл-Йордане. И сказал: «Гёл-Йордана!» Она сказала: «Окаменеешь по колени», — и он окаменел. Он снова воскликнул: «Гёл-Йордана!» Она ему сказала: «Чтоб ты окаменел до живота!» Он снова воскликнул: «Гёл-Йордана!» Она сказала: «Чтоб ты окаменел до головы!» Он опять воскликнул: «Гёл-Йордана!» Она опять сказала: «Чтоб ты окаменел до подбородка!» Мальчик вынул книжку, читал, читал и снова стал нормальным человеком. Он ушел, взял Гёл-Йордану; когда уходили, Гёл-Йордана сказала: «Хочешь, чтобы я из этих камней сделала людей?» Мальчик сказал: «Хочу». И все они

ожили и пошли за ними. Встретили ножи, один против другого, и им сказали: «Добрый день!» Ножи расступились, а какие-то люди других перерезали. Встретили две горы, которые бились друг с другом, сказали им: «Добрый день!» Горы расступились, а другие люди зарезали каких-то людей. Встретили кровавые реки и сказали им: «Добрый день!» Река отступила, они прошли и направились домой. Домик стал еще светлей. Царь созвал пир, пригласил всё село, позвал и их. Когда пошли, взяли с собой собачку. Им дали еду. Гёл-Йордана сказала солнцу и луне, чтобы не ели этой еды, потому что она отравлена, и отдали еду собачке. Собачка съела и отравилась. Царь сказал: «Теперь все пусть спуют нам песню!» Гёл-Йордана сказала: «Я не буду петь, а расскажу вам всё». Она им рассказала, и они ушли.

Примечания

¹ Даскалова-Перковска Л. и др. Български фолклорни приказки: Каталог. София, 1994. № 707, 707С.

² Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1977. С. 434.

³ Там же. Т. 3. М., 1977. С. 475.

⁴ Русские народные сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 441 (Лит. памятники). (Авторы примечаний — Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков).

⁵ Аничкова Ел. Происхождение пушкинской сказки о царе Салтане // Slavia. 1928. Roč. 6. Seš. 1–2. S. 99–119, 335–351.

⁶ Там же. С. 351.

⁷ Самодива — женское мифическое существо.

⁸ Ламя — злой дух, змееподобное существо.

⁹ Здесь: река.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

ATU — Uther H.-J. The types of international folktales: A classification and bibliography. Vol. 1–3. Helsinki, 2004.

Перевод и комментарий

С. М. Толстой

(академик РАН,

Ин-т славяноведения РАН, Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанного грантом РФФ (№ 17–18–01373).

СКАЗКИ ИЗ ЗАПАДНОЙ ОБЛАСТИ В ЗАПИСЯХ 1930-х гг.

В публикацию вошли документы из Государственного архива Смоленской области (ГАСО), из фонда Р-3409 (Западный областной научно-исследовательский институт 1929–

1937 гг.; Смоленский областной краеведческий научно-исследовательский институт (СОКНИИ) 1937–1962 гг.). СОКНИИ был образован на базе Западного областного научно-иссле-

довательского института в 1937 г. в связи с тем, что в сентябре 1937 г. из состава Западной области¹ в качестве самостоятельной административно-территориальной единицы была выделена Смоленская область. Одной из основных задач института являлось изучение истории и народного творчества Смоленской области. В нем действовало три секции, одна из которых — фольклорно-

историческая, изучавшая прошлое области, борьбу смолян за независимость родины, жизнь и деятельность знаменитых земляков, — собирала и изучала произведения народного творчества. В соответствии с предложением Совета Министров РСФСР решением исполкома Смоленского областного Совета № 272 от 24 марта 1962 г. СОКНИИ был упразднен с передачей его функций Смоленскому областному краеведческому музею. Впервые документы СОКНИИ поступили на хранение в ГАСО 19 ноября 1955 г. В настоящее время фонд составляют 622 единицы хранения, сгруппированные в три описи. Опись 1 — управленческая документация — 136 ед. хр. (крайние даты — 1934–1962 гг.); опись 1–1 — научно-исследовательская документация (промышленно-природоведческого и сельскохозяйственного характера) — 462 ед. хр. (1892–1965 гг.); опись 2 — научно-исследовательская документация (фольклорного характера) — 24 ед. хр. (1894–1949 гг.).

В публикации приводятся 6 записей из фонда Р-3409, оп. 2, д. 4, 6, 11, 12, 18 (рукописные школьные тетрадки, папки с машинописным текстом). Представлены образцы народных сказок, в которых отразились не только характерные особенности местной фольклорной традиции, но и элементы быта новой колхозной деревни. Материалы записаны в 1934–1935 гг. в Козельском, Новозыбковском, Новоскольном районах Западной области. Работа по собиранию сказок велась под руководством Смоленского областного бюро краеведения (отв. секретарь В. Ф. Шурьгин) с помощью внештатных сотрудников на местах.

Тексты публикуются с сохранением особенностей орфографии оригиналов; пунктуация приведена в соответствие с современными нормами.

ПОП, БАРИН, БАТРАК И ДВА ВОРА /СКАЗКА/

Жив пан и батрак. У пана была собака, звали ее «Што робишь». У пана у саду были пчелы и на дереве и на земле, дуплянки и домики, было много баранов и овец.

Жили баре на славу, а бедняки умирали от голода. Два крепостных крестьянина, братья Иван и Яков, жили в грязных лачугах неподалеку от пана. Пошли эти два соседа воровать к пану мед и овцу. Один брат пошел вырезать мед, полез на дерево, а другой овцу тащить или барана. Заслыша шорох в саду, собака начала лаять. Пан, услышав лай, пошел в сад и начал манить собаку: «што робишь.., што робишь...» и т.д., а тот, что сидит на дереве, думал, что пан на его говорит, «что робишь». Ему без выходное положение, начал отвечать: «Мид деру!» Это было под осеннюю ночь, пан не заметил вора, а голос услышал и подумал, что собака заговорил человеческим

голосом, испугался и еле дошел до хором. Позвал батрака и начал ему говорить, побледнев от испуга: «Собака заговорила человеческим голосом. Скорее иди за отцом святым Васильем, надо молебен отслужить над собакой». Батрак в ответ барину, что поп не пойдет; темно, грязно и сыро. Рассердился барин, тупнул ногами и велел батраку, чтобы принести попу на плечах. Долго не думая, пошел батрак к попу, дело шло к глубокой ночи. Поп отказывается от похода — темно, сыро, не пойду. Но батрак уверяет, что требовал барин: «Я понесу вас, “отец”, на плечах». Согласился поп. Сел батраку на плечи, а весом тяжол, идет батрак, а поп на плечах сидит с евангелией и крестом для молебствия и проклятия над собакой. Идет батрак, подходит к саду, там ожидает помещик. Только сравнялся с деревом, где вор резал мед, а вор думал, что другой брат /вор/ несет барана и говорит: «Несешь?» — а батрак думал, что пан спрашивает, и в ответ: «Несу». Вор, что мед вырезает, как пригнул с дерева прямо попу в плечи да й говорит: «Реж, брат, барана, бросай на землю». Поп и батрак испугались и удирать — попу об землю шлепнул, так что кости затрещали, и побежал, споткнулся на барина испуганного, он тоже слышал: «Реж барана». Все сбились в комнате своих хором, и туда вслед бежит собака. Пан кричит: «Крести крестом, “батя”», поп арет и говорит, что твой батрак хотел меня зарезать у саду. А батрак говорит, что утащили мед и овец. Воры взяли овцу, мед и ушли спокойно.

ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 11. Л. 7–8об.

Комментарий

Дело датировано 5 августа 1935 г. В рукописной тетради текст числится под № 2129. Сведения об исполнителе, собирателе и месте записи указаны после следующего текста № 2130 (сказка «Николаевский солдат», см. ниже).

Сказка по сюжету близка к типу СУС-1311А* *Пугают волка*: хором кричат, подражая собачьему лаю (кричат: «Я не один!»); оказывается, что за волка приняли пень. Ср. также СУС 1653А, В, С = АА 1653В *Дурень, его братья (жена и муж) и разбойники*: братья ночуют в лесу на дереве (на мельнице); дурак (жена) роняет оттуда дверь (жернов, труп) на головы разбойников; они убегают, оставив свою добычу; она достается дурню и его братьям.

НИКОЛАЕВСКИЙ СОЛДАТ

Царская армия учила муштре, быть хорошим мордобойцем и др.

Прослужив 10 лет в царской армии, солдат возвращается на побывку домой на несколько дней, чтобы увидеть семью, и обратно в солдаты. Идя на побывку, заходит к крестьянину, у крестьянина в сенях висит только что ошпаренная туша свиньи. Хозяин пошел к соседям за солью и там забарился², а хозяйка дома. Солдат видит удобный момент, отрезает пол туши, захо-

дит в хату, здороваются и предлагает хозяйке: «Хозяйка, купи пол кабана», — та удивилась и отправила его с «богом» во свояси, он и пошел, она в этот момент не хватилась. Солдат идет к соседнему городу для продажи этой пол туши, идет и паёт:

Идет солдат по кладочки,
Несет сало ни гадочки³,
Я не вкрам, не в варовав,
Мне сам хозяин подаровав.

Пришел в город, продал, а тот крестьянин пришел с солью, а баба хозяйка ему с новостью: «Ой, хозяин, служивой приносил кабана, я хотела было купить, да своего зарезали, а продавал дешево, и тебя не было, Ничипор». Ничипор догадался: «А ну посмотри тушу». Посмотрели, а там половинны нету. Ну и досталось бабе. Солдат продал мясо, получил деньги и пошел дальше, по дороге нашол клец /зуб/ от бороны /с-х. орудие для баранованья/. Он его взял. Заходит в соседнюю деревню — и в первую попавшую избу. Дома одна хозяйка, хозяин поехал в город покупать соли. Солдат и говорит: «Эх, бабка, вот у меня есть талано⁴, что будет семь лет солено». — «Покажи, голубчик, покажи». У солдата в запасе была в боковом кармане соль. Солдат велит бабе налить воды в миску, баба смотрит. Солдат с ловкостью рук сыпнул соли и начал этим зубом болтать, приговаривая:

Талано, талано,
Будет соль солено,
Приедет дед из торгу,
Бабе дед будет бить
Семь годов морду.

Покрутил, три раза прочел и предлагает попробовать. Баба попробовала — солено, ахнула и решила купить это талано. Солдат дорого не просил. Куреночка, поросеночка и 25 р. деньгами баба отдала, солдат взял все и пошел до соседнего города. Приезжает дед, баба ему наперед: «Вези, дед, соль обратно назад, я купила талано», — и тут давай демонстрировать деду, но вода водой и остается. 7 лет дед бил бабе морду. Служивому еще итти далеко. Продав все в городе и пошел дальше. К вечеру встречается еще деревушку. Зашол переночевать к скупой семье, хозяин в степи на работе, хозяйка одна. Солдат попросил поужинать, но она отказала, что ничего нет. Солдат хозяйке говорит: «А топор есть?» — «Да, есть, служивенький». — «Вот буду варить суп с топора».

Хозяйка удивилась, как он будет варить, и заинтересовалась. Солдат взял топор, предложил хозяйке дать горшок, налить водой и положил топор. Развели огонь. «Ну а теперь, хозяйка, дай немного крупец и картошки, — хозяйка дала, суп закипел. — Ну, теперь дай сала с комариный ноготок, — хозяйка дала. — Ну а теперь, хозяйка, немного лучку». Суп готов, вынул солдат топор, просит ложки и миски и предлагает хозяйке. Хозяйка и ахнула, вдоволь накушалась сол-

датского с топора супу. Приезжает дед со степи, конечно, был шум.

Идет дальше, в следующей деревне по-встречался тоже с солдатами, идущими на побывку, и, узнав, что недавно зарезали кабана и сало висит в мешке на избе, хозяин в отлучке, решили обворовать эту хозяйку, один полез на крышу, а другой — в избу. В избе увидел хозяйку и говорит: «Здравствуй, нельзя ли отдохнуть?» — «Можно», — отвечает хозяйка. Завязал разговор, посматривает в окно — скоро ли тот, что на крыше, заберет сало. И говорит хозяйке: «Как у вас христосуются?» Она отвечает: «Христос воскрес». — «О, а у нас не так (он уже увидел, что тот забрал сало). У нас вот как: "Христос воскрес, стоит солдат на стрехе, крышу продирая, сало с мясом побирая". Вон как, деточка, у вас⁵».

Солдат пошел. Приезжает дед, хозяйка и говорит: «Вот как христосуются у чужих людей». Последний догадался и бил долго бабу. Пришел солдат домой, дом развален, старики умерли, все забрано за подати, по-жалился пану и говорил, как ни шол и что делал, пан сжалился и для своей цели взял себе в конюха. Несколько раз посылал пан его проделывать такие штуки, а деньги от-бирал. Тогда солдат подманул пана хозяйку и утащил солдат шкатулку с золотом, удрал и зажил хорошо.

Исполнял Пинчуков Ф. от
№ 2045 до № 2130

Записал Анищенко Анат. Вас.

Примечание. Песни, частушки он слышал, как поют на улице, среди колхозников. Дореволюционные песни и сказки получил от своей матери.

Характеристика. Пинчуков Федор родился в с. Ст. Бобовичах в 1908 году в бедной семье. Сейчас колхозник, член ВЛКСМ, работает письмоношцем. С проклятием от-носится к прошлому.

ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 11. Л. 8об. — 11.

Комментарий

В рукописной тетради текст числится под № 2130. Запись, как и предыдущая, сделана в с. Старые Бобовичи Ново-зыбковского района Западной области (ныне на территории Брянской области).

В качестве эпизодов в сказку входят сюжет СУС 1525М* = АА 1525*] *Кража сала*: вор (солдат, цыган) предлагает вышедшему на шум хозяину купить украденное у него же сало («Не нужно ли тебе сала?») и сюжет СУС -1548* *Ложечка-самосолочка*: хитрец продает женщине ложку (чудесный корень), которая будто бы сама солит пищу. В роли чудесного предмета, делающего любую пищу соленой, в варианте из ГАСО выступает зуб (клец) от бороны. В Западной области была также записана самостоятельная сказка «Клец-солонец», являющаяся вариантом сюжета СУС -1548*, см.: [4. С. 35–37]. В западнобе-лорусском варианте этого сюжета, за-писанном в окрестностях Волковыска, хитрец помимо «чудесного» предмета

оставляет хозяйке «чудесное» слово *Absolutum!*, которое повторяет незадач-ливая баба, стараясь посолить варево [9. С. 131, № 236].

КАК АМЕРИКАНЦЫ СИДОРА СМАНИВАЛИ /СКАЗКА/

Сидора, конечно, вы все знаете? Он музей-ным Дедом за любопытство прозывается.

Вот этот самый Сидор в свободное от работы времячко по городу погуливал да похаживал, смотрел да поглядывал. И вдруг он поглядел на физкультурную вышку, а по-глядел, то и взобрался. Такой уж нониче на-род пошел.

Любуется Сидор с вышки: «Экая стройка идет: тут завод строят, там достраивают, ев надстраивают, тут пустили новый паровоз, там спустили новый лесовоз и целую дюжи-ну барж, вот клуб, школа, больница, аптека и киятр для развлечений, а ев американцы идут. Их Сидор сразу по форсу узнал. Идут американцы и дивуются: «Зачем бы было человеку торчать такую вышь?»

«А что, — говорят они между собой, — не взобрались да не спросили, что он там делает?»

Взлезли американцы на вышку. Посмотрели на Сидора пристально, вопро-сительно, но сидоровой думы сквозь лоб не видно, пришлось американцам Сидора спрашивать.

— Что ты тут, русский, делаешь?

— Смотрю, как по нашей стране социа-лизм идет, — отвечает Сидор.

— Сколькож ты зарабатываешь?

— Четыресто, — говорит Сидор.

— Эх, мы в таком человеке нуждаемся, чтоб смотрел, глядел, откуда к нам больше кризис надвигается. Мы тебе вышку хоть до неба построим. Работа наша будет такая же, а платить мы тебе вдвое будем. Ты стой да смотри, а как увидишь, что кризис идет, махай да кричи, а то мы все сможем и не-видим. Глаз, видно, американский такой.

Но Сидор сразу смозговал. «У нас социа-лизм и капитализм вечно будут, а пока мы к вам едим, у вас уже и будет кризис, и я вам ненужен буду. Пусть ваш расол будет под вашим носом, а я свой мазать не хочу!» — ответил американцам Сидор⁶.

Исполнитель: Быстров Яков
Записал: Тер. Ващенко.

Примечание: Сказка записана в колхоз[е] «Дмитровичи» 8 ноября 1935 г. на вече-ре, посвященном празднику «Великой Социалистической Революции». Испол-нитель эту сказку заучил устно от колхоз-ника Молчанова Максима Андреевича из колхоза «Шарово» Коростелевского с/со-вета Новосокольнического района всего несколько месяцев назад.

Сказка всеми присутствующими колхоз-никами была выслушина с большим внима-нием и интересом.

Трудно сказать, что это за произведение: сказка или анекдот. Но, по некоторым ска-зковым признакам, я отнес произведение к сказке.

Тер. Ващенко.

Характеристика исполнителя.

Быстров Яков Климентьевич родился в 1910 году в семье крестьянина-серед-няка, ныне семье колхозника колхоза «Дмитровичи» Островского с/совета Ново-сокольнического района, членом которого Яков Климентьевич состоит сейчас и рабо-тает кузнецом.

Яков Климентьевич — яркий тип совре-менной молодежи. Он вместили в себя все ея качества, на работе — стахановец, активен при разрешении общественных вопросов, культурен при общении с другими, селькор-стенной газеты, младший командир запаса, декламатор колхозной сцены, сказатель на сборищах, лихой гармонист и танцор на гульбни⁷. Его речь — речь культурного че-ловека, речь современной колхозной куль-турной молодежи с небольшими наслед-ственными остатками местного коларита (см. некоторые срывы «придет» вместо «придет» или «идуть» вместо «идут»).

Тер. Ващенко.

ГАСО. Р-3409. Оп. 2. Д. 12. Л. 26–30.

Комментарий

Запись сделана в Новосокольническом районе Западной области (ныне на тер-ритории Псковской области).

Тема сравнения американской и со-ветской систем хозяйствования была популярна в конце 1920-х — начале 1930-х гг. См. повесть Николая Смир-нова «Джек Восьмёркин Американец» (1930) о приключениях деревенского паренька Яшки (Джека) Восьмёркина, во время Гражданской войны попавшего в США, а затем вернувшегося в СССР, в родную деревню, и участвовавшего в переходе страны к коллективному способу хозяйствования. Герой пытается внедрить американские технические достижения в колхозной деревне, вместе с американским другом Чарли Ифкином создает коммуны «Новая Америка», перевоспитывается из индивидуалиста в коллективиста.

Источником для этой «сказки» могли стать распространяемые системой по-литпросвещения и партийной печатью знания о мировом экономическом кри-зисе и великой депрессии (1929–1939); продолжающемуся кризису мирового капитализма был посвящен первый раздел отчетного доклада И. В. Стали-на на XVII съезде ВКП(б) в 1934 г. [8. С. 282–291].

ПРО ПОПА, ПРО БЕДНЯКА И ЕГО КОРОВУ

Жил в одной деревне мужик бедняк. Купил он себе корову. Вот однажды летом корова задрала хвост и забежала на двор к попу. Пошел бедняк за коровой, а поп не отда-ет: «Это, — говорит, — мне бог дал. Назад, свет, не отдаю. Мертвого с погоста не но-сят».

Так и не отдал поп корову. Пошел бедняк в суд. А суд за попу стоял и присудил корову попу.

Затужил бедняк. Без коровы ребятишки голодные сидят.

Только скоро его корова обратно домой прибежала и с собой двух поповских коров привела.

Пришел сам поп за коровами. А бедняк говорит: «Это мне бог дал. Назад не отдают».

Так и не отдал бедняк попу корову.

Подал поп в суд на бедняка. А судьям нельзя было отменять свое прежнее решение. Так и присудили бедняку всех трех коров.

С тех пор зажил бедняк, и я у него был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало.

Исполнитель Сидоров А. А.

Сказка распространена и сейчас среди колхозников д. Бутырки.

Записал К. Сидоров.

ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 6. Л. 6.

Комментарий

Дело датировано 1935/1936 гг. Судя по указаниям в других делах фонда Р-3409, записи от А. А. Сидорова были сделаны в д. Бутырки Вырского сельсовета Козельского района Западной области (ныне на территории Калужской области).

Сказка является вариантом сюжета СУС 1735 «Кто отдает последнее, по-

лучит десятищицею»: мужик дарит попу последнюю корову, которая приводит к нему коров по па; коровы достаются мужику.

ЕВРЕЙ И КРЕСТЬЯНИН

В одном селе жили соседи, еврей и крестьянин, страшно религиозные. Однажды вечером они сошлись и давай разговаривать о «святых». Еврей говорит, что у нас «святые» лучше и больше, а крестьянин говорит, что у нас больше и лучше «святые». Еврей занимался портняжничеством, жил бедно. Крестьянин имел мало земли, тоже жил бедно. Спорили, спорили и потом давай итти на условия. У них были длинные бороды. Вот и решили. «Давай, — еврей говорит. — Буду перечислять, сколько у нас «святых», и из бороды буду рвать по волоску». Крестьянин согласился.

А потом будет проделывать это крестьянин.

Начинает еврей: Алэф, Бейс, Шмул, Авраам и т.д. Полбороды вырвал у крестьянина, как рванет, тот ругнет «святого». Начинает крестьянин: Спас, Троица, Иван, Козьма, Демьян и т.д., а потом берет остаток бороды и говорит: «И «всех святых»». Еврей начал ругать богов и крестьянин без бороды в свою очередь. В это время подслуши-

вали урядник и староста их забавной затее с большущим нагаем и говорит: «Вы еще не кончили считать «святых»?». Взмахнул плетью и говорит, ударяя крестьянина по плечам: «Это во имя Христа, — бьет еврея, — а это во имя Моисея» и т.д. Пока крестьянин и еврей не упали оба на землю, свалившись друг на друга, а теперь бьет лежащих, приговаривая: «Во имя отца и сына, чтобы у вас, мерзавцев, не было еретикового духа». Староста взмахнул своим сапожником с подковой, ударяя лежащих по головам, и говорит: «Ваше благородие, забыли еще сказать «аминь»». Еле живых потянули в судовку, а оттуда пробывали в ссылке до 3-х лет.

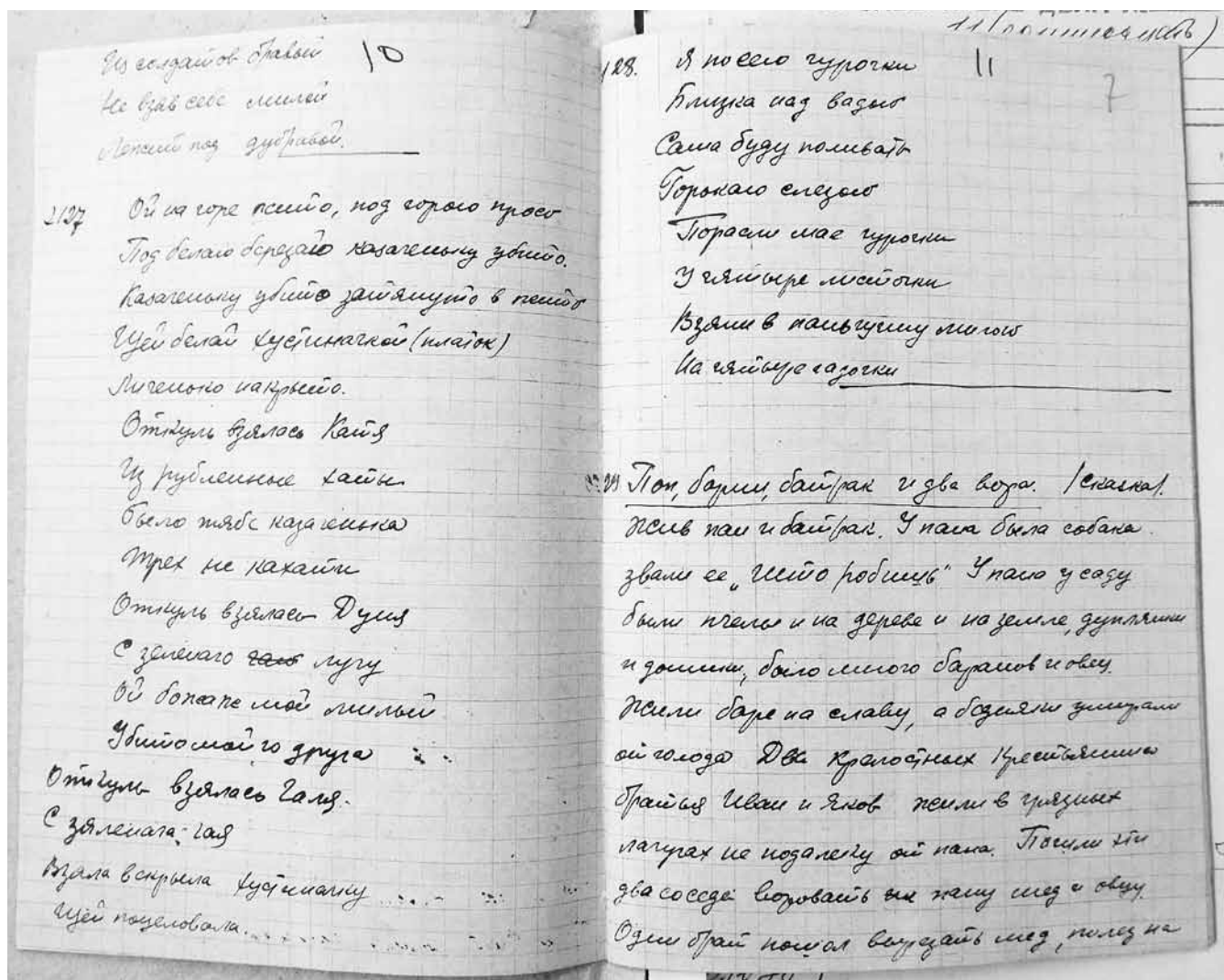
Рассказал Жабченко Михаил. Записал Анищенко.

ПРИМЕЧАНИЕ: Жабченко этим хочет доказать, что бедняки еврей и русский терпели одно и то же от помещиков и кулаков в деревне.

ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 18. Л. 6.

Комментарий

Этот текст (числится под № 2137), как и другие записи из данного дела, не датирован. О месте записи можно судить лишь в общих чертах: из других дел фонда Р-3409 известно, что материалы собирались внештатным сотрудни-



Разворот тетради из д. 11 (л. боб.-7) с началом сказки «Поп, барин, батрак и два вора»

ком Смоленского областного бюро краеведения А. В. Анищенко в Новозыбковском районе Западной области, в частности в селах Старые Бобовичи и Новое Место.

Сказка представляет собой вариант сюжета СУС –2102** = АА *2102В *Спор о вере*: у кого больше святых. С середины XVIII в. эта история встречается в русских рукописных сборниках новелл, фацетий и жартов, а также широко бытует в русской и украинской устной традиции. В качестве героев выступают еврей и мужик, по очереди перечисляющие «свои» (т.е. иудейские и христианские) праздники и после каждого названия вырывающие волос из бороды соперника. Победу одерживает христианин, еврей просит пощады после праздника Сорока мучеников, когда он лишается бороды или пейсов (подробнее см.: [1. С. 161–163]. Ср. также сюжет СУС –2102*** *У кого больше хлопот?* Спорят двое, таскают друг друга за волосы; одолевает тот, у кого хлопот оказалось больше, — в СУС указан только белорусский вариант).

В варианте, зафиксированном в с. Сунчурово Пушкинской волости Костромской губернии, в качестве «kozyря», который русский выкладывает в споре с евреем, выступает високосный год: «Еврей и говорит: “У меня праздник Троица”, — и вытащил у русского три волоска; потом и говорит: “У меня праздник Седмица”, — и вытащил семь волосков из бороды у русского. Русский сказал: “У меня самый большой праздник: високосный год”, — и схватил еврея за бороду и вытащил всю» [3. С. 181].

Интересный вариант был записан в 1930-е гг. в с. Балкашино Акмолинской области (первая публикация: Безбожник. 1941. № 3, 30 марта): спорят поп и мулла, называя праздники своего календаря и поочередно ударяя друг друга плетью; мулла признает себя побежденным: «Все-таки много у вас праздников (...) И когда это вы успеваете их праздновать?» [5. С. 90. № 66].

Отличительная черта публикуемого варианта — необычная концовка: староста и урядник наказывают спорщиков за проявление «еретического духа», и они отправляются в ссылку.

В СУС отмечен лишь русский вариант сюжета «Спор о вере» из «Народных русских сказок» А. Н. Афанасьева [7. С. 388]. Таким образом, вариант из ГАСО и тексты из Костромской губернии и из Акмолинской области дополняют фонд русских вариантов сюжета.

I. ДЕТСКИЕ СКАЗКИ. ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ СКАЗКА ПРО ЯБЛОЧКО

Жил старик со старухой. Ел один раз старик яблочко. Одно зернышко упало под пол. Выросла у него яблонька. Выросла под пол. Пол сломали. Выросла под потолок — пото-

лок сломали. Выросла под крышу — крышу сломали.

Выросла яблонька под небо. Осенью говорит старик старухе:

«Полезем, бабка, яблоки обирать».

Лезли-лезли, никак до яблок не долезут.

Спрашивает бабка:

— Дед, скоро?

— Нет, баба, далеко еще.

Лезли, лезли, никак не долезут.

Бабка опять спрашивает:

— Скоро, дед?

— Нет, бабка, далеко еще.

Полезли дальше. Бабка опять спрашивает:

— Скоро, дед?

Рассерчал дед, пихнул бабку с яблони.

Полетела бабка вниз головой и разбилась.

А дед один яблоки оборвал, вот и все.

Записал К. Сидоров со слов Евсеева Вани, 8 лет, ученика I-го класса начальной школы. По соположению исполнитель — сын колхозника, беспартийного, до колхоза — середняка. Место записи д. Немысино, колхоз им. Сталина, Матчинского сельсовета, Козельского района.

Сказку Евсеев Ваня выучил от матери. Особенно ему и другим детям нравится следующее место в сказке:

«Выросла яблонька под пол — пол сломали. Выросла под потолок — потолок сломали. Выросла под крышу — крышу сломали.

Выросла яблонька под небо...»

Сказка бытовала до революции и бытует сейчас среди детей младшего возраста, 6–10 лет.

Сказка пользуется большим вниманием детей.

Записана в декабре 1934 г. К. Сидоров.

ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 4. Л. 2–3.

Комментарий

Текст записан в Козельском районе Западной области (ныне на территории Калужской области).

Сказка близка к типу СУС 1960G = АА*1425, 1960G, 1960*GI: *Горох до неба*: старики находят горошину, сажают ее, она вырастает до неба и дает огромный урожай (старик сажает старуху в мешок, лезет по стеблю горошины на небо; мешок падает, старуха разбивается). Вариант со Смоленщины, записанный в конце XIX в., см.: [2. С. 149–150].

Примечания

¹ Западная область (1929–1937) объединяла административно-территориальные единицы бывших Смоленской, Брянской, Калужской и частично Тверской губерний.

² *Забариться* — замешкаться, задержаться. Ср. кур., воронеж. *забариться* в том же значении [6. Вып. 9. С. 246].

³ *Ни гадочки* — возможно, в значении ‘беззаботно’. Ср. кур. *гадка* ‘забота, дума’ [6. Вып. 6. С. 91]; колым., якут. *гадочки не гадать* — совсем не думать о ком-либо, о чем-либо [6. Вып. 6. С. 92].

⁴ Ср. смолен. *талан, талань* ‘счастье, удача, счастливая доля, судьба’ [6. Вып. 44. С. 237, 240].

⁵ Здесь, скорее всего, описка, должно быть «у нас», потому что продолжается реплика солдата. Можно высказать и другое предположение: этой фразой солдат намекает хозяйке, что именно так происходит сейчас у нее хищение мяса?

⁶ Выделенный курсивом фрагмент частично выправлен поверх записи собирателя (судя по почерку, правка сделана рукой В. Ф. Шурыгина): «Пока мы к вам приедем, — говорит он, — к вам кризис уже придет, и мне делать нечего будет. Пусть ваш расол будет под вашим носом, а я свой мазать не хочу!»

⁷ Ср. рус. простореч. *гульня* ‘шумное веселье’.

Литература

1. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

2. Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891.

3. Народная проза из архива В. И. Смирнова / Публ. и коммент. С. В. Гаврилиной // Из истории русской фольклористики. Вып. 7 / Отв. ред. А. Н. Розов. СПб., 2007. С. 172–183.

4. Народные сказки. Сборник / Сост. Василий Федорович Шурыгин. Смоленск, 1938.

5. Русское народное поэтическое творчество против церкви и религии / Сост., вступ. ст. и примеч. Л. В. Домановского и Н. В. Новикова; Отв. ред. В. П. Вильчинский. М.; Л., 1961.

6. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов, С. А. Мызников. Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

7. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

8. Сталин И. В. Отчетный доклад XVII съезду партии о работе ЦК ВКП(б) 26 января 1934 г. // Сталин И. В. Сочинения. Т. 13. М., 1951. С. 282–379.

9. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 3: Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki. Cz. 2: Tradycje historyczno-miejscowe, oraz powieści obyczajowo-moralne. Kraków, 1903.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Подготовка текстов к публикации
Е. А. Кочановой
(директор Смоленского областного центра народного творчества)

Предисловие **Л. Л. Степченкова**
(ведущий специалист
Государственного
архива Смоленской области)

Комментарии **О. В. Беловой**
(доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН, Москва)

Олег Сергеевич Козырев,
независимый исследователь (г. Шахунья Нижегородской области)

ИЗ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ПОВЕТЛУЖЬЯ

В публикации приводятся записанные в Шахунском районе Нижегородской области рассказы о свадебном обряде, свадебные *привывания* (причитания), адресованные дружке, отцу и матери; причитания невесты накануне свадьбы, перед баней¹.

Моя мама Анастасия Григорьевна Козырева (1900–1988, с. Хмелевицы Шахунского района) рассказывала: в ветлужских краях после оглашения обоюдного согласия жениха и невесты проводились **смотрины невесты**. Их проводили не родители жениха, а свахи — так было принято в ветлужских деревнях. Меньше всего при этом обращали внимание на красоту лица; смотрели, сможет ли невеста успешно разродиться, полноценная ли у нее грудь и, конечно, какова она работница и рукодельница. Если смотрины прошли успешно, приходило время невесту сватать.

СВАТОВСТВО

Дружка идёт с плетью в избу, а она и завёт:

Ты иди-ко, дружка вѣжливой,
Ты иди, дружка отвѣтливой,
Ты иди-ко не слѣбодко,
Говори да не говорко,
Не пугай-ко ретивѣ сердце.
У меня да молодѣшеньки
Испугался ретивѣ,
Ретивѣ-то сердеченко.
Испугал да родной батюшко
Со приезжим-то со сватушком.

Вот эдак вот. Ну, потом. А дружка это спрашивает хозяина: «Сватушко, есть ли у тебя крюк повесить кнут, есть ли полицы — положить шапку да рукавицы?» — «Да, — сказывает, — есть, всё есть». Ну вот, берёт икону, встречает. Тут идут, садятся за стол, пируют. Вот. Тут по невесту идут. Ой, как выведут невесту, она вот и:

Не опускай-ко, родной тятенька,
Ты меня да молодѣшеньку,
Ты меня да во чужі люди,
Во чужі люди недобрыя,
Во чужі руки холодныя
Из своих да ты из тёплых рук,
Из своей да новой горенки.
Не прошу я, родной тятенька,
Не коня я сторублёвого,
Я прошу да, родной тятенька,
У тебя да благословленица.
Что твоё-то благословленице,
Что оно да больно счастливо,
Что оно больно талантливо:
Из победушки повыведе́т,
Из синя моря повыве́сёт.

А у матери привывает:

Уж ты дай-ко, родна мамонька,
Мне не шитого, не крытого,
Только дай мне благословленице.
Что твоё-то благословленице,
Что оно да больно счастливо:
Из победушки повыведе́т,
Из синя моря повыве́сёт [СГП].

В СГОВОРЁНКАХ

После сватовства родители готовились к свадьбе, а для невесты наступало время сидеть в *сговорёнках*. Она не выходила на люди, не играла в компаниях в веселые деревенские игры. Но это было время девичников. Подруги приходили, вели оживленные беседы, пели песни, всячески подбадривая невесту.

Нам не для чего капустку садить,
Ой-ли да лю-ли, нам не для чего капустку садить,
Нам не для чего капустку садить,
Мы охочи в лес по ягодки ходить,
Ой-ли да лю-ли, мы охочи в лес по ягодки ходить.

Мы охочи в лес по ягодки ходить,
По сыру бору погуливати,
Ой-ли да лю-ли, по сыру бору погуливати,
По сыру бору погуливати,
С милым дружкой принакивати,
Ой-ли да лю-ли, с милым дружкой принакивати,
Ты ау-ау, мой миленькой дружок,
Ты подай свой тайной голосок,
Ой-ли да лю-ли, ты подай свой тайной голосок,

Ты подай свой тайной голосок
Через тёмненькой зелёненькой лесок.
Ой-ли да лю-ли, через тёмненькой зелёненькой лесок.
Через тёмненькой зелёненькой лесок,
Через сыр-бор, через сосенку,
Ой-ли да люли, через сыр-бор, через сосенку.

Что за сосенкой прогалинка,
На прогалинке проталинка.
Ой-ли да люли, на прогалинке проталинка,
На проталинке зелёненький лужок.
Собирались красны девки во кружок,
Ой-ли да люли, собирались красны девки во кружок,
Собирались красны девки во кружок...

Вот я уж тут и забыла... Дальше не знаю.
[А какие ещё пели?] Ой, да много чего напѣшь, пока до свадьбы-то [КАЯ].

Из улицы-то ветры дунули, эх ой да,
Из другие-то гости ехали,

Из другие-то гости ехали, эх ой да,
К широку-то двору приехали.
К широку-то двору приехали, эх ой да,
Ко двору-то двору Григорьеву,
Ко двору-то двору Григорьеву, эх ой да.
К высоку-то шатру ко Аннину,
К высоку-то шатру всё и к Аннину,
эх ой да,
Ко белу-то шатру Алевтинину,
Ко белу-то шатру Алевтинину, эх ой да.
Как во шатрике сидит Алевтина-душа,
Как во шатрике сидит Алевтина-душа,
эх ой да,

Она шила жо полотёнышко.
Она шила жо полотёнышко, эх ой да.
Сколь не шила жо, всё проплакала.
Сколь не шила жо, всё проплакала, эх ой да.
Она плачет жо, как реки текут,
Она плачет жо, как реки текут, эх ой да,
Возрыдаёт жо, как ключи кипят.

[Как она называется?] Да «Из улицы-то ветры дунули, из другия гости ехали» [КАЯ].

ДЕВИЧЬЯ БАНЯ

Накану свадьбы баню топят, невесту-то в баню водят. Да. Девки собираются да и моют.

Она привывает:

Уж ты дай-ко, родной тятенька,
Ишо в баню-то припанница,
В ворота-то приворотница.
[В бане-то, мне мама говорила, девки пели невесте:
Вейся, хохол, завивайся, хохол,
Завтра хохол насадят на кол.]

Эдак, эдак, батюшко. А оттоля-то как идѣт да:

Да спасибо, родной тятенька,
Что я смыла дивну красоту,
Что ушла да дивна красота,
Что она да со жарой-парой,
Что она да под небеси,
Что моя да дивна красота,
Что ушла да во сыру землю,
Что она да с ключевой водой.
Я положу дивну красоту
На белу берёзоньку,
Что бела та берёзонька
Не живѣт да двою зелена,
И что мне же молодѣшеньке
Не бывати двою в девушках [СГП].



Анна Яковлевна Клепцова (д. Новоселовка).
1971 г. Фото О. С. Козырева

ВЫВОД НЕВЕСТЫ НА ВЕНЧАНИЕ

Тут её поведут из избы. Свадьба. А она:

Не подо мной ли пол гнётся,
Половички выгибаются.
И што гнутса-выгибаются
Што мои да резвы ноженьки.
Оставайтесь, страсти-ужасти,
У родимого у тятеньки,
У него да в новой горенке.

Вот это вывели на двор. Вот. Штё ты, батюшко, о-ёй, уж как бы всё-то привить, дак тут целую газету надо написать [СГП].

[При выходе невесты подружки пели ей:]
«Что не долго цветочику во садике цвести, что не долго Алевтинушке во девушках ходить». Али, может, обидишься?² [Ну и как она поётся?] Вот так и поётся. [Это тоже сговорённая?] Да. Это на девичник. А как это съедутся девки-то, да запоют эту песню-то, а сговорёнка-то придёт, поймается, ревёт, а жених-от придёт, таскает её, схватит да... А меня, старой пёс, не потащил. [А ты ревёшь, ревёшь да поглядываешь, не потащит ли?]

[Поет:]

То не долго цветочику во садике цвести,
э-эх ой дак,
Что не долго Алевтинушке во девушках сидеть.
Что не долго Алевтинушке во девушках сидеть, э-эх ой дак.
Приходили-то к ней подруженьки,
Приходили-то к ней подруженьки,
э-эх ой дак,
Говорили да ней словечико:
— Алевтинушка Григорьевна, эх ой дак,
Ты зачем рано во замуж пошла?
Ты зачем рано во замуж пошла, э-эх ой дак,
Ты зачем рано поизволила?
Ты зачем рано поизволила, э-х ой дак,
— Не сама я собой поизволила.
Не сама я собой поизволила, э-эх ой дак,
Отдаёт же меня родимой тятенька.
Отдаёт жо меня родимой тятенька,
э-эх ой дак,
Со родимую-то со маменькой.

«...» [Это на свадьбе играли?] Да. [А когда на свадьбе-то, когда собирали?] Да вот когда уж невесту везти³ [КАЯ].

Когда невесту выводили к свадебному поезду, пели песню «Взойду я на горку, на крутенькую...»

Взойду я на горку, на крутенькую,
Посмотрю вперёд, меня горё берёт,
Посмотрю вперёд, меня горё берёт.
Посмотрю в попутъ — горьки слёзы текут,
Погляжу в попутъ — горьки слёзы текут.
Уж я год прожила, уж я два прожила,
Уж я год прожила, уж я два прожила,
На треттё-ёт годок к маме в гости пошла.
На треттё-ёт годок к маме в гости пошла,
С мамой встретила, поздоровалась,
С мамой встретила, поздоровалась.
Стала меня мамонька спрашивати,

Стала меня мамонька спрашивати:
— Где же у тя, дитятко, белы белила?
Где же у тя, дитятко, белы белила,
Белы белила, что и алы румяна?
— Свёкор да свекровушка высушили,
Высушили, сердце вызнобили.

[А эту песню когда пели?] Это? А когда сговорёнку привели. [Это когда к жениху выводил, говорили ей и ревели?] Ага [КАЯ].

Свадебный поезд часто останавливали парни, перегораживая улицу и требуя выкупа. По пути дружка «крестил» кнутом дорогу, отгоняя нечистую силу.

Венчание проходило по церковному обряду.

Ведущим свадьбы, как сейчас говорят тамадой, был *дружка*. Жених с невестой на свадьбе назывались *князь*⁴ и *княгиня*; участники свадебного поезда (поезжане, дружки, свидетели и своеобразная охрана *поезда*, в которую входили родственники, друзья, знакомые жениха деревенские жители) — *баяре*; остальные участники свадьбы (соседи, деревенские жители — гости) назывались *служками* и *прихожанами*.

ПЕСНИ О СУДЬБЕ ЗАМУЖНЕЙ ЖЕНЩИНЫ

Через какое-то время после свадьбы молодую жену отпускали к матери в гости, бывало, на полгода и больше (наверное, в связи с беременностью). Там она только отдыхала, работать ее не заставляли. Чаще всего это были последние радости в замужней жизни женщины. Время «отпуска» также нашло отражение в песнях. Тут и рассказы о тяжелой доле, и тоска по матушке родимой, и различные события, так или иначе сказывающиеся на судьбе и доле замужней женщины.

Песню «Из-за лесу, лесу тёмнова» я впервые услышал в 1952–1953 гг. от Евдокии Сергеевны Мишенёвой, учительницы Хмелевицкой школы; она пела ее по дороге на сенокос (покосы у нас были вместе на противопожарной полосе за Шабалихой — лесной деревней в 3 км от с. Хмелевицы, по дороге на наш покос); я записал ее в тетрадку по памяти в 1957 г. Эту же песню я записал в экспедиции на магнитофон в 1990 г. в с. Извал Шахунского района вместе с музыковедом А. В. Харловым (Нижний Новгород), солисткой нижегородского ансамбля «Берегиня» О. Е. Девятьяровой и композитором Е. А. Толмачёвым. Но наиболее мелодичной и полной по содержанию мне показался вариант Е. С. Мишенёвой. Его и приведу здесь:

Из-за лесу, лесу тёмнова,
Из-за оболочка чёрнова (2 р.)
Подымалася погодушка,
Погодушка непогожая. (2 р.)
Дочь от матери поехала,

Не поехала — пешком пошла. (2 р.)
Мимо леса, мимо тёмнова,
Мимо оболочка чёрнова. (2 р.)
Мимо леса, мимо тёмнова,
Соловьева мимо гнёздышка. (2 р.)
Соловей ли ты, соловушка,
Соловей — вольная пташечка, (2 р.)
Ты слетай-ка, соловеюшка,
На родимую сторонушку, (2 р.)
Передай-ка, соловеюшка,
Отцу с матерью низкой поклон. (2 р.)
Тяжело жить во чужих людях,
У чужого отца-матери: (2 р.)
Ввечеру-то поздно спать кладут,
Поутру рано поднимают. (2 р.)
На ключ по воду посылают,
Босиком да необутую. (2 р.)
Я пошла да молодёшенька,
Космачом не оповязана. (2 р.)
На пруду-то гуси серые
Возмутили воду свежую. (2 р.)
Я стояла, дождалася,
Когда вода та устоялася. (2 р.)
Размахнулася широкохонько,
Подчерпнула глубокохонько. (2 р.)
Я пошла да молодёшенька,
На угор взошла — постояла,
Мимо окон шла — послушала:
Свёкор-батюшка жури-бранит,
Свекровь-матушка побить велит, (2 р.)
А золовка заступилася (2 р.) [МЕС].

Я по бережку-то похаживала, да,
По крутому-то погуливала.
Я по крутому-то погуливала, да,
Я гусей домой-то заганивала,
Я гусей домой-то заганивала, да:
Подтё, гуси, подтё вы, серыя гуси, домой,
Подтё, гуси, подтё вы, серыя гуси, домой, да.
Разве, гуси, не наплавались?
Разве, гуси, не наплавались, да.
Я, на вас глядя-то, наплакалася,
Я на вас, млада-то, наплакалася, да,
Наплакалася, нарыдалася молода.
Вышел годик несчастливый на меня, да,
В этом годе три-ти горенька нажила.
В этом годе три-ти горенька нажила, да,
Перво горё: вышла я взамуж молода,
Перво горё: вышла я взамуж молода, да.
Друго горё: спала я с белова лица,
Друго горё: спала я с белова лица, да.
Трёттё горё: муж-то удала голова,
Трёттё горё: муж-то удала голова, да.
Не отпустит муж-то на улочку гулять,
Не отпустит муж-то на улочку гулять, да.
Как отпустит — сам-то в окошечко глядит,
Как отпустит, сам-то в окошечко глядит, да,
Не стоит ли молодая жона с кем,
Не стоит ли молодая жона с кем, да,
Не говорит ли пустыя словеса,
Не говорит ли пустыя словеса, да,
Про меня, про удалова молодца
[ЛПП; ВТЕ].

Примечания

¹ Все записи были сделаны автором статьи. В экспедициях также принимали участие И. В. Шальнова, Н. А. Никулина, А. И. Зверева, П. А. Березин, А. Г. Николаева, М. Б. Голубева, Н. А. Мешков и др.

² Исполнительница обращается к участнице экспедиции по имени Алевтина Григорьевна.

³ Возможно, «вести», т.е. выводить «из кутка» (один из элементов свадебного обряда).

⁴ В Хмелевицах баня для жениха называлась «князева баня».

Список информантов

ВТЕ — Выхарева Татьяна Егоровна, 1911 г.р., д. Новосёлка, Мартяхинский с/с Шахунского р-на; 1971 г.

КАЯ — Клепцова Анна Яковлевна (1904 — начало 1980-х гг.), д. Новосёлка, Мартяхинский с/с Шахунского р-на (предки переселились из с. Юма Вятской губернии); 1971 г.

ЛПП — Лебедева Павла Павловна, 1912 г.р., с. Большое Широкое; 1971 г.

МЕС — Мишенёва Евдокия Сергеевна, 1921 г.р., с. Хмелевицы; 1952 г.

СГП — Смирнова Глафира Павловна (1894–1980; дев. фамилия Несмелова), род. в д. Большая Свеча, записано в с. Хмелевицы; 1979 г.

Валерий Анатольевич Шилкин,

зав. народным отделением Детской школы искусств № 11 (Волгоград)

ОПОВЕЩЕНИЕ О ДЕВИЧЬЕЙ «ЧЕСТНОСТИ» В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ ВОЛЖСКОГО ПОНИЗОВЬЯ И ПОДОНЬЯ

Обряд оповещения о «честности» невесты (в том числе на поволжском материале) хорошо описан в литературе¹. В данной статье обряд рассматривается на материале, записанном в хуторах и селах Волгоградской области.

В старину было положено, чтобы невеста вступала в брак девственной. Одним из основных обрядовых действий второго дня свадьбы была проверка ее «честности»: «Утром приходят смотреть, невеста девственница или нет» [СВП]; «Да, ходили обязательно смотрели [постель]» [КНА]; «У меня смотрели [постель], да всё хорошо, сказали» [ЗЛИ]; «Первую ночь они вдвоём ночевали, отдельно. Глядели постель. Испачкана, не испачкана. Честная была невеста или нечестная» [ЛНФ]; «Проверяют, что девушка она или не девушка» [ЛЛВ]; «Жених с невестой едут отдельно спать. Стелют постель новую» [ЛЗП].

В качестве проверяющий стороны выступала родня жениха и невесты: «Утром крёстная жениха и крёстная невесты, они ходили глядели постель» [ЛНФ]; «Идут, будят родня от невесты, родня от жениха» [СВП]; «Утром приходят проверять, девушка она была или не девушка. Сваха приходила постель глядеть» [ЛЗП]; «Обязательно сваха проверяла постель» [КВА]; «Со стороны жениха, конечно, проверяют. Это женское дело, это женщины делают» [ЧАВ]; «Проверяли, честная или нечестная. Женихова тётка» [ХВВ]; «На второй день смотрела с утра, сваха смотрела — чистая невеста или нет» [МИС]; «Проверяли. Простынь смотрели. Это крёстная должна идти с подружкой» [БАМ]; «Крёстная его с подружкой ходили проверять» [БТА]; «А утром подсваха и дружка спрашивают у жениха, честная ли невеста» [ВРФ].

Был распространен обычай показывать простыню, на которой спали молодые в первую брачную ночь. Ее могли вывесить на забор или носили по всему селу: «И вот берут эту простынь и махали» [СВП]; «Обязательно проверялось,

не то слово. Раньше всё равно девочками выходили замуж. Раньше вообще было зазорно. Раньше простынь напоказ была, на плетень могли вывесить» [СВН]; «Собрали, посмотрели, если девушка, просто простынь показывают, что она девушка, и начинается опять гулянка» [ЛЗП]; «И если она девочка, простынь всем показывали, но если она не девочка, простынь не показывают на всё обозрение, но говорят сватам» [БАМ]; «Вынесут простынь и кричат: “Девка целая!”» [ОЛИ]; «У невесты встречают гостей и показывают простынь» [БТА].

Существовал обычай демонстрации постели всем гостям, собиравшимся на второй день свадьбы. Простыню выносили на блюде, украшали цветком красной розы и ставили на праздничный стол: «Простыню завяжут и розочку, и на стол клали. На тарелку и на стол клали» [КНВ]; «Постель проверяли. Раньше это было. Что невеста непорочная, а потом это на блюде приносили» [МВВ].

В хуторе Скудры Среднеахтубинского района о невинности девушки свидетельствовал обряд выкупа каравая: «А если девушка, начинают каравай выкупать. Начинают каравай выкупать, и начинается опять гулянка» [ЛЗП].

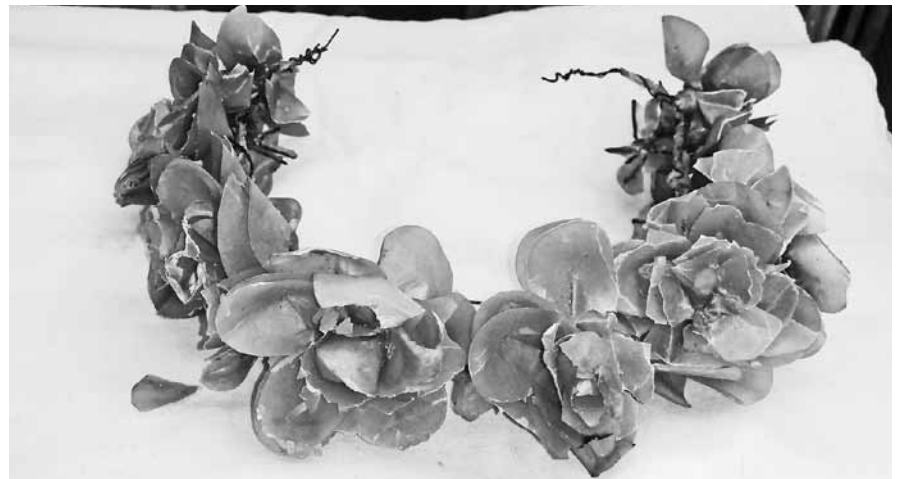
В с. Соломатинно Камышинского района о девственности невесты сообщало хождение по селу с флагами и красными лентами: «Шли на ячницу от невесты к жениху. На второй день. С флагами, с красными лентами, за то, что честную взял невесту» [КВЕ].

В ст. Тепикийской Урюпинского района о непорочности невесты сообщал красный флаг, повешенный на ворота, а если невеста была «нечестной», вывешивали белую простыню: «Если невеста была девушка, то выставляли красный флаг на ворота. А если что-то — белая простынь» [СКФ].

В хуторе Захаров Чернышковского района во время застолья на второй день свадьбы «играли калину» — распивали красное вино, которое символизировало непорочность молодой: «Вот на второй день, значит, эту “калину” играют, а перед молодыми стоит перевязанное вино, графин. Вот тогда графины в старину лентами перевязывали, и там налито вино. Ну, так надо. “Калину” сыграют тут» [ММА].

Если невеста оказывалась целомудренной, жених и его родня на второй день свадьбы выражали благодарность родителям невесты и одаривали их: «Тогда начинаются целования между родными. Начинаются подарки родственникам, маме и папе. Благодарность за то, что сохранили девочку, воспитали дочь. Кто что может, ещё перстень, серьги» [СВП]; «Если она девочка, родителям её дают подарки, благодарят, а если нет — жопой отворачиваются» [БАМ].

Если невеста была «нечестная», ее родителей предавали поруганию, например, надевая на них хомут: «Если



Свадебный венок (Волгоградская обл.). Личная коллекция автора статьи

невеста нечестная, там беременная или чё, то хомут повесюшь матери с отцом. Конечно, плохо» [ЮМА]; «Кто-то у нас тогда повесил старые [хомуты]» [КНА]; «Хомуты раньше вешали» [ХВВ]; «Если невеста нечистая, раньше хомуты вешали. Хомут вешали на шею отца» [МИС]; «Если нечестная, то это позор на всю жизнь» [ОЛИ]; «Мать мне рассказывала, что раньше, если невеста нечестная, на тещу надевали хомут» [ТПП].

«Нечестную» молодую жену могли посадить на подводу и катать по хутору, выкрикивая «Везём худой горшок!»: «Худой горшок. Это позор. Могли посадить на подводы и кричать: “Везём худой горшок!”» [СВП]; мазали ворота ее дома дегтем: «Если честная, то хорошо, если нечестная, разговору будет. Ворота дёгтем намажут» [ХВВ].

В некоторых селениях битье посуды сообщало всем собравшимся на второй день свадьбы гостям о «честности» молодой: «Баба Зоя и то проверяла. Она проверила, и как начала горшки лупить, и как начала плясать. Она говорит: “Пашка, паразит! Ты Ленку не обижай, она же тебе девочкой досталась”» [СВН]; «Если честная, то они кувшины такие глиняные бьют, разбивают все. Честь и слава свадьбе!» [ГМИ]; «Мать, значит, в благодарность берёт, бьёт тарелки новенькие, на счастье» [МИС]; «У свахи как-то горшки били, это было дело» [БАМ]; «На второй день гуляют. Рюмки по три выпили, и тогда свекровь, отвечая за честность невесты, берёт новую тарелку и начинает разбивать об пол. Невеста честная, всё хорошо» [БАВ]; «Раньше постель проверяли, горшки били» [ТВП]; «Горшки бьют, если она честная» [БТА]; «Если невеста честная, бьют посуду. Если нечестная — не били. Тогда теще надевали на голову худое ведро или молочную крынку» [ФЕА].

Битье посуды могло говорить и о «нечестности» молодой: «А если не девушка, начали посуду бить. Она, значит, не девушка. Если не девушка — горшки бить» [ЛЗП]; «Проверяли, а как же. Как же не били [посуду]. Если не девушка, сколько тарелков побили» [ИЛС]; «Если не девушка, посуду били» [КВА].

Во избежание позора жених мог отказать от невесты, не сохранившей девственность: «Могли назад отдать» [СВП]; «А если не девочка, и ругали, и увозили жениха, некоторые бросали» [СВН].

Чтобы скрыть нецеломудренность молодой, жених мог прибегать к различным хитростям: «Если жених не хочет невесту свою на позор отдать, резал себе руку и простынь пачкал» [СВП]; «Жених покрывал. Она спрашивает: “Петя, какую тарелку бить? Новую или старую?” Он сказал: “Клава, бей новую тарелку”» [ГВН]; «А утром приходит свашка, она должна спросить жениха: “Цело ли всё было, сынок, у невесты?” Ну, если он умный, он говорит: “Всё цело, всё на месте”» [УМЯ].

В случае «нечестности» невесты союз молодых мог распасться, репутация молодой и всей ее семьи оказывалась испорченной.

Примечания

¹ См.: Шишкина Е. М. Музыка свадьбы нижнего Поволжья: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 1989; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991; Смирнов А. Г. Обычаи и обряды русской народной свадьбы // «А се грехи злые, смертные...»: Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX — начала XX века: В 3 кн. / Сост. Н. Л. Пушкарева, Л. В. Бессмертных. Кн. 1. М., 2004. С. 582–607 и др. О свадебном обряде в Волгоградской области см.: Шилкин В. А. «Как сватались? В чугуны прятались». Свадебный обряд Нижнего Поволжья (по материалам фольклорной экспедиции в село Стрельноширокое Дубовского района Волгоградской области) // Молодой ученый [Чита]. 2014. № 21 (80). С. 741–744; Пальгов С. Ю. Традиционная культура сельского населения Волжского Понизовья и Подонья. Волгоград, 2014.

Список информантов

БАВ — Белая А. В., 1942 г.р., пос. Кировец Среднеахтубинского р-на; 2016 г.
БАМ — Болдырева А. М., 1935 г.р., род. в х. Глуховском Кумылженского р-на, живет в Волгограде; 2016 г.
БТА — Брейкина Т. А., 1938 г.р., х. Суходол Среднеахтубинского р-на; 2016 г.

ВРФ — Варламова Р. Ф., 1903 г.р., х. Крапивин Иловлинского р-на; 1983 г.

ГВН — Грешук В. Н., 1939 г.р., х. Нижне-яблочный Котельниковского р-на; 2001 г.
ГМИ — Гугукина М. И., 1926 г.р., с. Со-сновка Руднянского р-на; 1995 г.

ЗЛИ — Зайцева Л. И., 1942 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.

ИЛС — Игольникова Л. С., 1926 г.р., с. Горноводяное Дубовского р-на; 2016 г.

КВА — Курышова В. А., 1930 г.р., с. Горноводяное Дубовского р-на; 2016 г.

КВЕ — Котломина В. Е., 1933 г.р., с. Соломатин Камышинского р-на; 2006 г.

КНА — Ключкова Н. А., 1937 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.

КНВ — Колбашкина Н. В., 1939 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.

ЛЗП — Лапина З. П., 1937 г.р., род. в х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2008 г.

ЛЛВ — Лозовик Л. В., 1939 г.р., ст. Суводская Дубовского р-на; 2016 г.

ЛНФ — Лапин Н. Ф., 1938 г.р., род. в х. Балтиновском Урюпинского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.

МВВ — Макарова В. В., 1948 г.р., род. в ст. Слащевской Кумылженского р-на; 2015 г.

МИС — Мошняков И. С., 1929 г.р., х. Морской Чернышковского р-на; 1997 г.

ММА — Моисеева М. А., 1918 г.р., х. Захаров Чернышковского р-на; 1997 г.

ОЛИ — Отымах Л. И., 1943 г.р., х. Закутский Среднеахтубинского р-на; 2016 г.

СВН — Сероглазкина В. Н., 1937 г.р., род. в ст. Скуришенской Кумылженского р-на, живет в Волгограде; 2016 г.

СВП — Сафонова В. П., 1932 г.р., род. в х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2015 г.

СКФ — Страхова К. Ф., 1937 г.р., ст. Тепкинская Урюпинского р-на; 1997 г.

ТВП — Токарева В. П., 1937 г.р., пос. Красный Сад Среднеахтубинского р-на; 2016 г.

ТПП — Талдыкина П. П., 1900 г.р., х. Боровки Иловлинского р-на; 1983 г.

УМЯ — Уланова М. Я., 1926 г.р., х. Орлы Михайловского р-на; 1999 г.

ФЕА — Федорихина Е. А., 1910 г.р., х. Песчанка Иловлинского р-на; 1983 г.

ХВВ — Хантурина В. В., 1934 г.р., с. Лозное Дубовского р-на; 2015 г.

ЧАВ — Черноморцев А. В., 1937 г.р., ст. Суводская Дубовского р-на; 2016 г.

ЮМА — Юшкова М. А., 1930 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.

Александра Александровна Песецкая,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

«ДВЕ КРАСНЫЕ ЛАПКИ, ДВА КРЫЛА»: СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ГОРНЫХ МАРИЙЦЕВ (середина XX — начало XXI в.)

Население Горномарийского района Республики Марий Эл представлено разными наро-

дами, однако 81,91% составляют горные марицы. Данная этническая группа обладает ярким культурным своеобразием

и собственным языком, сложившимся на основе горномарийского наречия.

Развитие свадебной обрядности горных марицев происходило под влиянием русского и чувашского населения, проживающего по соседству. В XX в. она трансформировалась особенно активно. Перемены коснулись как обрядовых атрибутов, свадебной одежды, так и (в меньшей степени) сценария обряда. По мнению информантов, переломными для традиционной свадьбы стали 2007–2010 гг., что связано с широким распространением цифро-



Свадьба в д. Ключево. 1980-е гг. В центре — жених с невестой, одетой в национальный наряд. На переднем плане сидят дружки в фартуках с плетками в руках

вого телевидения и Интернета, а вместе с ними — унифицированной модели церемонии бракосочетания. Несмотря на то что преобразования обрядности начались еще с 1920-х гг., в восприятии местных жителей существенный сдвиг произошел за последние десять лет.

Сестра у неё в Панькино замуж вышла. Но она вышла уже по обычным традициям. Ну, в смысле по русским, современным. А вот у меня последняя подружка, которая по традиционному, по национальным выходила [в 2005 г.], — мы и крали, мы и пиво прятали. Двадцать лет назад всё ещё было [ABB].

Распространенное мнение о том, что горномарийские свадебные традиции ушли в прошлое, связано с исчезновением атрибутики, характерной для марийской свадьбы, упрощением некоторых знаковых обрядов, а также перенесением второй части свадьбы (пира у жениха) в новое пространство — банкетный зал.

В ходе полевой работы сотрудников Российского этнографического музея, которая велась в Горномарийском районе в 2009–2010 и 2018–2019 гг., удалось реконструировать разные варианты свадьбы и проследить этапы ее трансформации начиная с середины XX в. и до современности.

Горномарийские свадьбы традиционно справляли летом, после Троицы и до Петрова дня в период «хлебного цвета»

[8. С. 131], однако в советский период выбор сезона уже не был ограничен: свадьбы игрались и летом, и зимой.

Исстари традиционная свадьба была сложным, динамичным действием, ограниченным рамками трех дней [8. С. 136]. Введение обязательной гражданской регистрации брака привело к упрощению ритуала. Первый день отводился для официальной регистрации, традиционных обрядов в этот день не было. Празднование выстраивалось по

унифицированной схеме и включало общесоветские элементы. Во второй день проводили «мари с'уан» — марийскую свадьбу, обряд, выстроенный в традиционной последовательности: поездка жениха за невестой, застолье в ее доме, благословение и раздача подарков родителям, поездка в дом жениха, свадебный пир, одаривание, брачная ночь, второй день, включавший комплекс обрядов, и третий день, характеризующийся поездкой молодых к родителям невесты.



«Веселая свадьба» в д. Емелево. 1959 г. Пляска в шилыке. Фото А. Матвеева



Вручение подарков невесты родне жениха. Свадьба в д. Ключево. 1980-е гг.



Подружки невесты (ыдыр гуньыр). Свадьба 1980-х гг.

Со временем произошло сжатие церемонии до двух дней за счет смешения традиционной и гражданской частей. Сейчас в первый день свадьбы жених забирает невесту из родительского дома, они отправляются в ЗАГС, затем в свой дом или банкетный зал для участия в свадебном пире, а на второй день устраивают застолье для ближайших родственников [ТЛВ].

В прошлом важную роль в подборе невесты играла мать жениха, иногда могли прибегнуть к помощи свахи [9. С. 14]. Однако значение этих лиц постепенно уменьшалось. Во второй половине XX в. молодые знакомились чаще всего на посиделках или через братьев и сестер [ТНА]. Трансформировались и функции основных участников. До отъезда невесты из дома ее мать укладывала приданое в сундук, благословляла дочь перед выходом из дома [СРП]. Отец невесты участвовал в обряде сватовства [ММА].

Папа с мамой на свадьбе не должны были веселиться. И, кстати, крёстные тоже на свадьбе не веселятся. Нельзя плясать, петь. У меня крестница выходила, мне сказали — тебе нельзя [ТЛВ].

Особая связь между крестными и крестниками подчеркивалась на разных уровнях обряда:

Когда я маленькой крестницей была — крестников тоже сажают за основной

стол, — вот я своему крёстному должна была сказать, когда невеста подарок подарила: «Вместо одного подарка я вам подарю два», — в смысле когда буду замуж выходить. Но я не сказала. Меня родители долго тыкали — упрямое, вредное создание. Но я не сказала. И знаете, я их потом на свадьбу не смогла пригласить — не дозвонилась [ТЛВ].

Прочие обязанности распределялись между другими родственниками: тетка по матери могла восполнить недостающее приданое своими вещами [СРП], сестра жениха сопровождала невесту в обряде «хождения за водой», брат жениха становился «свадебным головой» (*суан вуй*) — распорядителем свадьбы, задачей которого было угощение гостей самогоном [6. С. 36]. Эти свадебные чины сохранялись долгое время, однако сейчас в связи с исчезновением некоторых обрядов утрачиваются и обязанности участников.

Устойчивым к изменениям персонажем остается подруга невесты (*ыдыр гуньыр*; их может быть две), функции которой — помощь по хозяйству, обслуживание гостей. За работу ей обязательно полагался подарок — платок [КЛА]. Эта роль была почетной, но не очень приятной:

Я была один раз [*ыдыр гуньыр*]. Но это такая неблагодарная работа. Я сказала — больше никогда в жизни! Я была, можно сказать, официанткой. У кого что закончи-

лось — убери, ложки принеси. Всё делает подружка. Стряпает, пиво варить помогает, по деревне приглашать тоже [АВВ].

Основную роль на свадьбе до последнего времени выполняли дружки (*арвинге*; их число может доходить до трех [4. С.135]). Они имеют опознавательные знаки и предметы, которые и сейчас иногда используются: фартук *ончыло сакыш* и самодельную плетку. Ею хлещут крест-накрест дорогу перед невестой и женихом, расчищая им путь и приговаривая: «К матери, отцу дорогу забудь» [ЯКА].

У дружек фартуки, они на бок завязываются и короче, чем у женщин. И они яркие бывают: синие и зелёные с красной полосой. Там на бок бант делают. И они с плёткой расчищают путь — её сами делали раньше. А сейчас уже не используют [ААЯ].

Дружка должен препятствовать тому, чтобы между невестой и женихом кто-то прошел, иначе брак будет недолгим. Для этого иногда молодым при выходе из дома связывали руки полотенцем [КНК]. Образ дружки сам по себе неоднозначен. На эту роль выбирали «самых заводных», непредсказуемых. В ходе свадебного обряда *арвинге* могли шутить над гостями, воровать посуду и всё что плохо лежит. Могли и разстроить свадьбу:

Ещё случаи были — привезли невесту. Невеста с женихом стоят и должны были

поцеловаться, и случилось, что дружка вот этот, который стоял, очень шустрый оказался. Быстрее этого жениха взял и поцеловал. И что ты думаешь? Жених отказался от этой невесты, и её были вынуждены прямо во время свадьбы отвезти родителям обратно [ААЯ].

В настоящее время функции дружки и *ыдыр гуньыр* часто выполняют свидетель и свидетельница.

До начала XXI в. в свадебном ритуальном комплексе важную роль играл обряд сватовства *ыдыр йукташ* (букв. «поить девушку») [7. С. 136], который обычно организовывали по предварительной договоренности старших родственников [10. С. 52]. Состав участников менялся: если в середине XX в. жених отправлялся к невесте со свахой и *суан вуем*, то позднее сваху могли заменить отец, друг или мать [ТЛВ]. Приезжали в дом невесты обычно в полночь. С собой обязательно привозили бутылку самогона или водки, хлеб *сельмәгинды*, завернутый в холст и перевязанный розовой ленточкой. Ее по приезде сватов должна была развязать младшая сестра невесты [ММА]. Данный вид хлеба считается «гостевым», его берут с собой в чужой дом и всегда отламывают руками [3. С. 15]. Иносказательно начинали диалог, всячески подчеркивая достоинства жениха [6. С. 130]. В знак согласия невеста должна была выпить рюмку водки [1. С. 112]. До 1970-х гг. продержался обычай вешать на сватов отрез холста и дарить жениху рубашку при положительном решении. После этого ближе к рассвету жених с невестой шли по деревне и стучались в окна, приглашая соседей *костенец качкаш* — «кушать гостинцы», которые он привез с собой [ЭФВ]. В это время старшие члены семьи договаривались об организационных расходах и «кому сколько *чиктәш*¹». В обратный путь жениху дают с собой *костенец* от семьи невесты — каравай или рыбный пирог, которым по его возвращении угощаются соседи. Сейчас процедура сватовства практически забыта, его заменило знакомство родителей жениха и невесты в неформальной обстановке — дома или в кафе.

На подготовку к свадьбе в прошлом отводилось примерно две недели: срок, достаточный для того, чтобы сварить пиво [ЯКА]. Сейчас сроки более вариативны. В день свадьбы гости со стороны жениха рано утром собираются в его доме, угощаются за столом. Набор блюд представлен в основном легкими овощными закусками и пирогами [СР]. После угощения жених с друзьями едут за невестой, передвигаясь строго по солнцу. Одна из свах — родственниц жениха берет с собой хлеб *сельмәгинды*, завернутый в холст (сейчас чаще в платок) [9. С. 15].

В это время невеста находится в доме, иногда ее прячут в чулане или сенях [СРП]. Во дворе ставят *шилык* — столы в форме буквы П и рядом с ними лавки. Раньше *шилык* представлял собой довольно длинную конструкцию. Угол стола украшен срубленной рябиной, на которой закреплена икона. В прошлом на дерево вешали женский головной убор *шарпан* [10. С. 63], который после войны заменили вышитым полотенцем.

Сейчас накрывают один небольшой стол, предназначенный для угощения той части гостей, которая не смогла разместиться в доме².

На въезде в населенный пункт, закрытом деревенскими воротами *сола капка* или, если их не было, натянутой цепью, жених должен был выкупить проезд, а цепь разрубить топором [ЯКА]. Так же поступали и тогда, когда жених был местный, — он предварительно обвезжал деревню по солнцу [КНК].

Когда невесту жениху везли, шофёр привёз их неправильно. Привёз их против солнца. Так он развернулся, объехал по деревне и потом правильно заехал [ТЛВ].

Ворота в деревне обязательно закрываются. И ребятишки там бегают. За конфетки там, денежки выкупают [ААЯ].

Перед домом невесты поезд жениха останавливается. Дружки должны перелезть через ворота и открыть их изнутри. В этот момент подружки невесты активно мешают им, хлещут *арвинге* крапивой [АВВ]. Перед входом в дом для жениха расстилают домотканый коврик, где мать невесты ждет его с хлебом и солью. Однако войти в дом он не может, поскольку должен пройти испытания и конкурсы, которые организованы свидетельницей и ее помощницей. Сценарий пишут на русском языке, используются современ-

ные атрибуты из готовых наборов для выкупа невесты³.

После того как выкуп пройден, жених заходит в дом, а следом за ним гости.

Каждый приходил со своим угощением и должен им угостить всех. Все гости приходили и угощали тех, кто пришёл за невестой [ААЯ].

Как правило, внутри размещаются родственники, а друзья остаются в *шилыке*, где *ыдыр гуньыр* накрывает стол.

Ближайшие родственники сидели в доме с женихом и невестой. А все остальные — то есть любой человек мог прийти [в *шилык*]. К каждому столу приставлялся человек закреплённый и был обязательно с чайником. Человек, который уже угощал всех [ТЛВ].

Невесту необходимо разыскать. После того как ее мать зажигает свечу на божнице, все садятся за накрытый стол и угощаются [СР]. *Арвинге* предлагает каждому гостю рюмку самогона и ломоть привезенного хлеба. За последнее десятилетие состав свадебных блюд существенно изменился. На столе можно обнаружить как традиционные блюда (рыбный пирог *колкагыль*, обрядовый мясной пирог *кыравец*, хлеб *сельмәгинды*, блины *коман меленә* [3. С. 16, 28, 121]), так и новые: фрукты, салаты, холодные закуски с разными начинками. Свадебная лапша на молоке сейчас заменена супами: щами или солянкой⁴.

После угощения мать благословляет молодых на брак и говорит напутственные слова (сейчас уже на русском языке):

[Дочери:] Ты выходишь замуж. Пусть совместная жизнь будет хорошей, доброй. Ты должна быть хранительницей семейного очага, Максима всегда уважать, слушаться.



Свадьба в д. Емелево. 1970-е гг. Шилык во дворе дома

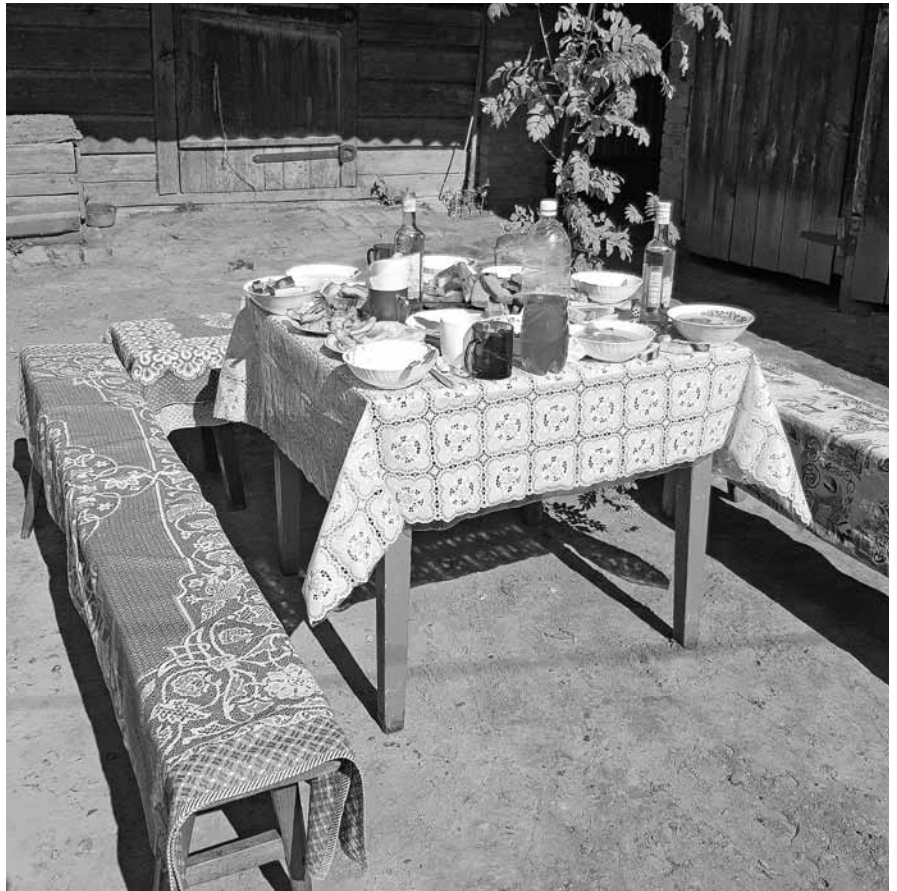
Помогай ему. [Жениху:] Максим, ты должен быть настоящим главой семейства, чтобы ваши дети гордились своими родителями. Чтобы дом был ваш всегда полной чашей, чтобы всё у вас было только хорошо. Благословляем вас на супружескую жизнь. [Переkreсчивает обоих.]⁵

Мать невесты кладет сверху на икону Богородицы хлеб *сельмайинды*, самодельную свечу и, завязав всё в платок, отдает дочери в новый дом. Там молодая поставит свою икону на божницу. Затем наступает время вручить подарки невесты ее родственникам: отцу, матери, бабушке, сестрам и крестной матери.

Более взрослому поколению, женщинам дарили платки — тем, кто старше сорока лет [ААЯ].

В качестве подарков сейчас используются покупные рубашки, халаты, футболки, в прошлом это была одежда, сшитая вручную [2. С. 133]. После этого молодые отправляются вместе с гостями в ЗАГС, а в доме невесты собираются односельчане пожилого возраста и продолжают застолье под руководством крестной матери⁶.

В XX в. среди горномарийского населения стал популярен общесоветский сценарий свадебной поездки по памятным местам края для возложения цветов и фотосъемки. После ЗАГСа молодые могли отправиться в местный родильный дом, чтобы в форме шуточного гадания узнать пол будущего ребенка, выехать на набережную г. Козьмодемьянска и к памятнику павшим в Великой Отечественной войне [ЗМВ]. До сих пор востребованным местом остается Иоаннова гора, откуда открывается живописный вид на



Шилык в д. Ключево. 2019 г.

Чебоксары. В XXI в. в Горномарийском районе появились новые культурные объекты, привлекательные для свадебных фотосессий. Популярностью пользуется с. Еласы, где в 2010 г. был построен «Семейный парк», центром которого стало искусственное дерево, увешанное свадебными замками. Знаменит памятник марийскому князю Акпарсу, установленный на трассе Р173 в 2007 г. [ЭВФ].



Свадьба в д. Яктуры. 1990-е гг. В центре — жених с невестой, по краям от пары — подружки (ыдыр гуныыр)

После фотосъемки молодожены отправляются в дом жениха. Здесь соблюдаются симметричные правила: въезд в деревню по солнцу, зажжение свечи на божнице матерью жениха. Во дворе также накрыт *шиллык* для гостей. В доме за столом ждут родственники жениха, а остальные размещаются во дворе. Невеста, выходя из машины, не может наступить на голую землю. Для нее расстилают домотканую дорожку либо кладут подушку [СНВ]. Старики помнят, что раньше для этих целей использовалась овечья шкура [МГС]. Невесте по очереди представляют сидящих родственников, они поздравляют новобрачных, в ответ жених подает стопку водки, а невеста — чашку чая, которые гость должен выпить.

После этого во двор привозят приданое невесты. Раньше сундук охраняли молодые парни; за него давали выкуп (водку и пирог) [9. С. 15].

А кто на сундуках сидят — им денежки кладут. Вот вышли они — им деньги кладут. Всех нужно опоить и денежку [ААЯ].

Закусывали пирогом, который разрезали особым способом — не вынимая ножа из теста — на семь частей (в некоторых вариантах — на двенадцать) [СНВ].

А ещё вот когда сундук несли в дом, нельзя было задевать о край двери, чтобы не ссорились [ЗМВ].



Парк семейного отдыха в с. Еласы

Существовала и обратная традиция: сундук специально ударяли о ворота, садились сверху со словами: «С вас сто грамм», таким же образом поступали на пороге [ЯКА]. Приданому долгое время уделяли большое внимание: сундук наполняли доверху холстами и интерьерным текстилем, подарками для родственников жениха. Старшие родственники помогали невесте восполнить недостаток. На дно клали крест из ряби-

новых веток, деньги и *сельмáгинды*. Поэтому, что дальше происходит с хлебом, судили о перспективах брака. Хорошим знаком считалось, если он подсохнет, плохим — если будет гнить [ЦНП]. Сейчас приданое собирают очень редко.

Устойчивостью к трансформациям отличается обряд одаривания невестой родственников жениха — *лáйшкaм качкыт* (букв. «есть лапшу») [КЛА]. Приготовленные подарки невеста вешает на натянутую в доме веревку, чтобы все могли их видеть [5. С. 81].

Помню, когда маленькая была [в 1980-е гг.], подарки закидывали на верёвку. А дружки прямо охапками брали их и разносили [ТЛВ].

Уже с середины XX в. предметы одежды, которые входили в состав подарков, имели фабричное происхождение, в редких случаях для свекрови шили национальный костюм на заказ. Если гостю не нравится подарок, он может вернуть его обратно и требовать замены; такая просьба безоговорочно выполняется [КЛА].

Невесту проверяли: годна-негодна. Тётка, например, не хочет, чтобы брали за муж, могла потребовать в подарок полный костюм. Потом придёт на свадьбу и придёт ещё: «А вот этот узор-то она плохо сделала! Ой, лодырь какая, ну-ка, передела!» [ААЯ].

В ответ гости дарят подарки молодой семье, загадывая загадку, которую они должны отгадать, например: «Две красные лапки, два крыла. Если сможете поймать — будет вашим» (отгадка — гусь) [ААЯ].

В наше время [в 1990-е гг.] дарили в основном постельное белье. Но дарили и скотиной, бывало. Но только не курицу. Гусей, уток, барашка, телят. Потому что курица сгребает назад, она грязная [ТЛВ].

Сейчас дарят предметы, необходимые в быту: посуду, постельные принадлежности, деньги. В благодарность каждый гость получает соответственно рюмку водки и чашку чая от жениха и невесты.

Горные марийцы долгое время исполняли различные карпогонические обряды при проводах молодых на брачную постель. Часто постель стелили дружки, после чего ложились сверху и требовали «сто грамм» [9. С. 17]. При этом иногда связывали подушки полотенцем, чтобы жених и невеста «всегда были вместе», а также клали под подушку поленья [ШФН]. Обряд проверки простыни сейчас забыт, хотя в ряде мест он сохранился до 1990-х гг. Обыкновенно проверять простыню приходили мать или брат жениха. В случае «честности» невесты гостям показывали целую тарелку, в обратной ситуации — разбивали пополам [ЯКА].



Свадебное полотенце. Д. Амануры, 1960-е гг.

На второй день свадьбы в доме жениха собираются близкие родственники. Обряд хождения за водой в сопровождении родственников жениха исчез в 1990-е гг. Однако долгое время сохранялись традиции проверки хозяйственных умений молодухи *арваты*: она должна была вымыть избу, испечь блины [МГС]. Традиция изготовления ею «первой *лашки*» (лапши на молоке) была утрачена к середине XX в. Во второй день проводят одаривание, но уже за угощение, сваренное невестой. После застолья все участники едут в дом родителей невесты, где их уже ждет угощение. Во дворе исполняют танец «Ош патя»⁷ [КЛА], который до сих пор широко распространен. Молодые становятся в центр круга и пляшут, пока гости бросают им деньги, которые надо собрать.

У кого больше оказывается денег, тот глава семьи будет. И кто первый переступает порог в дом первый, тот глава семьи [ААЯ].

Посещение родителей молодухи на второй день свадьбы — пережиток ранее существовавшего «шарпанного пира» — *вингы пыраш* (букв. «зятю приезжать») [СНС], когда невеста шла в дом родителей показывать новый женский головной убор *шарпан* [5. С. 81].

Как видно из логики развития обряда, горномарийская свадьба долго сохраняла свою аутентичность, вплывая в традиционный ритуал современные элементы. Наиболее существенные изменения свадебных практик пришлось на первое десятилетие XXI в. Первичная утрата национальной специфики произошла на предметном уровне. Особенно это касалось костюмов участников. Примерно с 1980-х гг. невесты стали облачаться в белое свадебное платье модного кроя, однако на второй день свадьбы надевали традиционный костюм. Сейчас горномарийскую одежду носят лишь гости пожилого возраста в очень редких случаях. То же касается свадебных блюд, которые стали отличаться большим разнообразием. Однако отдельные знаковые предметы по-прежнему используются в обряде. Это касается хлеба *сельмйгинды*, фартука для дружки, ковра, который растапливают перед молодыми.

Сильное влияние современной культуры испытала фольклорная составляющая свадьбы, ключевые моменты ритуала стали сопровождаться русской речью. Упразднились многие свадебные чины, а роли дружки и подружки невесты стали сливаться с ролями свидетелей. Из обряда выпали сватовство и смотрины, а сам ритуал сократился во времени. Вторая половина свадьбы нередко переносится на

новую площадку: вместо дома жениха пространством для свадебного пира становится банкетный зал.

Однако при этом свадьба сохранила целый ряд устойчивых элементов. К ним относятся посещение родственников молодой на второй день свадьбы с танцем «Ош патя» и, конечно, взаимное одаривание семей. Несмотря на то что предметное наполнение утратило национальные черты, подарки продолжают различаться в зависимости от того, кому они предназначены (нательная одежда — для ближайших родственников, платки — для остальных).

Актуальными в современной горномарийской свадьбе остаются запреты, связанные с защитой будущей совместной жизни молодых. Так, невеста не должна выходить из избы («смотреть свою свадьбу нельзя» [КЛА]), ступать на непокрытую землю. Соблюдается также запрет проходить между невестой и женихом.

Таким образом, на фоне сильной редукции в горномарийском свадебном обряде сохраняются элементы, направленные на защиту и благополучие молодой семьи. Устойчивость обменных практик свидетельствует об их основополагающей роли в процессе включения пары в систему социальных связей и утверждении ее нового статуса. С другой стороны, сохранившиеся традиционные элементы способствуют формированию финансовой основы для будущей жизни молодых.

В настоящее время наблюдается тенденция к возврату традиционной обрядности, инициированная молодыми людьми по идейным соображениям. Стремление быть ближе к своим корням, пережить опыт предков побуждает их обращаться за помощью в организации свадьбы к старшему поколению. Такая свадьба представляет собой реконструкцию традиционной. Пока это явление редкое, отчего оценить перспективы его развития сложно. В любом случае современное развитие свадебного горномарийского обряда представляет собой динамичный процесс, сохраняющий традиционное и впитывающий новое.

Примечания

¹ Букв. «одевать кого-либо». Имеется в виду определение, сколько предметов одежды необходимо приготовить для подарков родственникам.

² Полевые материалы: свадьба в д. Ключево. 30 августа 2019 г.

³ То же.

⁴ То же.

⁵ То же. В прошлом говорили: «Стесняйся старших, бойся младших» («Когорак гыц важыл, узирак гыц луд») [3. С. 142].

⁶ Свадьба в д. Ключево. 30 августа 2019 г.

⁷ Букв. «Белая ярочка»; еще этот танец называли «Звенящие деньги».

Литература

1. Козлова К. И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.
2. Кроковский М. С. Этнография горных черемис, обитающих в Казанской губернии в Козьмодемьянском уезде // Игнатьевские чтения: Материалы докладов и выступлений на респ. науч. конф. 2002–2003 гг. / Сост. Л. П. Васикова. Йошкар-Ола, 2003. С. 127–142.
3. Мары хресань качкыш = Марийская крестьянская кухня. Йошкар-Ола, 2011.
4. Михайлов С. М. Свадьбы горных черемис Казанской губернии // Михайлов С. М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов / Предисл. и коммент. В. Д. Дмитриева. Чебоксары, 1972. С. 133–148.
5. Молотова Т. Л., Токсубаева Л. С. Функциональные особенности свадебной одежды марийцев // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья / Сост. Н. В. Зорин. Казань, 1990. С. 74–82.
6. Рябинский К. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. Казань, 1899.
7. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.
8. Этнография марийского народа / Сост. Г. А. Сепеев. Йошкар-Ола, 2001.
9. Юадаров К. Г. Горные марийцы: краткая историко-этнографическая характеристика, обычаи и обряды, язычество. Йошкар-Ола, 2008.
10. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

Список информантов

- ААЯ — Аккорина А. Я., 1967 г.р., д. Емангаши; 2019 г.
- АВВ — Афанасьева В. В., 1983 г.р., д. Крайние Шешмары; 2019 г.
- ЗМВ — Зубкова М. В., 1978 г.р., с. Еласы; 2019 г.
- КЛА — Когаринова Л. А., 1961 г.р., с. Усола; 2019 г.
- КНК — Казакова Н. К., 1967 г.р., д. Сарамбаево; 2018 г.
- МГС — Малышев Г. С., 1935 г.р., д. Сарамбаево; 2010 г.
- ММА — Матвеева М. А., 1945 г.р., д. Якнуры; 2019 г.
- САА — Санин А. А., 1945 г.р., д. Ключево; 2019 г.
- СНВ — Симолкина Н. В., 1947 г.р., д. Сарамбаево; 2019 г.
- СНС — Сильдушкина Н. С., 1937 г.р., д. Четнаево; 2019 г.
- СР — Салдаев Р., 1985 г.р., д. Сарамбаево; 2007 г.
- СРП — Саянова Р. П., 1939 г.р., с. Пайгусово; 2010 г.
- ТЛВ — Топанова Л. В., 1972 г.р., д. Кушиялы; 2019 г.
- ТНА — Топтыгин Н. А., 1936 г.р., с. Емангаши; 2010 г.
- ЦНП — Цветкова Н. П., 1940 г.р., с. Усола; 2019 г.
- ШФН — Шестакова Ф. Н., 1949 г.р., г. Козьмодемьянск; 2010 г.
- ЭФВ — Эшмякова Ф. В., 1956 г.р., с. Еласы; 2019 г.
- ЯКА — Яматаева К. А., 1931 г.р., д. Яштуга; 2010 г.

Софья Михайловна Лойтер,
доктор филол. наук (Петрозаводск)

ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР ОТ ИРИНЫ ФЕДОСОВОЙ

О великом наследии Ирины Федосовой, о ней как историко-культурном и поэтическом феномене существует большая литература; неоднократно писал о ней и автор этих строк [4; 5; 6; 8]. «Крупнейшая», «известнейшая», «знаменитейшая». Степень одаренности, влияние, которое она оказала на литературу и искусство, делают ее выдающимся и уникальным явлением в истории русской и мировой народной поэзии и народной культуры. Тем труднее себе представить, что еще есть какие-то тексты и какая-то грань творческой личности Федосовой, которые оказались вне поля зрения исследователей. О них и пойдет речь в этой публикации.

Как известно, в феврале 1867 г. в Петрозаводске произошла встреча тогда уже знаменитой во всем Заонежье вопленицы Ирины Федосовой с преподавателем логики и психологии Олонецкой духовной семинарии Е. В. Барсовым, впоследствии известным ученым, собирателем и исследователем древнерусских рукописей. Он писал:

Я познакомился с ней в Великом посту 1867 года и тотчас же начал записывать от нее духовные стихи и старины; диктовать что-нибудь другое она считала грехом. После Пасхи принялся я за причитания [...] Всё записанное мною в Великом посту было издаваемо в «Олонецких ведомостях» [10. Т. 1. С. 253, 263].

Первыми записями стали 10 духовных стихов, былина о Чуриле Пленковиче, баллады «О девяти братьях-разбойниках», «Василий и Софья», «Казань-город». Тексты сразу же публиковались в газете «Олонецкие губернские ведомости» под общим заголовком «Из быта Обонежского народа»¹.

Но главным результатом почти трехлетней совместной работы Ирины Федосовой с собирателем стали тексты, составившие вышедшее в 1872–1885 гг. издание «Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым», знаменовавшее собой явление крупнейшей исполнительницы причитаний, чье индивидуальное дарование, выразившееся в совершенной форме, не имело себе равных в плачевой традиции и не знало аналогов в фольклоре других европейских народов [10].

После издания «Причитаний Северного края» к Федосовой пришла настоящая слава. Ее записывают известные филологи, музыканты, этнографы. Фольклорист Ф. М. Истомин и музыковед Г. О. Дютш в 1886 г. записали от Федо-

совой на пароходе на Онежском озере свадебную песню «Пивна ягода по сахару плыла» [9. Ч. 4. № 7]. В течение нескольких лет в своем тверском имении Кольцово О. Х. Агренева-Славянская записывала от Федосовой свадебные песни и причитания, составившие два тома «Описания русской крестьянской свадьбы», третий том содержал попутно записанные похоронные причитания, былины, исторические и лирические песни, духовные стихи, баллады, пословицы, загадки [1]. Так в 1870–1880-е гг. в фольклористику вошли все тексты Федосовой, составляющие бытовую традицию и представленные теперь в известных изданиях [10; 14].

Как считает крупнейший исследователь творчества Федосовой К. В. Чистов, в 1894 г. начался новый период в ее жизни, новый этап вхождения в историю русской культуры ее поэтического творчества. И не только ее, но и других знаменитых сказителей, творчество которых усваивалось профессиональной культурой благодаря их публичным городским выступлениям. Теперь профессионалы и заинтересованные читатели узнавали Федосову не из книг, а из живого общения [15. С. 293]. «Полевое», «экспедиционное» знакомство с творчеством Федосовой заменилось «сценическим», когда в полную силу проявилась ее творческая личность импровизатора. Более 30 публичных выступлений Федосовой, организованных петрозаводским гимназическим учителем Павлом Тимофеевичем Виноградовым² в Петрозаводске, Петербурге, Москве, Казани, Нижнем Новгороде, состоялись на заседаниях Академии наук, Географического общества, Археологического института, на Художественно-промышленной выставке, городских вечерах, в концертных залах, в гимназиях, частных домах. Слушателями Федосовой были великий князь Константин Константинович, академики Л. Н. Майков, А. Н. Соболевский, К. Н. Бестужев-Рюмин, В. Ф. Миллер, А. Н. Веселовский, основатель журнала «Живая старина» В. Н. Ламанский, а также писатели, музыканты, педагоги, общественные деятели [2. С. 251–267]. С 1895 по 1899 г. Ирина Федосова жила в Петербурге в доме государственного чиновника, мецената, истинного ценителя искусства и поклонника всего самобытного Тертия Филиппова, на вечерах которого выступала в присутствии Н. А. Римского-Корсакова, Ф. И. Шаляпина, В. В. Андреева и др. Выступления Федосовой вызвали множество восторженных откликов в научной и периодической печати, ряд

воспоминаний, художественных очерков. Однако публикаций новых записей текстов не было. Известно, что Т. И. Филиппов при участии П. Т. Виноградова вел такие записи и готовил их издание, но после его смерти рукопись была потеряна, и ни одна из записей этого последнего периода жизни Федосовой не была опубликована [16. С. 104]. Единственные сохранившиеся тексты этого времени — записи (в отрывках — причитание жены по мужу и причитание невесты, две свадебные песни, лирическая песня «Во лужах», пословицы и два текста для детей), вошедшие в очерк, скорее эссе, «Ирина Андреевна Федосова» известной детской писательницы Александры Николаевны Толиверовой, сначала сотрудника, а затем редактора-издателя петербургского «малышового» иллюстрированного журнала «Игрушечка» (1880–1912). Очерк Толиверовой — писательницы, издательницы, общественной деятельницы, подлинной демократки, «русской гарибальдики», встречавшейся и переписывавшейся с Н. А. Некрасовым и Л. Н. Толстым, соответствовал политике журнала — «посредством различных знаний влиять на развитие сердечной теплоты [...] эстетического чувства и любви ко всему видимому миру...» [3. С. 88–94].

Раскрывая содержание и смысл очерка-эссе Толиверовой, приведу фрагменты ее авторских комментариев, дословные высказывания Федосовой и — что самое главное — два извлеченных текста детского фольклора [13]. Небезынтересно, что до встречи с Толиверовой никто из собирателей не фиксировал от Федосовой ни одного текста детского фольклора, и это не из-за ее незнания. Встретившись с человеком, работающим для детей, Федосова обнаружила не просто знание традиции, но и недюжинный ум и вкус, проявив незаурядность уже в выборе жанра. Предложив колыбельную и сказку, она, несомненно, осознавала их роль в первые годы жизни ребенка, для которого «у бедной колыбели», говоря словами Ярослава Смелякова, поет женщина, «роняя, как жемчуг, слова».

А. Н. Толиверова пишет:

И. А. Федосова, портрет которой прилагается к 8-й книжке нашего журнала, очень интересная старушка, живая и умная. Она является как бы последним обломком нашей родной старины. Несмотря на свои семьдесят лет и неграмотность, она обладает замечательной памятью и знает целую массу былин, песен, сказок, пословиц, причитаний, которые охотнее поет, чем рассказывает. В первый раз я слышала ее прошлой зимой. Завезенная преподавателем олонецкой гимназии П. Т. Виноградовым со своей родины, Олонецкой губ., из города Петрозаводска, в Петербург, она появлялась то в ученых обществах, то в частных домах, собирая подле себя постоянно целую толпу слушателей. Чтобы написать о ней, я обратилась с просьбой к нашему государственному

контролеру Т.И. Филиппову «...» отпустить ее ко мне, на что он любезно согласился. Я провела с ней целый день и, что от нее услышала, то и записала с ее слов. На вид маленькая, худенькая старушка с добрыми глазами оказалась в высшей степени занимательной. Она одета в ситцевое платье с кофтой и такой же передник; седые волосы, заплетенные в две косы, покрыты цветной повязкой. Ее природной подвижности мешают не столько годы, сколько переломленная еще в детстве нога [13. № 8. С. 374–375].

Далее Толиверова излагает биографию Федосовой, перебивая свой рассказ вставками сказительницы.

«По характеру, — рассказывает И. А., — я была веселая и не страшливая, ни людей, ни зверей не боялась. Петь страсть любила. Пенье мое кормило и меня, и мою семью, у меня было еще две сестры да брат. Утром, бывало, бороновала, сеяла, косила, а когда работу кончала, на вечеринках пела да приплясывала. Все знали мой звонкий голос, и с 13 лет меня стали приглашать то на свадьбы песни петь, то по покойникам вопить... за это мне давали кто побогаче деньги, а кто одежду, а кто хлеба, все годилось, семья была порядочная».

И. А. в разговоре со мной очень жалела, что она неграмотная, а потому все деньги, которые она здесь выручила, так как учитель устраивал вечера с платою за вход, она пожелала отправить на свою родину, чтобы на них была устроена школа. Себе она ничего не взяла [13. № 8. С. 375].

Эти фрагменты дополняют искрометный «Рассказ о себе» Ирины Федосовой — первую в истории русской фольклористики биографию исполнительницы, записанную с ее слов Е. В. Барсовым [14. С. 279–283].

Ну, теперь слушай, я буду тебе рассказывать сказки, петь, а затем буду вопить. «...» С чего бы нам начать? А! спою тебе песню, под которую мы ребят укачиваем:

Ай, бай да люли, спи, дитя мое, усни.
С неба ангелы идите, сон младенцу принесите.
Богородица-Мать, усыпи-ка дитя спать.
Пресвятая Мать Мария, усыпи-ка поскорее.
Зыбичка дубова, а постеличка пухова,
Бай да люли.
Крючки, вожжички серебряные, рожок золотой.
Спи-тка, дитя, спи, милое мое,
Выспишься, не ломаешься.
Будешь в золоте ходить, чисто серебро носить,
Спи да усни, будешь первый в волости.
Сон да дрема идут от города,
Сон да дрема Марье в глаза.
Бай да люли, люли, спи да усни.
Сон ходит по лавке, дрема по избе.
Сон да дрема Марье в глаза.
Бай да люли [13. № 8. С. 376].

Эта запись 1895 г. А. Н. Толиверовой от Ирины Федосовой — единственный дошедший до нас олонекский вариант колыбельной XIX в. Первые записи колыбельных принадлежат соискателю филологического факультета Санкт-Петербургского университета В. Ф. Хотьковскому и сделаны по следам его поездок в Пудожский край в 1912–1913 гг.; они присутствуют в издании «Детский поэтический фольклор Карелии» [7. № 1, 2, 9, 45]. Небольшая по объему колыбельная Федосовой содержит архаические мотивы, каждый из которых во многих текстах песен, записанных в XX в., становится предметом самостоятельного изображения: Сон да Дрема, покровительство ангелов, Богородица-мать, идеализация постели ребенка и его будущего. О этом свидетельствуют сборник «Русский детский фольклор Карелии» [11] и материал упомянутого собрания «Детский поэтический фольклор Карелии».

— Теперь я тебе расскажу, как у нас рассказывают сказку про Волка и Лисицу. Тебе, верно, когда ты была маленькая, ее рассказывали, только не знаю, так ли.

Я подала ей под ноги скамеечку, и она, усевшись попокойнее в кресло, начала:

— Сидела Лиса у окошка за прялкой. Волк лежал в углу. Поколотила лиса о прялку веретенцем и говорит: «Волк, колотят лапкой, зовут бабкой» [Примеч.: Т.е. стучат и зовут принять рождающегося ребенка]. — «Поди, лисушка, бедная, — отвечает волк, — который день прокормишься, то и сыта будешь...» На вышке стояла кадушка с маслом. Лиса пошла да маслица полизала. Приходит к ней Волк и спрашивает: «Лисушка, как у тебя внучечка зовут?» — «Поверху лизец» — только кадушку начала. — «Хорошо имячко, хорошо!» Прошло два дня, Лиса опять колотит веретенцем о прялку. «Волк! Колотят лапкой, зовут бабкой». — «Поди, поди, бедная лисушка, который день прокормишься, сыта будешь». Опять поднялась лиса на вышку, там полизала, полизала и пришла. Волк опять спрашивает: «Лисушка, как у тебя внучечка зовут?» — «По середочке лизец». — «Хорошо имячко, хорошо!» Через три дня опять Лиса колотит веретенцем о прялку. «Волк! Колотят лапкой, зовут бабкой». — «Поди, бедная лисушка, который день прокормишься, сыта будешь». Опять поднялась лиса на вышку и долизала все. «Как же у тебя правнучка-то зовут?» — спрашивает Волк. — «По донышку лизец». — «Хорошее имячко, хорошее!»

Пришло воскресенье. Стряпать надо. «Волк, иди за маслом», — посылает Лиса. Пошел Волк, переваливаясь с боку на бок. Пошел, масла не нашел, упал с вышки, воет: «Лисушка, масла там нет, кадушка порожняя стоит. Ты, Лисушка, масло съела?» — «Нет, ты съел, ты». — «Затоим-ка печь?!» Затопили, сковороду поставили. Волк пригрелся и заснул. Лиса намазала ему рот маслом и стала будить: «Вставай, ты все масло съел, ишь даже изо рта течет!» — «Верно, я виноват», — отвечает волк в просонках...

«Пойду-ка я, Волк, не смогу ли я где рыбки достать!» — «Поди, лисушка, поди». Пошла. Легла на дороге, что мертвая. Идет мужик с саями, на саях рыба лежит, видит мужик: лежит на дороге Лиса, лежит, не шевелится, он ее поднял и положил в сани. Рад мужик, что и рыбка у него есть, и Лиса, бежит, не радуется и не догадается назад оглянуться. А она помаленечку всю рыбу сбросила и сама ушла. Пришел мужик домой и посылает жену взять рыбу и Лису, а тележка-то пустая...

«Волк! — кричит лиса, — посмотри, сколько я рыбы-то наловила». — «Слава Богу, — говорит Волк. — Как же ты, Лисушка, рыбу-то ловила?» — «Как? Ты лежишь, нигде ничего не добудешь. Я пришла к озеру да опустила хвост и кричу: яснее, яснее на небе, мерзнее, мерзнее, лисий хвост, так я рыбки и наловила». — «Лисушка, — говорит Волк, — и я пойду». — «Иди, иди!» Он на другой день и пошел. Сел к проруби, опустил хвост и говорит: яснее, яснее на небе, мерзнее, мерзнее, волчий хвост. Сидит Волк, хвост примерз, а рыбы не наловил. Пришли крестьяне из деревни и начали его колотить, разбили голову. Рванулся волк, оторвал полхвоста и полпелся домой. Идет, дорогой видит, лежит Лиса, он спрашивает ее: «Что лежишь, лисушка?» — «Ох, голова болит, понеси меня домой». Берет Волк Лису к себе на плечи, а она сидит да кричит: «Битый небитую несет!» Принес домой и спрашивает: «Что ты, бедная лисушка?» — «Ой, угорела, голова болит. А ты наловил лименьков (рыбки)?» — «Ох, лисушка, не спрашивай, рыбки не наловил, а хвост улепил. Пришли поповы работники, били, колотили, еле домой отпустили» [13. № 8. С. 377–380].

Рассказанный Федосовой вариант сказки — контаминация нескольких сюжетов о лисе: СУС 1 *Лиса крадет рыбу с воза (саней)*, СУС 2 *Волк у проруби*, СУС 15 *Лиса-повитуха*. По словам исполнительницы («как у нас рассказывают»), сказка относится к бытующим, однако ее исполнение указывает на индивидуальную интерпретацию и структуру. Н. Ф. Онегина, собиратель заонежской сказки 1970–1980-х гг. и составитель сборника «Сказки Заонежья», отмечает: «Русская сказка о животных в Заонежье не отличается ни особым разнообразием, ни количеством записей» [12. С. 11]. Среди многочисленных общерусских вариантов сюжетов о лисе и волке нет ни одной записи из Заонежья до Федосовой.

Когда идет речь о сказителе такого масштаба, как Федосова, значим каждый факт, каждый штрих и каждая деталь. Извлеченные из очерка тексты детского фольклора, не обратившие на себя внимания фольклористов, открывают еще одну грань уникального таланта Федосовой. Несомненно, эти тексты должны были занять свое место в названных собраниях детского фольклора Карелии.

Примечания

¹ Олонекские губернские ведомости. 1867. № 11–14, 16. 8 марта — 22 апреля.

² Виноградов, кроме того, был организатором поездок и выступлений в городах Европы И. Т. Рябинина.

Литература

1. Агреева-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными: В 3 ч. М.; Тверь, 1887–1889.

2. Исполнители фольклорных произведений (Заонежье. Карелия) / Изд. подгот. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2008.

3. Колесова Л. Н. Детские журналы России (1765–1917): Учеб.-метод. пособие. Петрозаводск, 2014.

4. Лойтер С. М. Великое наследие Ирины Федосовой (К столетию со дня рождения) // Октябрь. 2017. № 6. С. 149–152.

5. Лойтер С. М. Второе издание «Причитаний Северного края, собранных Е. В. Барсовым» // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: Доклады III

междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 187–194.

6. Лойтер С. М. «Вы падите-тко, горячи мои слёзюшки...» (К 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой) // Кижский вестник: Сб. ст. Вып. 17. Петрозаводск, 2017. С. 83–92.

7. Лойтер С. М. Детский поэтический фольклор Карелии: Исследование и тексты. Петрозаводск, 2013.

8. Лойтер С. М. Ирина Федосова в исследованиях К. В. Чистова (К 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2017. № 1 (162). С. 61–66.

9. Песни русского народа, собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. / Зап. слова Ф. М. Истомина, Г. О. Дютш. СПб., 1894.

10. Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым: В 2 т. / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов; Отв. ред. А. М. Астахова. Т. 1: Похоронные причитания. Т. 2: Рекрутские и солдатские причитания. Свадебные причитания. СПб., 1997. (Лит. памятники).

11. Русский детский фольклор Карелии / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 1991. (Памятники фольклора Карелии).

12. Сказки Заонежья / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986. (Памятники фольклора Карелии).

13. Толиверова А. Ирина Андреевна Федосова // Игрушечка. 1895. № 8. С. 376–383; № 9. С. 428–431.

14. Федосова И. А. Избранное / Сост., подгот. текстов Б. Е. Чистовой, К. В. Чистова. Петрозаводск, 1981.

15. Чистов К. В. Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988.

16. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Сергей Викторович Алпатов,
доктор филол. наук, Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО АНКЛАВА (с. Ивановка, Республика Азербайджан)

Ивановка — сегодня единственное из некогда многочисленных молоканских поселений Азербайджана, жители которого сохраняют этноконфессиональную идентичность вопреки активным процессам межкультурной интерференции [1]. Взаимодействие изолирующих и деконструирующих традицию внутренних и внешних социокультурных факторов хорошо заметно в приводимых ниже текстах детского фольклора, записанных в разных полевых ситуациях: включенное наблюдение уличных игр; тематический опрос школьников и их педагогов; диалог с членами одной семьи разных поколений; частный сюжет в глубоком интервью представителя религиозной общины.

В публикации представлены избранные материалы из фондов экспедиций студентов филологического факультета Филиала МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Баку, проведенных в 2013 и 2019 гг. под руководством С. В. Алпатова в Исмаиллинском районе Республики Азербайджан. За пределами выборки остались устные воспоминания информантов старшего поколения об их послевоенном детстве, формах подросткового и молодежного досуга 1950–1960-х гг., а также парафольклорные образцы самодельной поэзии.

1. Нет, девочки, никуда нас не водили. В поле водили работать. Я четыре класса

кончила; папа хотел, чтобы я семь закончила, раньше была семилетка. А мама говорит: «Научилась писать, читать — давай в поле, надо хлебушек зарабатывать». Вот так. Но, несмотря на всякие трудности, жили мы весело. У всех были вот такие русские печки в комнате. В ней мы хлеб пекли, обед варили, а на печке согрелись, она тёпленькая. Старались, чтобы чисто было в комнате. Вся детвора, соседи — все на печку: «Ну, давайте сказки рассказывать, давайте загадки загадывать!» Вот, вот так ноги вытянем и:

Шатыр-батыр губернатор.

Шапка плисовая, вся испанная.

У Ярмошки деньги есть,

Я не знаю, как подлезть.

Ниточка, иголочка, тети-улет!

И нога на ногу. И начинает водить, и так сидим всю ночь на печке, лишь бы тепло нам было.

На улице «горелушки». Вот двое, а посередине один ловит. И поймал одного, и водителем тот становится. В «пряжки»¹ играли, когда уже побольше стали [ФЛТ].

2. Так называлось: «дук по дукам»². Дук — это ямка. И от неё примерно два метра — тычки. То есть тыкать палкой. А палки эти назывались «кучуренька» и «колдубашка».

Кучуренька. Это представляете себе тросточку: старики ходят с палочкой, вот только вверх ногами. Чтобы ей шар догонять. Это

кучуренька. А колдубашка — это вот такое как шар на конце. Это колдубашка. Находят в лесу, чтобы была хорошая в руках, а там потом обрезают, обрабатывают, и вот это колдубашка. Этой колдубашкой этот шар как ударил, он летит метров на пятьдесят, на сто.

Один вожатый. Он вдаль, а эти с кучуреньками начеку, чтобы не допустить его. И когда летит этот шар, редко случай — попадёт в дук, а то отбивают. А отбивает, значит, уже этот проигрывает. Три-четыре человека. Зависит, сколько собралось ребят. И каждому своё: «тычка — моя затычка». Это моя затычка. Теперь, этот и тычку держит, и чтобы не пустить шар в лунку. А если он ушёл от своей тычки, тот подойдёт и свою палку воткнёт сюда, свою колдубашку, и потом ты будешь гонять. Он захватит твою тычку, и ты будешь гонять, а он будет отбивать.

А вожатого выбирали, брали эту самую колдубашку, она метра два длиной. Нас четверо. Сначала, с корня будем считать, все руками берёмся: кто последний, будешь водить.

«Горелушки». Ну, это девчачьи игры преимущественно. Ну, пара становится, двое выбегают. Сейчас я уже не вспомню... Выбегают, бегут, а другие — догонять. Тогда больше во дворе играли, чем на улице. Потому что на улице или пыль, если лето, а если зима, то грязь, снег. Тогда дворы не такие были, как сейчас. У меня на дворе три дома построили... Жмурки — это дома. Там где-нибудь на Обвале³ не играли [ЖМТ].

3. Было свободное время, играли. Вот встанем метров тринадцать примерно, пятнадцать. Человек десять там стоят, а другие тут стоят. Теперь одни идут к ним: «Бояре, а мы к вам пришли, молодые, а мы к вам пришли». И задом ушли. Теперь другие: «Бояре, а вы зачем пришли, молодые, а зачем вы пришли?» Теперь эти идут туда: «Бояре, нам невеста нужна, молодые, нам невеста нужна». — «Бояре, а какая вам

нужна, молодые, а какая вам нужна?» А потом вот, ну, я вкратце, это: «Бояре, а она дурочка, молодые, она дурочка». А потом эти: «Бояре, а мы к доктору, бояре, а мы вылечим». — «Бояре, она доктора боится».

Бывало, вечером собирались. Каждый вечер на каждой улице девочки сидят. А ребята приходят, с ними до двенадцати часов, кто чё играют. В «горелушки» играют. Ещё вот стоят вот так, держатся сверху за руки и оставляют место для прохода двое. Они подгибаются все. «Даром пропускаю, пропускаю, пропускаю». А какая-нибудь девица в середине или в конце. Потом руки опускают: «А этого не пропускаю!»

Загадков это у нас было навалом. Говорит: «На бабушкиной избушке висит хлеба краюшка». Вот теперь ты думай, значит, бабушкин дом, а луна, месяц встал, когда неполный. Их много было. «Висит груша — нельзя кушать, а не бойся и тронь, внутри огонь» — лампочка.

И скороговорки сколько хошь. Говорит: «Пять, пять, десять, пять, пятнадцать, два, семнадцать. Сколько?» Тут никакой секрет нету: пять и пять — десять, еще пять — пятнадцать, еще два — семнадцать. Ну семнадцать, да [ПВТ].

4. Дети есть дети. Голодные, полуголодные — играли всегда. «Мяч по кругу»: встали в круг, и мяч, мяч взяли, и берут, какой девушке какой парень нравится, а парень — какая девушка ему понравится, и кидают. «Третий лишний» играли. Становятся парами, двое по кругу, ты забежал вперед, вас стало трое, а лишний кто? Задний, и он убегает. Но особенно мы любили в «Бояре...» играть. Становятся две колонны, одна напротив другой. Идёт колонна к другой колонне, и поют бояре:

Бояре, а мы к вам пришли,
Молодые, а мы к вам пришли.
— Бояре, а зачем пришли?
Молодые, а зачем пришли?
— Бояре, нам невеста нужна,
Молодые, нам невеста нужна!
— Бояре, а какая нужна?
Молодые, а какая нужна?

И они там вызывают кого-то и говорят:

— Бояре, у ней зубки болят,
Молодые, у ней зубки болят.
— Бояре, мы полечим её,
Молодые, мы полечим её.
— А чем вы её будете лечить?
— Плёткой.

И вот так со смехом, с песней, и с играми. Школьные годы, они не забываются.

Считалка была:

Засидела на диване,
Вышивала платок Таня,
Родион — выйди вон!

Детям мама всегда пела:

Ух, ты котик, ты коток,
Мой серенький хвосток!
Ты на лавку мне не лезь,
Ты меня не беспокой!

В «невесту» играли: ну, девушки уединялись, делали себе шалашик, это комната невесты. Что у невесты должно быть? Красивая одежда, а где нам её взять? Значит, все цветы. Всю роль выполняли цветы. В переносном значении. Какой-нибудь цветок, положим, означает одежду, это, например, цветок — платье. Надо же платье надеть, а у нас нет, вот мы и придумали. А за невестой потом приходил жених, какая-нибудь фигурка сделанная, и невеста тоже. И мы их подводили к друг другу, и они поехали в другой шалаш. Ну, это всё понарошку. Так что ум человеческий всегда трудится. Никогда не остывает [ВГВ].

5. В детстве играли мы. Мы любили играть летом с землёю, землянки копали себе, там соломку стелили, из тряпок куколок себе делали. Игрушек никаких не было. Вот любили мячом играть. Мама кричит: «Вот, стекло разобьёте!» — а чем ещё, больше нечем.

Лапта — это с мячом, значит. Вот я подбрасываю мяч, а у тебя в руках специальная такая доска с ручками. Я подброшу, а вы этой доской мячик бьёте, чем дальше по мячику... и кто-то там должен ловить, если он поймает, значит, он приходит сюда, он начинает кидать, а если не поймает никто, уже третий раз когда я ударила, мяч летит, уже я должна бежать до определённой точки, а они должны мячом меня ударить, попали в меня, ударили, значит, я побеждённая уже, я становлюсь сюда, а тот, кто в меня мяч бросил, идёт сюда, и начинает он кидать мяч. Ещё круговая лапта, в круг становились, вот подробности не помню как.

Считалочка:

Раз, два, три, четыре, пять!
Вышел зайчик погулять,
Вдруг охотник выбегает,
Прямо в зайчика стреляет.
Пиф-паф! Ой-ё-ёй!
Умирает зайчик мой.
Я его кладу в корзину
И несу его домой.
Мой дом на горе,
Три окошка на дворе.
Чай пили, булки ели,
Позабыли, где сидели.

По вечерам мы бутылку крутили, тоже там мальчики, девочки все собирались, тоже там в деревнях было так раньше. В одном доме там, где нет мужчины, собиралась молодёжь, и бутылку крутили: вот крутнёт, и на кого бутылка укажет, значит, он должен что-то спеть, или загадку загадать, или что.

Рассыпан горох
На семьдесят дорог.
Никто не соберёт,
Ни царь, ни царица,
Ни красная девица
(это звёзды).

Были колыбельные:

Баю-баюшки-баю,
Не ложися на краю,
Придёт серенький волчок,
Придёт, схватит за бочок,
Унесёт он во лесок,
А в лесочке жарко,
А Ванюшку жалко.

А вот другая:

Баю-баюшки-баю,
Живёт Фёдор на краю.
Он ни беден, ни богат,
Полна горница ребят,
А девчонок только пять,
И то у дверей стоят.
Подожёл к печке,
Козёл из-под печки.
С крутыми рогами,
А бабы с пирогами,
Девчата с блинами.

В деревнях хозяйство все держали, а зимы холодные там, где я жила. Вот родился маленький козлёнок, и заносили в дом, клали под печку, а они такие шустрые были, как они прыгали, со скамейки на скамейку, на стол, и телят тоже приносили, солону принесут, положат, пока он окрепнет, потом к матери в сарай отнесут.

Ещё приговаривали:

Ладушки, ладушки,
Где были? — У бабушки.
Что ели? — Кашку.
Что пили? — Бражку.
Киш-киш, полетели,
На головку сели.

Это когда с детьми играли, а когда купали, тоже вот: «С гуся вода, с тебя худоба» [ТФИ].

6. Вот наше детство проходило трудно. Мы играли, но кукол не было, игрушек как таковых не было. Во время перемены мы выходили играть. И у нас одна девочка была, а её отец был председатель, но не колхоза, а сельпо, торговой точки. Значит, частушки пели какие-нибудь. Все забыла, одно помню. И мы говорили, никто не пойте, пусть она поёт: «Я надену белое платье и пойду на тот конец, чтобы люди все узнали, председатель мой отец». Ну, уже в третьем классе, маленькие были.

На переменах играли в «третий лишний»: двое становились, бегут по кругу. Друг за дружкой вот так становились. Двое бегут. Значит, забегает, который убегает, и впереди кого-то становится. И если тот не успевает убежать, который позади стоит, второй его ударил по спине, значит, уже тот убегает, а этот догоняет. Это одна вот игра. Ну и верёвочку крутили, прыгали. Двое крутили, другие прыгали. Если запутался, значит, схоронил. Ещё в прятки, да, мы почему-то называли «в кулючки». Потом «назови город» на какую-то букву. Ну, ещё в «свадьбы» своеобразные, с обрядами. А сейчас они изжили себя [САМ].

7. В «ручечке». Рядом стоят парами, а один остаётся без пары, он проходит мимо нас и выбирает с этой стороны или с этой стороны, и впереди встают, а тот, пару у которого взяли, он остаётся один, проходит назад, и теперь он выбирает. После танцев когда выходили, прям от клуба до правления такой был ручечек [ДГИ].

8. «Глухой телефон». Я сейчас говорю что-то на ухо. Вы что услышали, ей передаёте, и это дальше-дальше-дальше. В конце концов, она последняя произносит, что получилось.

«Третий лишний» играли. По два человека становились друг за другом в круг. А один, если он к кому встанет, тот бежит. И с ремнём. Если догонишь, значит, поддашь.

А «Шатыр-батыр» — вот так сядем все вместе, особенно на печке, когда замёрзнем [начинает хлопать по коленям]:

Шатыр-батыр губернатор,
Шапка плисовая, вся исписанная.
У Ермошки деньги есть,
Я не знаю, как подлезть,
А подлезу и возьму,
А Ермошке не скажу,
А Ермошка услышала,
Мне голову сломала
[МТП].

9. Жили мы с родителями на въезде в Ивановку, и всё детство я провела на выгоне. Он находился за селом, туда выгоняли утей, гусей, баранчат. С утра вставали и бежали туда, росли, как в поле трава. Игра, которую я лучше всего помню, — это «Бояре, а мы к вам пришли». Собирались порядка двенадцать-пятнадцать девчат и парней, делились на две группы и шли навстречу друг другу, припевая при этом:

— Бояре, а мы к вам пришли,
Молодые, а мы к вам пришли.
— Бояре, а зачем пришли,
Молодые, а зачем пришли?
— Бояре, нам невеста нужна,
Молодые, нам невеста нужна.
— А какая нужна,
Молодые, а какая нужна?

Первые, вставая в круг, начинали совещаться, какую девушку они бы хотели. Причём выбирали отнюдь не по красоте, а по здоровью, силе, румяным щёчкам. Затем, посоветовавшись, они вновь начинали петь:

— Бояре, нам вот эта нужна
(показывая на нужную),
Бояре, нам вот эта нужна.
— Бояре, она дурочка!
— Бояре, а мы палочкой!

Выбранная ими девушка из противоположной команды, разбегаясь, должна была разбить цепи из рук соперников. Если ей удаётся пробить, то она переходит к ним в команду, если девушки не хватает сил и цепь не разбивается, она возвращается восвояси [МПН].

10. Детям колыбельные иногда пою:

А-а-а, ночь укрылась над землёю,
Спит покрытай пеленою
Город глубоко.
Он во сне глубоко
И не знает, что Бог рождён.
Мать младенца спеленала,
В яслях полагала:
— Спи, дитя любимое, баюшки-баю,
Песню я тебе воспою, а-а-а
[СН].

11. Считалки разные и под все игры подходят:

Эни-бени, руки-факи,
Буль-буль, караки-шмаки,
Эус-деус, космо-деус. Бац!

Эники-беники ели вареники.
Улица пятая, тётя пузатая!

Ехал Лунтик на тележке,
Раздавал он всем орешки.
Кому два, кому три,
Выходи из круга ты!

Сидел петух на лавочке,
Считал свои булабочки.
Раз, два, три —
Выходи из круга ты!

Кто-то выходит, и так дальше до последнего, и последний становится вóдой.

Играем в казаки-разбойники. Это так: разделяешься в две команды, по-любому, как хочешь, разделяешься, чтоб равное количество было. Одна команда прячется, другая ищет. Те, кто ищут, строят себе, ну, место такое из трав, палок. А те, кто прячутся, должны слово какое-то загадать, например «Марс», типа пароля. Другие начинают их искать, и если вот ты знаешь, что тебя увидели, ты должен бежать, и если тебя поймают, тебе начинают руки крутить, чтобы ты выдал пароль.

А вот под такую песню мама братика убаюкивает:

Сумерки сгущаются за твоим окном,
Звёзды зажигаются в небе голубом,
Светят в отдалении огоньки селения,
Ветерок доносит нам аромат цветов.
Спи, дитя унылое, баюшки-баю,
Песню колыбельную я тебе спою,
Пусть она запомнится добрым наставлением,
Предостережением на всю жизнь твою
[ФН].

12. [ГАр:] А ещё нам [на детских праздниках в молитвенных собраниях] загадывают псалмы на какую-то цифру или букву, и кто отгадает, ему подарки дают. Песенники давали. [ГАН:] Ещё там такие игры бывают. Например, псалом кто-то читает, там вот такие слова или имена, например «Иоанн». И они загадывают псалмы, где это имя упоминается, и мы должны как можно больше таких псалмов пере-

честь. И кто прочитает больше всего, тому вручают подарок. [ГАр:] А я однажды победила, мне блокнотик такой дали с псалмами.

13. Ну знаете, какие мы играем. Вот «ручечек» у нас игра. Берёмся мы сверху за руки и пробегаем под ними. Хватаем одного кого-нибудь и тащим за собой. Потом играем в «перестрелки». Делимся на команды и выбиваем мячом. С каждой стороны есть плен. Выбьем человека — и в плен. И когда остаётся один человек, сколько ему лет и бьёшь. Если не попал, команда возвращается назад.

Играли в «заморозки». Один человек Морозко, а другой Солнце, есть люди. И этот Морозко бежит и должен замораживать людей, а Солнце должно отмораживать. А если Морозко заморозил Солнце, оно стоит пять минут и автоматически отмораживается. Но были у нас ещё места-«чүрики». Туда Морозко не может зайти.

Ещё мы играли в игру «Баба-яга костяная нога». Вот на одной стороне мы рисовали дом, типа дома Бабы-яги и дом людей. Вот Баба-яга должна как бы поедать этих людей. У Бабы-яги там есть котёл, ключи. Вот кого она забрала, тащит в дом, ставит в котёл, а сама ложится спать. Вот ты должен вытащить их. Баба-яга постоянно пугает. Сначала ты должен стырить ключ, а потом человека. И в это время Баба-яга говорит: «У него уже под ногами вода, я буду поджигать скоро, он уже задыхается, я уже зажгла огонь». И если ты не успел, то она просто его съедает.

Играли в игру «ФИО». Там, значит, кидаешь мячик и называешь различные имена. Если имя нравится, ловишь мячик, если нет, то отбиваешь. Если же кинуть мячик и сказать «ФИО» и его ловят, то он выбирает сам себе имя. Если же сказать «ФИО» и его не ловят, то остаётся ему имя, которое прозвучало до этого «ФИО». И так продолжаешь фамилию, отчество, какой дом, сколько лет проживёшь.

Ещё играли в «Море волнуется раз, море волнуется два». Человек отворачивается и начинает придумывать какое-нибудь животное или фигуру. Он говорит:

Море волнуется раз.
Море волнуется два.
Море волнуется три.
Морская фигура, замри.

Он поворачивается, и все замирают в разных позах. Он подходит к одному и показывает что-то. И тот должен отгадать. Если не отгадал, так же продолжает стоять.

Или «Можно мороженое?» Стоят в ряд, есть там Июнь, Тигр, Верблюд. Делаешь задания. Например, говоришь: «Июнь, четыре больших шага», и Июнь говорит: «Можно мороженое?» и делает четыре больших шага. Верблюд плюёт.

В «скелетки» играем. Становимся в круг и бросаем мячик. Если не поймал мяч, у тебя отбирают какую-то конечность. Если ногу, то ты уже стоишь на одной ноге, если руку, толовишь и бросаешь уже одной рукой.

Мы садимся коленями друг к другу и ладонями хлопаем по ним. К концу считалоч-

ки какую ногу хлопнули, эту ногу убираешь, и до тех пор, пока не останется одна нога:

Шатыр-батыр губернатор,
Шапка плисовая,
Вся исписанная.
У гармошки деньги есть,
Я не знаю, как подлезть.
Я подлезу и возьму,
А гармошке не скажу.
А гармошка узнает
И мне голову ломает.
Ниточка, иголочка,
Тети-улету,
Мама сказала:
«Из дома уйди!»

Считалочка:

Ехала карета по мосту,
Мост провалился, карета вниз.
Не жалко карету, не жалко моста,
А жалко принцессу — она умерла.

Ещё есть любимая:

Скатилась мандаринка по имени Иринка,
В школу не ходила, двойку получила,
А когда пошла в больницу, получила
единицу.
А когда пошла гулять, получила цифру пять.

Мы любим её в школе использовать, когда не можем сдать химию. Поэтому мы просто прогуливали урок.

А ещё, когда у нас свадьбы бывают, мы любим частушки петь:

С неба звёздочка упала на прямую линию,
Вася Настю переводит на свою фамилию.

А так мы детей дразним. Дети, когда, ну, маленькие, симпатизируют друг другу, и мы вот так дразнили: «Тили-тили тесто, жених и невеста».

В садике у нас была огромная качеля, и когда мы катались, другие подходили, тоже хотели. Но мы уже качались и всегда говорили: «Опоздали, хлеб раздали, хлеб раздали, опоздали» (то есть уже мест нету).

А вот загадки могу загадать.

Накормишь — живёт,
Напоишь — умрёт
(это огонь).

Посередине труба,
наверху небо,
внизу земля.
Посередине огонь и вода
(это самовар).

Два быка передо мной.
Один серый, другой золотой.
Один уйдёт — не вернётся,
другой ляжет — не проснётся
(тоже огонь) [А].

14. [ГА:] Мы обычно вечером, все дети с нашей улицы, на других улицах такого не

было, собирались. И у нас есть лавочка, на которой мы играем. Это через дом живёт девочка, у неё на лавочке мы играем в прятки. И как только стемнело, мы только тогда и играем. И человек, который водит, садится на лавочку, закрывает глаза и считает. А в конце он говорит: «Первая жмурится, вторая курица». Это кого первого нашли, тот и будет читать. Или «первая курица, вторая жмурится», это чтоб немного запутать. Или иногда тоже запутать, говорят: «Первая курица, последняя жмурится», — и тогда, кого последнего нашли, тот и жмурится.

Мы садились все, и один был вóдой. Он стоял, все остальные сидели и загадывали друг другу цвета. И человек подходил и говорил: «Тук-тук». — «Кто там?» — «Монах в синих штанах». — «Зачем пришёл?» — «За краской». — «За какой краской?» — «Розовой». И кто-нибудь если загадал жёлтый, то он говорит: «Жёлтой». Тогда этот человек должен убежать, если вóда его не догнал, он снова садится и задумывает себе другой цвет. А если вóда его поймал, то он становится вóдой.

А «испорченный телефон» мы играли как. Также садились, только теперь друг другу загадывали какие-нибудь смешные слова, и человек подходил и говорил, например: «Эрнест, что ты сегодня ел?» И если он загадает дерево, то: «Я ел дерево». И кто загадал торт, и ему говорят: «Что ты ел?» — и он говорит: «Торт», тогда он выигрывает. И у него очко добавляется. Он попал прям в точно. Это бывает очень смешно. Например, кто-то загадал кашку, и ему говорят: «С кем ты спал?» — «С кашкой». И бывает очень смешно.

Игра «ФИО». Все ребята садятся на лавочку, лишь один вóда стоит, и у него мяч в руках. Он должен подходить, например первый человек, например Валя. Он кидает, когда он должен запутать человека и может любое имя сказать. И он говорит, например: «Галя», — или что хочет. И человек должен отбивать не своё имя. Когда ему говорят его имя, он должен его поймать. А если говорят: «ФИО!» — то он должен тоже поймать и сказать своё имя, если он не поймает, тогда прошлое какое было слово, то это его имя. И так же фамилия.

Я не помню, как игра называется, но мы все снимали тапочки, и один человек был вóда, он собирал все тапочки, убегал куда-нибудь и ложил их в три ряда по сколько-то там тапочек, и человек сидит, например, и говорит: «Давай ты». И он говорит: «Сколько там рядов?» — «Три. В каждом по пять тапочек». И он такой: «Второй ряд, четвёртый тапочек», — и человек бежит, и вот с того места, где второй ряд, четвёртый тапочек, берёт тапочек, если даже это не твой тапочек, ты должен надеть его и сидеть в нём до конца игры. И ты должен постараться именно свой тапочек достать.

[ПЭ:] Я игру помню, её называли «сухарики». Берёшь мяч, и это несколько человек, очень много должно быть. Там несколько человек, один человек берёт мяч в руки и качает, и кричит: «Сухарики! Сухарики!» — и, например, говорит на Айсель. А этот человек должен этот мяч поймать, и люди должны

разбегаться далеко-далеко. И тот, кто кидал, тоже должен бежать. А потом она говорит им, например: «Стоп!» — когда взяла мяч. Поймала и резко говорит: «Стоп!» Потом она должна смотреть и, например, говорить: «Несколько шагов до этой, несколько больших шагов до этой, несколько гусиных шагов до этой или несколько утиных шагов». Но если она, например, дошла до него и кинула в него, а он не поймал, то он следующий будет кидать и вóдой будет. А если человек поймал, тогда этот человек уже может бежать, ну, несколько секунд, а потом резко говорить опять: «Стоп!» — или до другого может дойти также.

[ГА:] Ещё играли в жмурки. Это завязываем глаза или надеваем шапку, чтоб не было видно, и мы должны издавать какие-то звуки, чтоб человек нас нашёл.

Раньше мы по считалочкам делали, а сейчас просто на «цу-е-фа».

Эни-бени, руки-факи,
Буль-буль, каракишмаки,
Эус-деус-космодеус. Бац!

Или:

Эники-беники ели вареники,
Улица пятая, тетя пу-за-та-я.

На кого «я» попадает, он был вóдой.
А это просто такие школьные шутки:

Я иду по ковру,
Ты идёшь, пока врёшь,
Он идёт, пока врёт,
Мы идём, пока врём,
Вы идёте, пока врёт,
Они идут, пока врут.

Ещё, чтобы запомнить падежи, говорят: «Иван родил девчонку, велел тащить пелёнку».

А «Чарли» — это новенькая игра, это просто для забавы. Брали листочек, делили его карандашом на четыре части, рисовали и писали «да» — «нет», и ложили карандаши крестиком и говорили: «Чарли! Чарли! Приди!» И как будто Чарли вызывали, и кто-то тихарём дует на карандашик, и такой поворачивается на «да» — «нет», и сразу все такие: «О-о-о, дух здесь!» Некоторые иногда боятся. Просто один день, там видео на Ютуб даже есть, и просто Эрнест такой: «Почему бы нам не попробовать?» И взяли мы, нарисовали и стали тоже так играть.

Примечания

¹ Ср.: «Расставляли стулья, и все садятся, и один стул остаётся лишним. Водящий раздал каждому номер или кличку, бьёт по пустому стулу и, назвав чьё-то имя, идёт его искать, а ты должен его обойти и суметь сесть на этот стул. Название этой игры «прятки», потому что в руках водящий держит ремень, пряжкой от которого бьёт» [КПМ].

² Ср.: «Дук — игра, состоящая в том, что один должен загнать шар в яму, другие препятствуют этому (Курск., Липец., Тамб., Моздок, Терек). Дук по дукам — выкрик

в этой игре (Дон., 1929)» [3. С. 252]; см. об играх с шарами: [2. С. 274–276]. В том же интервью рассказчик говорил о срочной службе в Германии: «Я три года и три месяца там отдукал».

³ Обвал — традиционное место гуляний на краю Ивановки, над горным обрывом.

Литература

1. Иванова А. А. Конфессиональная культура в условиях этнокультурного пограничья // Фольклористика. 2019. Т. 4. № 1. С. 97–127.

2. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1895.

3. Словарь русских народных говоров. Вып. 8 / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Соколова. Л., 1972.

Список информантов

А — жен., 2003 г.р.; зап. Э. Э. Гусейнова, А. С. Гарибова; 2019 г.

ВГВ — жен., 1941 г.р.; зап. С. И. Мурса-лова, Э. В. Садирова; 2019 г.

ГА — жен., 2004 г.р.; зап. С. И. Мурса-лова, Э. В. Садирова; 2019 г.

ГАН — жен., 2000 г.р.; зап. А. И. Ифраи-мова, Л. Т. Асланова; 2013 г.

ГАР — муж., 1999 г.р.; зап. А. И. Ифраи-мова, Л. Т. Асланова; 2013 г.

ДГИ — жен., 1954 г.р.; зап. Н. А. Кузина, А. Ф. Алиева; 2019 г.

ЖМТ — муж., 1934 г.р.; зап. С. В. Ал-патов; 2019 г.

КПМ — муж., 1936 г.р.; зап. Г. Х. Сары-Заде, Р. И. Асланова; 2019 г.

МПН — жен., 1963 г.р.; зап. Г. Х. Сары-Заде, Р. И. Асланова; 2019 г.

МТП — жен., 1963 г.р.; зап. Ф. Э. Гулие-ва, С. Н. Магеррамова; 2019 г.

ПВТ — муж., 1936 г.р.; зап. Э. Э. Гусей-нова, А. С. Гарибова; 2019 г.

ПЭ — муж., 2008 г.р.; зап. С. И. Мурса-лова, Э. В. Садирова; 2019 г.

САМ — жен., 1945 г.р.; зап. Э. Э. Гусей-нова, А. С. Гарибова; 2019 г.

СН — жен., 1979 г.р.; зап. Н. А. Кузина, А. Ф. Алиева; 2019 г.

ТФИ — жен., 1938 г.р.; зап. Н. А. Кузина, А. Ф. Алиева; 2019 г.

ФЛТ — жен., 1937 г.р.; зап. Н. Ф. Габии-ли, С. М. Гахраманова; 2013 г.

ФН — жен., 2002 г.р.; зап. А. И. Ифраи-мова, Л. Т. Асланова; 2013 г.

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

ДЕТСТВО И ФОЛЬКЛОР: ЗАПИСИ 1980–2010-х гг.

Тексты, представленные в данной публикации, можно разделить на три группы. Первая — это рассказы о ритуально-магических действиях, производимых в отношении ребенка (действия с пуповиной, защита от сглаза, «перепекание», «разрезание пут» и т.д.). Вторая — материнский фольклор (по-тешки, прибаутки, песенки), при этом в большей части текстов вербальная составляющая сопровождается акциональной (качание, подбрасывание, поглаживание ребенка). Третья — воспоминания о запугиваниях детей; в качестве «устрашителей» выступают как персонажи (леший, кикимора, Баба-яга, нечто, сидящее под печкой), так и предметы (шильце); в одном из текстов речь идет о том, как тетка рассказчицы напугала загулявших детей, одевшись «как покойник».

Значительная часть текстов записана публикатором в Москве от москвичей и уроженцев различных регионов России и бывшего СССР. Тексты № 22 и 23 представляют собой самозапись публикатора — воспоминания о том, как с ней играла бабушка, кубанская казачка Прасковья Фёдоровна Запорожец (1900–1984, станица Динская Краснодарского края). Рассказы о запугивании детей (№ 24–29) были записаны в г. Пошехонье Ярославской области в 2000 г. (полевой выезд совместно с фольклористом Ю. И. Смирновым) и в 2001 г. (индивидуальная экспедиция автора).

РИТУАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ

1. Моя бабушка рассказывала, что раньше, когда ребёнок рождался, то пуповину и место, всё, что с ним выходит, закапывали под дере-

во. Это для того, что если потом этот ребёнок уже взрослым уедет куда-нибудь, то его сильно домой тянуть будет. Это чтобы он домой вернулся. Если уедет на чужбину куда-нибудь, то он обязательно домой возвращался.

И вот она сама родом из Грозного, а потом училась, и по распределению послали, она вышла замуж и так и осталась жить на Дальнем Востоке, но её всё время, она говорила, очень тянет домой. Хотя там война, хоть что. Потому что под деревом её родители пуповину закопали. [Под каким?] А что около дома растёт. Там же сады у них везде — в саду под деревом и закопали [БЯВ].

2. С Свердловска приехала сноха, и, прежде чем посмотреть ребёнка первый раз, она взяла такую вот щепотку соли и на темя ей [ребенку] посыпала. Капельку там, несколько зёрнышек. А потом токо стала смотреть. Чтоб не сглазить. Вот она знала, что она глазит, и ребёночку соль посыпала, чтоб не сглазить. Соль, вот что-то в этом есть. Говорят, что, если соль рассыпешь, скандал в доме будет. Значит, тоже имеет свойство какое-то [СЭИ].

3. Меня на протвине в печку засовывали, маленького, я слабый был. [Это как?] Я не знаю, ну, мама говорила, что я был слабый и, чтобы не умер, как-то в печку засовывали, наверное, чтобы силы как-то придать побольше. В печке, наверно, там тепло какое-то или что, ну, чтобы не умер, так делали. Это совсем маленького, как только родился, ну, может, на второй, на третий день — не знаю [ВВА].

4. Это вот у нас было: когда моя дочка была маленькая, то она уже пыталась ходить, ну никак у неё не получалось. Вроде хочет пойти, а хлоп на пол и опять ползком. А ба-

бушка увидела и говорит: «Давай я сделаю, чтобы ребёнок пошёл. Эт надо путы разрезать». Я думаю: «Что за суеверия какие-то! Средневековье». <...> А она: «Ты только не бойся, я ничего такого не буду, я только пере-крену дорогу, это ничего страшного, не бойся...» Ну я потом думаю — ладно. Она взяла ножиком, и вот дочка стоит, а она перед ней как бы между её ножек как разрезала, так три раза на земле ножиком крестик прочертила, и всё. И ребёнок тут же пошёл. Да. Просто она как бы ножиком разрезала, когда крестики рисовала между ножек у дочки. И она у меня тут же и пошла-пошла, и стала ходить [ДЕ].

5. [Почему бывают урочливые дети?] Врочливые? Цэ интересна история. Говорят, врочливые люди и плохие люди — цэ которые, когда родыця дэтына и колы йийи прынесут до матэри, и вона [мать] забудыця и дасть нэ праву грудь, а леву, тоді, кажуть, врочлива дэтына стае, ны хороша на очи. Надо зразу давать праву тике грудь. Да.

А вона тоді, дэтына, вона нэ рада, вона и нэ знае, друга людына, шо вона така, а цэ ж кажуть, нэ можно давать леву грудь, тикэ праву зразу. О цэ такэ. Он или она зглажуе тоді, о. Подывыця на людыну и зглажуе. И говорять, шо матэ з дэтыною, мабуць, шось ны так... [ПВТ].

6. Когда ребёнок баловался, то его били по попе голиком¹ три раза, затем стучали три раза ручкой веника об пол и затем этим же голиком выгоняли ребёнка на улицу из дома и приговаривали: «Пирь, пирь, / Идите из дыры!» [«Пирь» — это что?] Это, вероятно, бесы. Это так моя бабушка [жившая в Псковской области] делала, когда я была маленькой и баловалась, не слушалась чего-нибудь, озоровала [ННН].

7. Когда у дочки выпал молочный первый зуб, то его отдали мышке с приговором (ну, просто бросили в уголок):

Мышка, мышка,
На тебе зуб репняной,

А мне дай костяной,
Тебе кашку исть,
А мне косточки грызть.

[А откуда вы это знаете?] Да я сейчас не помню, ну это так было всегда, издавна ещё [ЦО].

ПОТЕШКИ И ПЕСТУШКИ

8. Есть такая прибаутка:

Вот и бабушка идёт,
Повитушка идёт,
А в кармане всё клубки,
Перевязывать пупки! [ИВИ].

9. С детьми играли и вот забавляли чем-нито:

Пошёл мужик по выду,
Нашёл мешок солыду,
Заварил кулажку
И позвал Дуняшку:
«Дуняшка, Дуняшка,
Сладка ли кулажка?»
Сладка, медовая,
В печи не бывала,
Под лавкой стояла,
Мышка попала,
Пошли мышку кыронить,
Во все колколы звонить:
Тили, тили, тили, бом!
Загорелся козий дом!
Коза выскочила,
Глазки вытирашила,
Побежала к Митьки —
Наколола титьки,
Побежала к Яшке —
Прищемила ляжки,
Побежала к мужику —
Нанюхылась табаку,
Побежала к дубу —
Прикусила губу,
Побежала к осине —
Там её скосили,
Побежала к ели —
Её волки съели! [ДПМ].

10. А ещё так забавляли:

Андрей-воробей,
Не гоняй голубей,
Гоняй галочек
Из-под палочек!
Не клюй песок,
Не тупи носок,
Пригодится носок
Клевать колосок! [ДПМ].

11. Бабушка нам рассказывала «Зайчик».

— Зайчик белый,
Где ты бегал?
— В лес зелёный.
— Что там делал?
— Лыки драл.
— Куда клал?
— Под колоду,
Под пенёчек.
— Кто украл?

— Ма-а-аленький зверёчек
[КМВ]².

12. Это игра с маленьким ребёнком на коленках. [Ребенка усаживают к себе на коленки и легонько подбрасывают; на слове «бух!» расставляют ноги; ребенок, проваливаясь, смеется.]

По кочкам, по кочкам,
По маленьким дорожкам,
В ямку — бух!
Раздавили сорок мух! [ИЮ].

13. Ребёночка подкидывают или качают на ноге и напевают. Это дедушка Петра посадит, бывало, ребёночка верхом на ногу или посадит на ладошку попой маленького и над головой на руке легонечко его подкидывает, придерживая другой рукой.

Ой, чук, чук, чук,
Наловил дед щук,
А бабуня рыбанёк,
Накормила детонёк.
<...>

А чу-чу, чу-чу, чу-чу,
Я горошек молочу,
Ко мне куры летят
И вороны летят.
Я по курочке — цепком,
По вороне — кулаком!

Это когда с ребёночком играл дед наш Пётр³, на колене его подкидывал, качал на ноге и так припевал [ЗАП].

14. Вот играешь с ним, с ребёночком, подкидываешь, а он радуется!

Тритатушки, три-та-та,
Поймал дедушка кота,
А баушка кошку
За передню ножку [ДПМ].

15. Когда ребёнок плачет, то его успокаивают: на руках легонько подбрасывают и приговаривают: «Не плачь — дам калач. Не реви — дам три!» [ЗАП].

16. [Рассказчица загибает пальцы, начиная с мизинца и заканчивая большим пальцем, к которому и адресовано последнее обращение: «А ты, толстой...»]

— Сорока, сорока,
Где была?
— Далёко.
Кашу варила,
Гостей кормила:
Этому дала,
Этому дала,
Этому дала,
Этому дала,
А ты, толстой,
У ворот стой!

Вот у нас бабушка Наталья была такая, она нам все чудеса говорила: «А ну-ка сожми кулачок, сожми кулачок», — и начинает «кашу

варить»! Потом кормит: «А ты, толстой, у ворот стой!» [ИТИ].

17. Это по ладошке крутить пальцем по часовой стрелке, а потом начинать с большого пальца и заканчивать мизинчиком.

Сорока-воро́ка,
Кашку варила,
На порог становила:
Не приедут ли гости,
Не съедят ли кашку?
Этому на ложку,
Этому на плошку,
Этому на черепо́шку,
Этому на горшо́шку,
А этот не мелет, не сеет,
За порог срать ходит.
Тут тепле́нко
[показывает на запястье],
Тут горяче́нко
[показывает на внутренний сгиб локтя],
Тут — кипятко, кипятко, кипятко!
[Показывает на подмышку.]

И когда под мышкой щекотят, то ребёнку щекотно, и он смеётся [ВВА].

18. Ребёночек водит пальчиком по ладошке, а бабушка ему приговаривает:

— Сорока-дуда!
Ты где была?
— У бабушки
Варварушки.
— Чего ела?
— Кашку.
— Чего пила?
— Бражку.
— Чего на закуску?
— Хлебушка с капусткой.
Кши, полетели,
[Далее говором:]
Никитушке на головку сели!

Ребёночек ручки подымает вверх, изображая полёт, и затем кладёт их себе на голову и смеётся [КМВ].

19. Стучат легонько ребёночка по спине, и в это время ведётся такой диалог:

— Что в горбу?
— Камушки.
— Кто наклал?
— Дедушка.
— Чем?
— Лопатой.
— Какой?
— Золотой.

Это для здоровья, для благополучия [ЕОП].

20. Бабушка моя своим кулаком как-то вращала, перекачивала моей дочке по стопе и приговаривала:

Кую, кую ножку,
Поеду в дорожку,
Куплю черевички,

Ножки невелички.
Надо коня подковать,
Чтоб далёко ночевать.
Ножка куётся,
Машенька смеётся!

Кулачком по стопе вот так перекачываешь, а ребёночку щекотно, и он смеётся. Также ещё по головке маленького перекачивали кулак и что-то приговаривали при этом, но я не помню [ВОО].

21. Перекачивают кулаком по голове ребёночка и приговаривают, но начало приговорок я забыла. А в конце там говорится: «Ти струп, ти кочан?» Если ответишь «струп», то ответ: «Пошёл с рук!» А если ответишь «кочан», то тогда: «Зноў почаў». И опять повторяют: «Ти струп, ти кочан?» И так до тех пор, пока не скажет «струп» [Ж].

22. [Похожий стишок (только в качестве потешки) публикатор помнит с детства. К сожалению, в памяти сохранился тоже только конец стишка.]

— Качаў-качаў,
Упьять начаў.
Рих⁴ чи кочан?
— Кочан.
— Качаў-качаў,
Упьять начаў.
Рих чи кочан?
— Рих.
— Иды срать за поріх⁵!

23. [Публикатор помнит игру с детства. Играя с ребёнком, взрослый таскает его легонько за ухо в такт стишку, стараясь усилить рывок руки вверх в конце фразы, на звуке «в-в-в» и на слове «шуйльбух!» Перед звуком «в-в-в» слово обрывали, делали вдох и затем с усилением произносили «в-в-в».]

— Зайчику, зайчику,
А и дэ ж ты бува...в-в-в?
А и дэ ж ты бува...в-в-в?
— У млынi, у млынi⁶.
— А и шо ж ты выдá...в-в-в?
А и шо ж ты выдá...в-в-в?
— Сим мишкiў оришкiў.
— А чом ты нэ ўкра...в-в-в-в?
А чом ты нэ ўкра...в-в-в-в?
— Былы мэнэ старчыкі
Золотымы пальчыкі,
Насылу я ўтiк,
Через бабы ўтiк,
Та чэрэз колóду
Сракою вóду —
Шульбў-у-ух!
Конопэўкi пиццáт:
«Пи-пири-пири!»
Горобэўкi пиццáт:
«Пи-пири-пири!»

ЗАПУГИВАНИЯ

24. Это давно когда-то мне говорили так, я вот слыживала, эти старые-то, старые, мамина мать, например, вот такие. Они гово-

рили: «Не ходи в реку купаться, там леший заведёт тебя, утопит. Не ходи купаться, там леший заведёт тебя, утопит». Это вот я слыживала. [А чтобы не утопили?] Да ничего [не надо делать]. Токо с молитвой иди купаться, и всё. Благослови сама себя, перекрестись, и всё [ТГА].

25. Да, бабушка, бывало, скажет: «Спать иди, а то кикимора заберёт вас. Иди». Да, кикимора. Ну, ещё пугали — то Баба-яга, как обычно, то Баба-яга, то кикимора. А Баба-яга живёт в лесу [КВН].

26. «Вот утащит кикимора». Куда она утащит? [Так пугали?] Да. [Если балуешься?] Да. А что за кикимора — представления не имею [ГЕВ].

27. [ПЛВ:] А ещё Бодаем пугали. [ДМИ:] Это уже следующие поколения. В песнях пели. [ПЛВ:] В колыбельных.

Баю, баюшки, бай,
Шёл по улице Бодай,
Говорил: «Серёжу дай!»
(Или там «Машу отдай».)
Я Бодая прогону,
Тебя спать уложу.

28. Сколько нам бабушка говорила: «Из-под печки зенки-то увязаны!» — «Бабушка, мы гулять пойдём». — «Из-под печки-то вот выглядыват, зенки-то увязаны у него», — глаза, бандит, дескать, какой-то. Не знаем кто. Вдвоём нам не страшно: «Баба, никого нет, ты врешь». Ну вот, вот Сашенька у меня была — сестра старша (на девять лет старше меня), она как скажешь: «Зенки увязаны» — никуда не пойдёт. А мы ничего не боялись. <...>

Да, а то: «Шильце высочит». — «Какое шильце?» — «Заколет тебя». Что за шильце? [ДМИ].

29. Когда долго гулял и надоедимо уже, всё кричим, да всё, и девчонок надо загнать, дак пойдёт, возьмёт что-нибудь дома белое, выйдет за деревню, пройдёт там кустам, оденется в белое: кальсоны мужа оденет, рубашку белую, на себя что-нибудь белое набросит и идёт вот так, размахивает. Пугает нас. Как покойник, что ли, идёт, оденет белое и идёт вот так размахивает. Мы все по домам разбежимся! Тётя напугала [ЗПН].

Примечания

¹ Веником без листвы.

² Ср. вариант: «— А кто украл? — Тишка да Мишка, / Ещё маленький мальчишка» [СЕН].

³ Рассказчица говорит о своем отце, Петре Егорьевиче Васильеве (1899–1996, род. в д. Егорьевка Оренбургской обл.).

⁴ Орех.

⁵ За порог.

⁶ На мельнице.

Список информантов

БЯВ — Бузыкина Яна Владимировна, 1979 г.р., род. в г. Находка Приморского края, в Москве с 1998 г., художница; 2010 г.

ВВА — Васильев Валерий Андреевич, 1970 г.р., род. в д. Большой Шурняк Елабужского р-на Татарстана, в Москве на учебе, врач; 2007 г.

ВОО — Васильева Ольга Олеговна, 1970 г.р., Москва, медсестра-массажист; 2011 г.

ГЕВ — Гаврилова Екатерина Ивановна, 1932 г.р., род. и живет в г. Пошехонье Ярославской обл.; 2001 г.

ДЕ — Дуэнина Екатерина, 1980 г.р., род. в Москве, врач; 2010 г.

ДМИ — Дошлыгина Мария Ивановна, 1931 г.р., род. в д. Бычиха Дмитровского р-на Московской обл., живет в г. Пошехонье Ярославской обл.; 2000 г.

ДПМ — Дементьева Полина Михайловна, 1928 г.р., род. в д. Вёшки Судогодского р-на Владимирской обл., в Москве с 1989 г.; 1998 г.

ЕОП — Ершова Ольга Павловна, 1955 г.р., род. в Москве, художница; 1987 г.

Ж — жен., монахиня из Ярославской обл.; 2009 г.

ЗАП — Запорожец Анна Петровна (1925–2007), род. в с. Егорьевка Ивановского р-на Оренбургской обл., в Москве жила с 2002 г., бухгалтер; 2002 г.

ЗПН — Зайцева Прасковья Николаевна, 1927 г.р., род. в д. Аркино Пошехонского р-на Ярославской обл., живет в г. Пошехонье; 2000 г.

ИВИ — Иванова Варвара Ивановна, 1934 г.р., род. в д. Качалово Московской обл. [вошло в состав района Северное Бутово г. Москвы]; 1998 г.

ИТИ — Ильина Татьяна Ивановна, 1925 г.р., род. в Талдомском р-не Московской обл., рабочая; 1994 г.

ИЮ — Ильинская Юлия, 1985 г.р., род. в Москве, секретарь; 2008 г.

КВН — Куликова Валентина Николаевна, 1939 г.р., род. и живет в г. Пошехонье Ярославской обл.; 2000 г.

КМВ — Котова Маргарита Владимировна, 1952 г.р., род. в с. Крутовское Староюрьевского р-на Тамбовской обл., с 1961 г. живет в Воскресенске Московской обл., техническая служащая; 2002 г.

ННН — Назарова Наталья Николаевна, 1960 г.р., род. в Ленинграде, в Москве в гостях; 2007 г.

ПВТ — Покүтня Вера Трофимовна, 1939 г.р., род. в с. Белозерье Черкасской обл. Украины, в Москве проездом, рабочая; 1998 г.

ПЛВ — Посакава Людмила Валентиновна, 1957 г.р., род. и живет в г. Пошехонье Ярославской обл.; 2000 г.

СЕН — Степанова Елизавета Николаевна, 1925 г.р., род. в Ульяновске, из дома уехала в 1932 г., в Москве с 1952 г., служащая; 1994 г.

СЭИ — Степанюк Эмилия Ивановна, 1929 г.р., род. в с. Родинцы Улановского р-на Винницкой обл. Украины, в Москве с 1937 г., рабочая; 1998 г.

ТГА — Таранец Галина Алексеевна, 1930 г.р., род. в д. Глушково Пошехонского р-на Ярославской обл., живет в г. Пошехонье; 2000 г.

ЦО — Цымбалова Ольга, 1971 г.р., род. в Воронеже, в Москве с 2000 г., служащая; 2009 г.

Ольга Геннадьевна Баранова,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ПОМОРСКИЕ ПРОМЫСЛОВЫЕ ОРУДИЯ ТРУДА В КОЛЛЕКЦИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Поморская коллекция из фондов РЭМ¹ углубляет наши знания о быте и культуре Поморья. Она включает экспонаты, касающиеся почти всех областей жизни поморов, охватывает многие стороны хозяйства, культуры и быта поморского населения, экспонаты хорошо аннотированы, имеются точные сведения о месте приобретения предметов. Собрание вещного материала дополняют архивные материалы и богатая фотоколлекция.

В этой публикации характеризуются предметы, связанные преимущественно с мужской деятельностью, но здесь надо отметить, что девушки и женщины в ряде промыслов принимали активное участие наравне с мужчинами или замещали их во время отсутствия мужчин, объясняемого особенностями промыслово-хозяйственных работ. Основными занятиями в Поморье всегда являлись **рыболовный и морской зверобойный промыслы**. «Рыба — вот единственная забота помора, это жизненный нерв, это вся надежда для помора и вообще для всего населения Белого моря и Ледовитого океана. (...) Море, — говорят поморы, — наше поле: даст Бог рыбу — даст Бог и хлеб» [4. С. 106]. Рыболовный промысел делился на морской (наиболее распространенный), речной и озерный. При этом на разных берегах складывался свой специфический общественно-хозяйственный и культурно-бытовой уклад в зависимости от приоритета тех или иных промыслов. В четырех больших заливах Белого моря поморы добывали семгу, треску (тресковым промыслом поморы называли также лов пикши, палтуса, камбалы и морского окуня в Баренцевом море), навагу, сельдь, моржа и тюленя. Так, в Мезенском заливе Белого моря (его северо-восточная часть) велся основной беломорский промысел гринландского тюленя; в Двинском заливе (юго-восточная часть) — белужий и сельдяной лов; в Онежском заливе (южная часть) — сельдяной и наважий промыслы; в Кандалакшском заливе (северо-западная часть) — сельдяной и тресковый лов [3. С. 36]. Местные жители обладали огромным опытом изготовления различных рыболовных и зверобойных орудий, многие из которых представлены в коллекциях музея.

Лов семги как прибрежный промысел был распространен по всему Поморью, так как она появлялась у каждого поморского берега с весны до осени. В связи с тем, что семга высоко ценилась за свои вкусовые и питательные свойства, ловили ее почти исключительно на продажу [3. С. 91].

Ловили семгу четырьмя основными способами. *Забор* представлял собой перегородку из свай и кольев; к нему прислоняли так называемый *плетень*, через который не могла пройти рыба. Перегородив таким образом реку, в утлах «забора», который шел зигзагом, вставляли *мережи* — сетяные мешки с деревянным продырявленным дном, куда и попадала рыба. Ловили семгу и разными сетями — *гáрвами* и *неводами*, а также *поездованием*, когда рыбаки, сидя в лодках, тянули попарно за веревки *комельковые* сети, двигаясь вдоль реки [1. С. 40].

Среди рыболовных орудий для морского и речного лова семги в коллекции представлены экспонаты, привезенные из с. Умба (Терский берег): *гáрва* — сеть шириной 2 м, плетенная из пеньковой прядины, с веревочной тетивой на обоих концах; по верхней тетиве расположены поплавки в виде лент из бересты, спирально закрученных; по нижней тетиве — грузила — камни, укрепленные в круги из прутьев берестяными полосками. *Кíбас* — грузило от гáрвы, состоящее из прута, переплетенного в виде круга диаметром 18 см, внутрь которого при помощи берестяных полосок вплетен камень. *Лóвдус* — сторожевой знак, привязываемый к матице семужьего невода, сделанный из двух полукруглых сосновых досок, связанных между собой под острым углом; на одной из половинок вырезано круглое отверстие, дата «1807 года» и буквы «СГ», на другой — заключенные в кружок буквы «ФФД». *Кубарék* — поплавок к неводу, изготовленный из куска елового дерева, представляющий собой конус, округлый в нижней части, имеющий на вершине кольцообразный выступ со сквозным отверстием для привязывания; верхняя часть поплавка обтесана в виде плоской рамки, поставленной вертикально по диаметру основного конуса; в самой рамке сделаны сквозные прорезы, образующие контур шестиконечного креста, его вершина и часть рамки сломаны. На

лицевой стороне вырезано: «НИ/КА» «Г/Н/О/СВ/ГР/ГА»².

В фондах имеются предметы и из других поморских районов: лóвдусы разных типов из д. Лопшеньга Летнего берега и д. Лямица Онежского берега: 1) поплавок, вырезанный из дерева в форме птицы с инициалами «ААИ» на ее спине; 2) поплавок в виде сосновой доски с клеймом; 3) сторожевой знак, состоящий из двух резных полукругов, связанных под углом, с надписями на одном полукруге. Первая надпись сделана в середине XIX в.: «1847 Года / КИМ НКМ»; вторая вырезана позже: «црѣ слвы / ісь хсѣ / снѣ бжі / мѣсеца ма в / 4 дѣна / 1914 г»³.

Из Кеми поступило два экспоната: 1) *нунта* — грузило от *пóезда* для ловли семги, представляющее собой покрытый черным варом овальной формы булыжник, заостренный с нижнего конца, вставленный в оправу из двух березовых брусков, стянутых проволокой; на верхнем конце имеется отверстие, в которое вдето кожаное ушко для привязывания веревки; 2) *курíк* — деревянный молоток для глушения семги — в виде круглой палки длиной 82 см, вытесанной из березового чурбана, один конец которой заканчивается утолщением неправильной формы⁴.

Обращает на себя внимание коллекция *плавкóв* — поплавок, которые прикреплялись к семужьей сети, так называемой кузоменской *завéске*, распространенной на Терском и Кандалакшском берегах. «Для укрепления завески в море перпендикулярно берегу строился закол из тонких жердей, на которые крепилась сеть («голомянная стена»). Перпендикулярно этой стене шла другая сеть, примыкавшая к первой своей серединой («заводъ»). В конце заводи устраивались тайники — обращенные отверстием к стене сетяные ловушки с сетяным же поддоном. Доступ к тайникам был сужен двумя сетями («щеками»), оставляющими между собой узкий проход («воротца»). Семга, идущая вдоль голомянной стены, упиралась в заводъ, заворачивала и, наконец, попадала через воротца в тайник» [3. С. 102–103].

Плавки из собрания РЭМ — дощечки овальной формы с клеймами, которые представляют особый интерес. Они поступили в музей в 1928 г. от К. А. Кожина из с. Умба (Терский берег). Владелец пояснил значение каждого клейма и нарисовал завéску с поплавками; эти сведения хранятся в архиве РЭМ⁵. Два плавка принадлежали Якову Федоровичу Кожину. На одном из них помещено клеймо в виде буквы «У», что означает, что плавок прикрепляли к концу сети, который забрасывался в сторону с. Умба; на другом на одной стороне вырезано клеймо «ВА», на другой — «МОРЦ». Этот плавок прикреплялся на противо-



«Кутило» — колющее орудие для охоты на тюленей в деревянном футляре. 1930-е гг. Северный край, Зимне-Золотицкий с/с, д. Верхняя Золотица. РЭМ, № 5741–6 аб. Фото О. В. Ганичевой



Пороховница и набор охотничьих предметов. 1930-е гг. Северный край, Зимне-Золотицкий с/с, д. Верхняя Золотица. РЭМ, № 5741–7. Фото О. Г. Барановой

положном конце завёски. Он вместе с сетью забрасывался в сторону с. Варзуги или моря (МОРЦ означает «морской конец»). Вырезанные на третьем плавке инициалы «НВК» свидетельствуют о его принадлежности Никите Васильевичу Кожину, умершему в 1912 г. От К. А. Кожина поступил и поплавок⁶ от сети для ловли тюленей — вытянутая овальная дощечка с вырезанными инициалами владельца и датой: «ГАТ 1888 года». Плавков принадлежал Григорию Алексеевичу Талому и был изготовлен им в означенном году. Ниже расположено следующее клеймо: «| | | **», что означает: «24 сажени длины сети (т.е. называется крюки)»⁷.

Тресковый промысел, первоначально распространенный на западном побережье Кольского полуострова, к XVII в. переносится на восточное

(«Восточный Мурман»), в нем начинают принимать активное участие жители Поморского берега и нижне-двинских областей (двиняне). К XIX в. он переходит большей частью в руки промышленников Поморского берега, где становится главной отраслью хозяйства [3. С. 91].

В качестве основного орудия лова трески и других придонных рыб использовался ярус — снасть в виде длинной веревки; от нее отходили многочисленные тонкие бечевки с крючками на концах, на которые насаживалась наживка — мелкая рыба или морские черви. Более простой способ ловли трески на *поддёв* — крючковую снасть в виде лески с грузилом в виде каменной или металлической рыбки и крючком с наживкой — широкое распространение получил на Мурмане.

В фондах хранится комплекс предметов для ловли трески с помощью яруса из становища Териберка. В него входят: 1) фрагмент яруса для ловли трески, пикши и другой рыбы в Ледовитом океане, который представляет собой веревку толщиной 6 см, на которую подвешены уды — веревочки с железными оцинкованными крючками норвежского производства; 2) два вида *кубасов* для постановки яруса в океане — это поплавки, являвшиеся одновременно буями, которые определяли местонахождение снасти в море и место стоянки промысловой лодки для «выбирания» добычи. Первый *кубас* представляет собой правильную шестигранную пирамиду длиной 73 см, вытесанную из сосны и окрашенную в бордовый цвет, которая на вершине заканчивается пластинкой овальной формы с круглым отверстием посередине, служащим для крепления веревки от якоря; в одну грань пирамиды вделана небольшая деревянная пластинка — *рулёр*; в основание пирамиды вставлен еловый шест *махавка*, на конце которого был прибит прямоугольный флажок из брезента. Тип такого *кубаса* использовался главным образом на *шняках* — судах, предназначенных для плавания на Мурманский берег и трескового лова. Второй *кубас* — это еловый шест длиной 3 м 32 см, ближе к нижнему концу которого крест-накрест прибиты две прямоугольные рамы из сосновых досок, между рамами привязаны 14 *кухтылей* — поплавков. На нижнем конце шеста имеется круглое отверстие, в которое продета веревочная петля, к которой привязывалась веревка от якоря. На верхний конец шеста надевается метелка. Этот *кубас* использовали в основном на *ёлах* — судах, завезенных норвежскими и шведскими колонистами Мурмана; 3) *якорь-бережник*, необходимый для постановки яруса в океане. Он состоит из двух вытесанных сосновых досок длиной 80 см, клинообразно положенных тонкими ребрами и связанных веревкой. Ближе к верхнему концу вырезано отверстие прямоугольной



Ворот для вытаскивания карбасов на лед. Конец XIX — начало XX в. Архангельская губ., Онежский уезд, д. Лямца. РЭМ, № 2336–48 абсд. Фото О. В. Ганичевой

формы, в которое вставлен перпендикулярно к доскам плоский камень. На верхнем конце каждой доски имеется круглое отверстие, через которое продета веревочная петля для прикрепления веревки от кúбаса; 4) *колесо* — приспособление для вытаскивания яруса из воды. Оно состоит из «подушки» — сосновой доски, посередине которой продеты дуги — два железных кованых стержня, с одной стороны образующих «ножки», вставляемые в борт лодки, с другой стороны «подушки» стержни выгнуты и заканчиваются пластинками с отверстиями, с продетой через них железной кованой осью, на которую надет *подколесник* — березовый цилиндр с вырезанным посередине желобком. Под подколесником вставлен железный стержень, поддерживаемый другим таким же стержнем; на ось, продетую через стержень и упирающуюся в «подушку», надет березовый валик. Во время трескового промысла при вытаскивании яруса использовали *ляп* — железный крюк с деревянной ручкой для перекалывания и подхватывания сорвавшейся с крючков рыбы. В коллекции есть два таких экспоната.

В собрание также входят предметы для ловли трески «на поддѣв» в океане: «колесо» для вытаскивания сети; металлический крюк с карабином, на одном конце он заканчивается лопаточкой, на стержне напаяна металлическая рыба; *удá* — веревка с четырехугольным остроконечным грузилом-пунтой на конце. К одной стороне грузила привязан железный прут, отогнутый в сторону, к которому подвешена леска с крючком с припаянной к нему оловянной рыбкой. Такая *удá* использовалась главным образом на западном Мурмане⁸.

Сельдь ловили в Кандалакшской и Сорокской губах, в устье Северной Двины, куда она подходила в большом количестве в разное время. В Поморье знали три вида сельдяных сетей: невод, *мерѣжа* и *рю́жа*. Нередко один вид сети называли по-разному даже в соседних местностях. В конце XIX — начале XX в. на Терском, Кандалакшском и Карельском берегах сельдь ловили в основном неводом с матицей. На Поморском и Онежском берегах ловили неводом, рюжей и мерѣжей [3. С. 97].

С Онежского берега в музей были привезены два типа *морд*: 1) мерѣжа в две воронки из мелкой сети, наружная из которых натянута на квадратную деревянную раму; при погружении в воду мерѣжа прикрепляется к «забору» при помощи рукояти; 2) *нѣрша* — морда из ивовой лозы с квадратным устьем и округлой глухой наружной воронкой. Для сельдяного лова использовались колечки-завѣртки из скрученного прута молодой березы, поступившие в музей из д. Пушлахта Онежского уезда (Онеж-

ский берег), а также сосновые просмоленные кормовые весла с узкой длинной лопастью и расширенной рукоятью из с. Сорока Кемского уезда (Поморский берег)⁹.

Позже остальных рыбных промыслов развился морской промысел наваги. Но уже в конце XIX — начале XX в. он становится одним из главных промыслов Зимнего и Онежского берегов и играет важную роль для жителей некоторых селений Поморского берега [3. С. 92].

Основную коллекцию орудий лова наваги привез из экспедиции на Летний, Онежский и Поморский берега Л. В. Костиков в 1910 г. В нее входят: 1) *рю́жа* — мерѣжа, состоящая из 8 обручей с тремя вставными воронками, двумя крыльями — на поплавках с грузилами и просмоленными крепкими сетями трех видов, ячеей которых уменьшаются от крыльев к задней воронке; 2) три *у́доцки* для зимней ловли наваги в проруби при заходе рыбы в реку во время прилива. Две из них с можжевельным удищем, лесой из конского волоса, свинцовым грузилом с нитками по концам для наживок; третья состоит из деревянной рукояти, украшенной трехгранно-выемчатой резьбой с инициалами «НАК» и выкрашенной красной масляной краской, и лесе, скрученной из черного волоса, с прикрепленным к ней сланцевым грузилом и металлическим крючком; имеется еще одна леса, сплетенная из растительного волокна с концом из конского волоса, к которому прикреплено свинцовое грузило, леса намотана на деревянную палочку в виде лопатки; 3) четыре плавка для зимних наважых сетей в виде сосновых дощечек с ушком на зауженном конце; 4) кованая *пешня* для пробивания льда и две березовые лопаты для сгребания снега и выгребания шути из лунки при приготовлении проруби; 5) железная лопатка для копания червей; 6) еловая скамейка на четырех ножках и овальный короб, сплетенный из драни, обшитый по верхнему краю проволокой, с прямоугольным дном и дугообразной ручкой, который женщины использовали при зимней ловле наваги для складывания рыбы и в качестве скамейки¹⁰.

Среди экспонатов присутствуют и другие рыболовные орудия и утварь: компасы-*мáточки*; *сорóчки-флюгáрки*; саки для ловли рыбы и выгребания снега и мелкого льда из проруби; *кули́чок* — деревянный молоток для сколачивания льда с лодки; остроги для лучения рыбы; кибасы — грузила для сетей; кубасá — поплавки для продольника; кухтыли́ — поплавки норвежского производства для кубасов, представляющие собой стеклянные полые шары, обвязанные веревочной сеткой; крючки и блесна; *сижóвка* для зимней ловли щук на живцов — толстый кривой кованый

и точеный крюк с зазубриной на просмоленной лесе, свитой из трех крученых ниток и привязанной к сосновому мотовилу; заборный камень — молот для вбивания кольев при постройке речных заграждений; *клещи́цы* — иглы и *полицы́ки* для вязания рыболовных сетей; *клещи́цница* — коробка, сшитая из дранок для складывания клещиц, поличек и прутков; рогатка для наматывания пряжи для плетения мерѣж; *прядино* или *прядево* — пряжа для вязания сетей и *кльи́шки* для ее сушки; ножи-*клéники* для чистки рыбы; *козá* — таган для костра, выставляемый в воду перед носом лодки при ловле рыбы и др.

Бой и лов морского зверя складывается в промысел в течение XVII в. Со второй половины XIX в. центром тюленьего промысла становятся селения северо-восточной части Зимнего берега, расположенные в непосредственной близости к местам массовых лежбищ зверя и рынкам сбыта. Значительное развитие тюлений промысел под названием «торосовый» получил на Терском берегу (от Кандалакши до Поноя). Существенное значение для местной экономики имел лов белухи на Летнем берегу и тюленя в некоторых селениях на Карельском берегу [3. С. 93].

Среди предметов зверобойного промысла в музейных коллекциях имеются *пицáли* — кремневые винтовки, ружья, формы для отливания пуль, *кути́ло* — колющее зверобойное орудие, состоящее из острого копьеобразного наконечника, надетого на деревянное древко длиной 161 см. К концу наконечника привязана веревочная петля, к которой прикреплен узкий ремень из тюленьей кожи длиной 315 см, заканчивающийся петлей из крученого ремня. Металлический наконечник закрывается деревянным футляром, состоящим из двух треугольных пластин, скрепленных семью деревянными гвоздями. На одной стороне футляра вырезаны инициалы хозяина «ӨИМ», на другой — дата и инициалы «1894 ОНГ», на боковой части — «ПКТ». Кутило металось в тюленя с лодки, куда затем промышленник с помощью ремня затащивал тушу. Кроме того, в коллекциях присутствуют медвежьи ловушки, пороховницы, лыжи, нож для обработки тюленьих шкур и др.

Другими важнейшими отраслями хозяйственной деятельности поморов являлись деревянное **судостроение** и **мореплавание**, которые начали осваиваться с развитием морского, рыбного и зверобойного промыслов.

Поморский карбас впервые упоминается в 1591 г. в Таможенной грамоте Соловецкого монастыря, однако технология постройки «шитых» судов хорошо известна со времен Древней Руси: бортовые доски на них сшивали вицей, жгутом мочала, жилами живот-

ных, а швы конопатили и просмаливали. К XVII в. поморские суда стали образцами русского судостроения: они обладали превосходными прочностными характеристиками и мореходными качествами. Истории известны имена некоторых судовых мастеров. Это братья Кулаковы, А. Малахов и М. Старостин. Из старинных морских судов к середине XIX в. сохранились кочмары, шняки, раньшины, лодьи и карбасы. Ремесло судостроения передавалось по наследству. Каждый мастер имел свои мерки в виде шестов с зарубками, при необходимости он делал наброски чертежей прямо на песке. Неудивительно, что суда одного и того же вида отличались друг от друга. Следует сказать и о местных традициях Зимнего, Летнего, Терского, Кемского берегов, накладывавших свой отпечаток на внешний вид и конструкцию судов. Карбасы различались и по району плавания, и по назначению — промысловые, разъездные, почтовые (почту в некоторых беломорских деревнях перевозили на карбасах вплоть до 1950-х гг.), грузовые, таможенные, лоцманские и т.д. На извозных карбасах богомольцы добирались в Соловецкий монастырь из Холмогор, а затем и из Архангельска.

В собрании музея имеются карбас, гребные весла и еловые шесты для карбаса, багор, деревянный кол, приспособления для поддержания лодки, опрокинутой вверх дном, кожаные ляжки для перетаскивания судна, а также деревянный *вборт* для вытаскивания карбаса на лед. Ворот представляет собой плоское основание с вертикальным стержнем-аншнудом в середине и надетой на него *турáчкой*, на которую вращением наматывают канат карбаса. Ворот закрепляется посредством деревянного крюка с двумя железными зубьями.

Другие экспонаты — это модели поморских судов — кочи, шняки, лодьи, в том числе заимствованные из Норвегии ёлы и шхуны; инструменты для строительства судов; оборудование потомственных судовых мастеров — Федора Захаровича Прохорова, краснодеревщика и судостроителя из с. Подужемье, чертежи шхун, выполненные крестьянином-корабелом Михаилом Григорьевичем Ахлыновым из с. Шуерецкое; рукописные лоции можно увидеть в Архангельском областном краеведческом музее и в Карельском государственном краеведческом музее.

Предметы, касающиеся других занятий и промыслов поморов, не столь многочисленны.

Земледелие и огородничество: две сохи; *утка* под соху — широкий полоз с приподнятой головкой и *сошны* для транспортировки сохи; подошник для укладывания конца сошника при перевозке сохи на пашню; присошник; две

бороны; железные когти для разбивания кочек и убираания дерна с полей; взрослые и детские вилы для навоза; взрослые и детская кичиги для молотбы хлеба; *приуз* — цеп для молотбы; жернова для обдирания крупы; ковш для черпания ржи; березовая лопатка для метания жита; *колотóша* для забивания кольев в огороде; *курицок* — деревянный молоток для разбивания комьев на пашне; две *копарюшки* (*копарюги*) — мотыги. Экспонаты привезены Л. В. Костиковым из селений Летнего, Онежского и Поморского берегов в 1910 г.

Скотоводство, оленеводство, пастьбушество: коса-горбуша, *косьё* — три косовища для кос-горбуш; коса-стойка; вилы березовые для метания сена в зарод; деревянные значки для зарода для определения владельца; две плашки-бирки с рядом букв и датами — 1925 и 1926 гг.; сосновый кружок для продоя с ямками для коровьего соска, которым пользовались, когда у коров в молоке обнаруживали кровь; *веря́ба* — пучок мха, который укладывался на дно цедилки для молока и служил фильтром при его процеживании; *труба́* — пастуший рожок; медный колокольчик с ошейником для выпаса скота; *ке́йкалы* — деревянные подвески на шею оленя с вырезанными инициалами его владельца и названиями сел — Пялица и Оленица (Терский берег), из которых олень попал в стадо; модель оленьих ушей с надписями.

Овчинный и кожевенный промысел: железные крюки для обминания овчин; кольцо, свитое из березового прута, с ремнем из желтой кожи для подвески овчин; деревянная мялка для кожи; гребень для расчесывания меха; *чипáхи* — прямоугольные сосновые доски для чесания овечьей шерсти.

Набойный промысел. Л. В. Костиковым в 1910 г. из д. Кушерецкая Кемского уезда (Поморский берег) и из деревень Порожская и Падорина Онежского уезда (Онежский берег) были привезены две коллекции набойных досок (43 штуки) и других орудий для набойного дела. У большей части досок зафиксированы названия, которые указывают, для набивания каких тканей они предназначены: *перинник*, *сарафанник*, *рубáшечник*, *скатерок*. Среди другой утвари, предназначенной для окраски и набивания ткани, две щетки из мягкой щетины на колодках и еще одна в виде кисти из черного конского волоса на округлой рукоятке; *колотóша* — березовый молоток для разбивания комков краски; березовый пест и катальная палка — валик на железной оси с цилиндрическими рукоятками для растирания красок.

Гончарный промысел: три гончарных круга; две *колотóши* — деревянные молотки для разминания глины; два ланцетовидных березовых ножа. Предметы для гончарного производства привезены Л. В. Костиковым в 1910 г.

из д. Вангуда и с. Митенское Онежского уезда (Онежский берег).

Изготовление деревянной посуды: инструменты для изготовления посуды — *ушник* — род коловорота для проделывания отверстий («ушей»); *заутвóрник* (*заутвóрник*) — толстая пилка, насаженная на пластинку, приделанную к плоской дуге-рукоятке для проделывания паза при вставлении дна; *ножóвка* — березовый стержень с гвоздем на конце для прочерчивания отметок при подгонке одной доски к другой при обтеске; *отволóка* — березовый стержень с перпендикулярным уступом на одной из сторон, с гвоздем для очерчивания края доски при обтеске; *чёркуль* (*шахомёр*) — березовый циркуль с острыми гвоздями на концах ножек для вычерчивания дна деревянной посуды. Предметы привезены Л. В. Костиковым из д. Ендогуба Кемского уезда (Поморский берег).

Сапожное дело и плетение лаптей: деревянный *копыл* (колодка) и *намёт* для изготовления сапог; два «бахильных копыла» для изготовления высоких сапог; гвоздильная палка для загибания гвоздей в бахилах (сапогах); два *кото́чка* для плетения *кóшелей* — лаптей.

Инструменты и утварь для разных целей: четыре сверла; вилка для измерения деревьев, *кото́чик* для завязывания веников; *пýло лыжное* — березовая колодка для загибания носков лыж; форма для кирпичей, сделанная из сосновых дощечек, с двумя округлыми рукоятками на одном конце; сумочка с принадлежностями для высекания огня.

Примечания

¹ О поморской коллекции РЭМ см. также: [2].

² Кол. РЭМ, № 4348.

³ Кол. РЭМ, № 2336.

⁴ Кол. РЭМ, № 3745.

⁵ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 227. Л. 38.

⁶ Кол. РЭМ, № 5008.

⁷ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 227. Л. 38.

⁸ Кол. РЭМ, № 3178, 4883.

⁹ Кол. РЭМ, № 2336.

¹⁰ Кол. РЭМ, № 2336.

Литература

1. Базарова Э. Л., Бицадзе Н. В., Окороков А. В., Селезнева Е. Н., Черноуситов П. Ю. Культура русских поморов: Опыт системного исследования. М., 2005.

2. Баранова О. Г. Коллекции по традиционной культуре поморов в Российском этнографическом музее: история комплектования // ЖС. 2020. № 1. С. 24–28.

3. Берништам Т. А. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

4. Мережковский К. С. Морские промыслы // Живописная Россия. Т. 1. Ч. 1: Северная Россия. СПб.; М., 1881. С. 105–144.

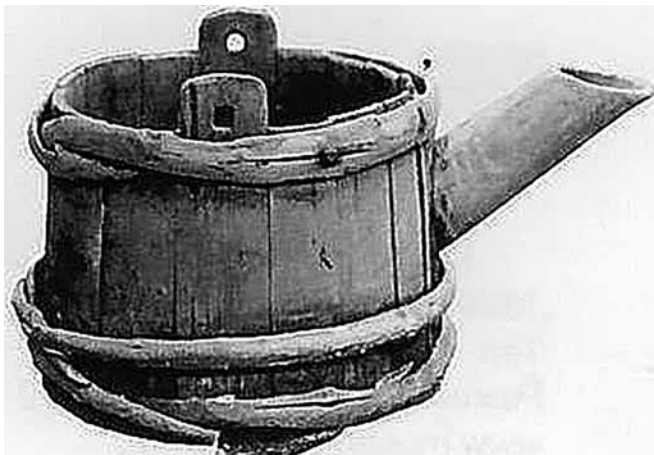
См. также ил. на 2-й странице обложки.

Виктор Петрович Ершов,
канд. пед. наук (Петрозаводск)

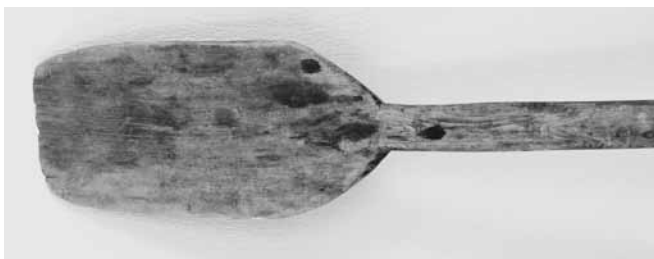
«САМЫЙ ОБЫКНОВЕННЫЙ ПОХОД» (находки 1960-х гг. из Красной Сельги в коллекции Медвежьегорского краеведческого музея)

Это был самый обыкновенный школьный поход. Правда, мы называли его экспедицией. Это ребятам нравилось и звучало солидно. Ребята — это школьники Медвежьегорской школы-интерната № 4, создатели школьного краеведческого музея¹. Мы шли тогда, в 1967 г., не «за туманом и за запахом тайги», а за экспонатами для нашего музея, который к тому времени уже стал гордостью не только школы, но и нашего небольшого городка — Медвежьегорска.

Заонежская деревня Красная (Грязная) Сельга. По данным на 1937 г. — 16 домов, около ста жителей [9. С. 105]. Как говорили местные жители, после финской оккупации Карелии



Подойник с двумя обручами. ММ, № 301. Фото Ж. А. Дроздовой



Пекло. ММ, № 348. Фото Ж. А. Дроздовой



Валёк. ММ, № 336. Фото Ж. А. Дроздовой



Зажим сапожный. ММ, № 477. Фото Ж. А. Дроздовой



Колодка для обуви. ММ, № 360. Фото Ж. А. Дроздовой

(в том числе Заонежья) (1941–1944) осталось не так много вещей «досюльных», т.е. старых, из довоенного прошлого. Главной нашей находкой в Красной Сельге был дневник бондаря Павла Тимофеевича Ананьева за 1932–1936 гг., недавно изданный с комментариями [4]. Кроме этого, в деревне ребята нашли вещи, речь о которых пойдет далее. Сейчас они хранятся в фондах Медвежьегорского краеведческого музея.

Вот **валёк** с простеньким орнаментом для глажения белья со скалкой (ММ, № 336), который использовали наряду с угольным и инерционным утюгами. Его называли еще «деревянный утюг», «гладили» им холщовые вещи. Наш «утюг» так долго трудился, что почти до основания стерся.

Пёкло (две штуки: ММ, № 348, 264) — лопата, на которой сажали хлебы в русскую печь. Для меня эта лопата ассоциируется не только с выпечкой хлеба, но и с крайне неприятной для ребенка помывкой в русской печи. Война. Бани у нас своей не было; раз в неделю родители мыли меня в печи. Под печи застилался соломой. Отец залезал первый, и меня с ревом втаскивали в горячее чрево, мама на лопате подавала небольшую шаечку с водой. Здесь не мылись, а скорее потели; мылись уже потом, в деревянном корыте на кухне. Но отец парился с удовольствием.

Многие находки были знакомы моим интернатским «походникам»: до интерната они жили среди подобных вещей. «А это, Виктор Петрович, подойник, мама с ним корову ходит доить» (подойник с двумя обручами — ММ, № 301); «А это **совок** для муки, у нас в доме в сенях ларь для муки стоит. Этим совком муку набирали. Сейчас-то он пустой» (ММ, № 352); «А вот еще



Скобель. ММ, № 282. Фото Ж. А. Дроздовой

выюха — это от ткацкого стана, нити на него наматывают для **кросна**. Они, почитай, в каждом доме есть» (кросна — две штуки, ММ, № 486, 468). Мой комментатор-консультант — Володя Земенко из Шуньги (Заонежье), он хорошо знает деревенскую жизнь. Сейчас он подполковник в отставке.

Конечно, это далеко не весь список вещей, необходимых для женского труда. А еще **сито** (ММ, № 479), **ножницы** пружинные для стрижки овец (ММ, № 481), **пест** — толочь ягоды (ММ, № 755).



Горшок-носоватик. ММ, № 413. Фото Ж. А. Дроздовой



Ножницы пружинные для стрижки овец. ММ, № 481. Фото Ж. А. Дроздовой



Бурак (туес). ММ, № 421. Фото Ж. А. Дроздовой

П. Т. Ананьев из Красной Сельги писал в дневнике: «...был дома починял свои сапоги»; «...Митрий [сын] починял сапоги» [4. С. 88, 106]. Это уже по мужской части. Полунатуральное хозяйство в деревне требовало самых разнообразных умений. Поэтому среди находок в Красной Сельге (как, наверное, и в каждой деревне) были орудия труда сапожника (например, **колодки** на правую ногу (ММ, № 360), **зажим** сапожный (ММ, № 477). В Заонежье было много профессиональных сапожников², но Павел Тимофеевич делал лишь то, что умел каждый мужик: подшить валенок, починить сапог.

Ананьев был бондарь, и в его дневнике богато представлена бондарная терминология, упоминается стоимость посуды, отражен спрос на нее. Потребность в деревянной посуде была большая — металлической в то время практически не было. Потому среди наших находок в деревне было немало бондарных изделий: **ушаты** (ММ, № 310, 714; см. 4-ю страницу обложки), **долблянка** для молока с двумя берестяными обручами (ММ, № 357), **кадушечка** небольшая (ММ, № 763), **долблянка** с крышечкой (ММ, № 506), **подойник** с двумя обручами (ММ, № 301). Конечно, был и инструмент бондаря: **рубанки** для бондарных работ (ММ, № 273, 276, 277), **циркуль** деревянный (ММ, № 278), несколько **скобелей** разной формы с одной и двумя ручками (ММ, № 281–283), «**собачий язык**», или «**собачий зуб**» — приспособление для натягивания обручей (ММ, № 284, 478), **аршин** (ММ, № 267).

Умел Павел Тимофеевич работать и по бересте. Например, он пишет, что «делал» или «обделывал» **бурак** [4. С. 154]. Бурак, по В. И. Далю, — это «туес, берестянка, берестовый стоячок с крышкой» [3. С. 142]. Бураки могли быть шитыми или плетеными; плетеный бурак-туес хранится и в музее (ММ, № 421).

Большой интерес представляет керамика. Во-первых, это **кувшины для дегтя** (ММ, № 268, 271; см. 4-ю страницу обложки). Деготь в крестьянской трудовой деятельности был необходимым продуктом (какая телега или шарабан без дегтя!), его также использовали как магическое и лечебное средство (им лечили кожные заболевания, педикулез и пр.). Закупали и хранили деготь в керамических емкостях. Такие сосуды мы часто находили в разных деревнях. Наши кувшины из Красной Сельги были, возможно, оятского происхождения³. Один из них (ММ, № 268) украшен орнаментом: узкое горлышко обведено волнистой линией, от нее вниз идут параллельные вертикальные линии, которые упираются в ряды крупных



Кофемолка. ММ, № 345. Фото Ж. А. Дроздовой



Ушат. ММ, № 310. Фото Ж. А. Дроздовой

волнистых линий. Во-вторых, это керамический горшок с носиком без ручки, или **горшок-носоватик** (ММ, № 413). Он использовался как умывальник или для пахтанья масла: через носик сливался обрат — отработанное молоко. В печь его не ставили, если только для запекания молока. Вкусная пенка сверху получалась! Помню по детству.

«Виктор Петрович, а вот обломки какой-то посуды — надо?» В развалинах хозяйственного двора дома лежали фарфоровые черепки заварного **чайника** (ММ, № 1657). Мы собрали осколки, на которых можно было разглядеть картинки из сельской жизни: косцы (мужчина с косой-стойкой, женщина в красной косынке правит косу правилом) на поле; лодка у берега. Дна чайника не нашли, потому клеймо завода-изготовителя неизвестно. Но по характеру изображений можно предположить, что он был изготовлен в первые десятилетия советской власти, и атрибутировать его как агитационный фарфор, поэтизировавший крестьянский труд и пропагандирующий новый быт. Нашли и само **правило** (ММ, № 377) — брусок-точило для правки косы на поже, его держат в плетеном берестяном футляре и носят на поясе.

О чае и чайнике. Чай в Заонежье любили «пофырндать»⁴. Сидели степенно, разговаривали, не торопясь попивали чаек, хозяйка разливала чай из самовара, добавляла заварку из чайника. Любили пить чай «со слинником». Хозяйка спрашивала: «Вам покрепче?» «Почаевники» разливали чай по блюдечкам и — «фырндали», сидели, потели. Затем ставили чашку, перевернув на блюдечке вверх дном, что означало «всё, хватит, спасибо». Я застал еще время (1950-е гг.), когда чаевничали с кусковым сахаром, мелко наколотым специальными щипчиками. **Щипчики** мы также нашли (ММ, № 756); ребята из Заонежья, учившиеся в школе-интернате, сразу определили их назначение. Пили в Заонежье и кофе, хотя и в меньшей степени: кофе был значительно дороже, а старообрядцы, влияние которых до рубежа XIX и XX вв. здесь было сильно, в особенности считали питье кофе грехом. Продавался он в зернах, их мололи финскими кофемолками, которые еще до революции приносили корабейники. И снова счастливая находка: в одном из домов на чердаке лежала **кофемолка** (ММ, № 345).

Удалось нам найти и образцы декоративно-прикладного искусства — например, резные и расписные **дуги** (см. 4-ю страницу обложки). Раньше дуга имела в каждом хозяйстве,

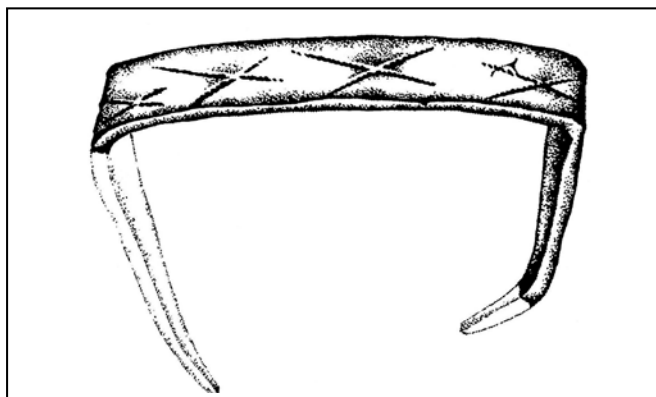


Заварной чайник. ММ, № 1657. Реставрация школьников. 1968 г. Фото Ж. А. Дроздовой





Мои походники, мои искатели. 1967 г., д. Красная Сельга. Фото автора



Дверная ручка (ММ, № 2050, списана из фондов музея). Рис. Владимира Попова. 1974 г.

где держали лошадей: ехать ли в лес, за дровами, на поле, за сеном. А если в гости, на гулянье, на свадьбу — тут уж надо дугу понаряднее, чтобы перед людьми не стыдно. Парадные дуги украшали резьбой или росписью. Такая дуга была в доме П. Т. Ананьева, да не одна, наверное: жил он небедно. По темно-малиновому фону бежит ленточный орнамент-«бегунок»: волнообразная красная линия ритмически стелется по дуге и принимает в свои «западины» белые окружности с цветками. Иногда ритм нарушается большими шестилучевыми зелеными розетками, внутри которых желтые шестилепестковые цветы (ММ, № 448).

Около бани в Красной Сельге на земле лежал массивный шаблон из двух бревен с выдолбленным по форме дуги изгибом: распаренный черемуховый ствол загоняют в выдолбленный шаблон, в котором он, остывая, принимает нужную форму. Но шаблон был слишком тяжел, не по детским силам, потому и нет его в Медвежьегорском музее.

На некоторые предметы нанесены особые знаки. Нехитрое орудие **багор** (ММ, № 371; см. 4-ю страницу обложки) — крюк с прямым острием. Без него в крестьянском хозяйстве не обойтись: бревно ли на озере зацепить или сетку на рыбалке. Выковы-вая багор, кузнец обязательно ставит на нем какой-нибудь знак. На нашем багре косые кресты — вероятно, имевшие и обережное значение. Подобные кресты мы видим и на **дверной ручке**, из фондов музея списанной; сохранился рисунок (ММ, № 2050).

На спинке валька начала XX в. (см. о нем выше) вырезан простенький геометрический орнамент: прямые линии под углом (типа елочки). Когда-то валец был покрашен в синий цвет, сейчас краска сохранилась в углублениях, выявляя орнамент. Аналогичный орнамент встречаем на карельском вальке из д. Покровское Медвежьегорского района [8. С. 229. Рис. 78–2].

В 1780 г. в Красной Сельге была построена часовня во имя Казанской иконы Божией Матери. К 1967 г. она стояла полуразрушенная и разграбленная. Сохранились лишь подсвечник на 15 гнезд из корневища (ММ, № 258) и деревянный канделябр (ММ, № 823), сработанные топором. В фондах Медвежьегорского музея сейчас хранятся четыре иконы XIX в. из Красной Сельги: чтимая особо старообрядцами Тихвинская икона Божией Матери (ММ, № 196; см. 4-ю страницу обложки), «Неопалимая купина» (ММ, № 134), две иконы «Вознесение» (ММ, № 135, 139) и створка складня «Двенадцатые праздники» (ММ, № 129). Там же, в Красной Сельге, была найдена басма (латунная полоска с ручным тиснением, некогда закрывавшая поля иконы) с барочным орнаментом⁵.

В 1967 г. я посетил Красную Сельгу впервые. Деревня уже стояла пустая, но оставались дома — могучие, красивые, что ни дом — то крепость. Два дома из деревни были перевезены в 1974 г. в музей-заповедник «Кижи» — это дома П. Т. Ананьева и Клавдии Березкиной. В 1979 г. я вновь приехал сюда. Не осталось ни домов, ни самой деревни, трава по пояс. Но деревня не исчезла бесследно: следы все-таки остались — в виде памятников материальной культуры, которые тогда собрали ребята.

Примечания

¹ Медвежьегорский краеведческий музей первоначально был школьным (1960–1962), с 1962 г. — филиал краеведческого музея, затем филиал музея-заповедника «Кижи», в 1991 г. стал муниципальным. См.: [5; 7].

² Народная память сохранила имя одного колоритного заонежского сапожника — Степана Кузьмина по прозвищу Ботвинский Барашек из д. Ботвинщина рядом с Красной Сельгой: в его сапогах ходило полдеревни, а его частушки и стихотворные сочинения о деревенской жизни знали все. См.: [1. С. 278–279].

³ Вепские поселения Оять и Алеховщина с XVIII в. были центрами производства керамической посуды, которая продавалась на ярмарках [2. С. 19–20].

⁴ *Фы́рандаты* и *фы́райдаты* медвежьегор., пудож., кондоп. карел.; подпорож. ленингр.; муром. влад. 'пить чай; пить чай со звуком, прихлебывая' [10. С. 205].

⁵ Фотография опубликована: [6. Ил. 10].

Литература

1. Агапитов В. А. Народные самодеятельные поэты Заонежья XX века // Кижский вестник. Вып. 9. Петрозаводск, 2004. С. 277–280.
2. Винокурова И. Ю. Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск, 2015.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. М., 1982.
4. Дневник заонежского бондаря: памятник крестьянской письменной культуры 30-х гг. XX в. / [Расшифр. текста В. П. Ершова, коммент. В. П. Ершова, И. В. Мельникова]. Петрозаводск, 2017.
5. Ершов В. Как рождаются музеи. О времени, музее и о себе. [Saarbrücken], 2012.
6. Ершов В. П. Басмы Русского Севера // ЖС. 2017. № 2. С. 37–40.
7. Ершов В. П. Что у вас, ребята, в рюкзаках? Петрозаводск, 2017.
8. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел / Изд. подгот. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко; Отв. ред. Е. И. Клементьев. Л., 1981.
9. Поминальные списки Карелии. 1937–1938. Петрозаводск, 2002.
10. Словарь русских народных говоров. Вып. 49 / Под ред. С. А. Мызникова. СПб., 2016.

Благодарю за помощь в подготовке статьи сотрудников Медвежьегорского музея Елену Юрьевну Гришину и Жанну Анатольевну Дроздову.

Владимир Яковлевич Петрухин,

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

АРХЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР И СЛАВЯНСКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО

Попытка совместить несовместимое — заведомо немые артефакты и устное народное творчество — всегда привлекала археологов, мечтающих, чтобы вещи «заговорили». С разговора об этой проблеме начались мои занятия в Московском университете: первую лекцию по истории России (тогда, в 1967 г., еще по истории СССР) нам читал сам глава советской исторической науки академик Б. А. Рыбаков, директор Института археологии АН СССР. Рыбаков демонстрировал первокурсникам расписную керамику энеолитической трипольской культуры (V–III тыс. до н.э.) и сопоставлял антропоморфные мотивы этой росписи с древними мифами Ригведы о первом человеке — Пуруше (ил. 1). Сейчас, по прошествии многих лет и имея опыт работы по сравнительной мифологии при подготовке энциклопедии «Мифы народов мира», я могу заметить, что Рыбаков верно уловил «многосоставность» первочеловека, три четверти которого устремились ввысь, одна четверть осталась на земле, но не обратил внимания на чудовищность и неструктурированность этого персонажа — тысячеглавого, тысячеглазого и тысяченогого (Ригведа X, 90), подобного диким первобытным великанам — сырого материала для устройства правильного мироздания¹.

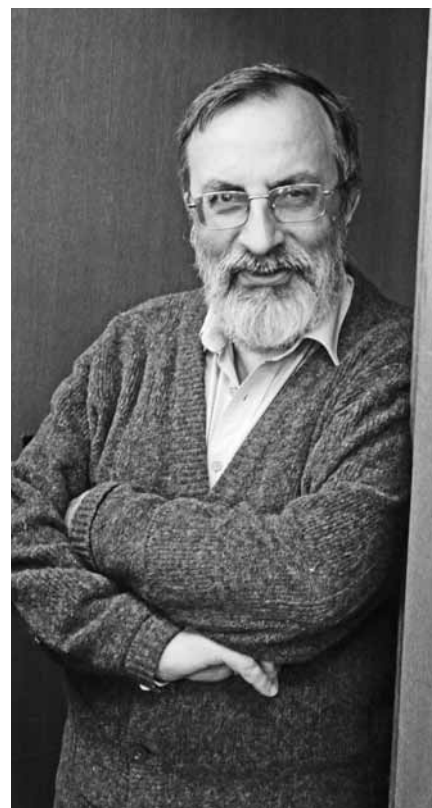
Старые этногенетические конструкции возводили землепашцев славян к первым земледельцам Восточной Европы — «трипольцам» эпохи энеолита: Рыбаков был уже далек от этих прямолинейных автохтонистских концепций, но все же в свою монографию «Язычество древних славян» (М., 1981) он включил не только мотивы «золотого века энеолита», но и попытки разобраться с материалами каменного века.

Подход был увлекательным, но вызвал неоднозначную реакцию научной общественности: прямая критика, направленная против глав номенклатурной науки, была тогда затруднительна, но отсутствие синхронного памятникам доисторического искусства исторического (и мифологического) контекста заставляло усомниться в правомерности реконструкций такой глубины. Наиболее последовательным критиком таких построений (не только Рыбакова, но и не менее смелых

конструкций другого академика — А. П. Окладникова) был исследователь первобытного искусства А. А. Формозов, относивший эти построения к жанру беллетристики и «научного фольклора», но не к науке².

Подход Б. А. Рыбакова, предполагавший использование археологии для исследования исторической глубины язычества, заинтересовал Н. И. Толстого: он привлек археологов к работе над словарем «Славянские древности» и в редколлегиях «Живой старины» и говорил мне о принципиальной перспективности подхода к изучению язычества как некоей копилки сюжетов и мотивов, напоминающей сказочный теремок. Но как только речь заходила о конкретной интерпретации образов и сюжетов, Н. И. приходил в недоумение: «Рыбаков уверяет меня, что танцовщицы на древнерусских браслетах — это русалки... Но почему?!»

Сейчас можно ответить на этот вопрос, если учесть приверженность Б. А. Рыбакова к методам так называемой исторической школы (работы Рыбакова, посвященные исследованию былин с позиций этой школы, подверглись критике со стороны В. Я. Проппа и других фольклористов) и разработки Н. И. Толстого, демонстрирующие византийские истоки славянских «языческих» обрядов. Рыбаков опирался на немногочисленные тексты, характеризующие древнерусское язычество, — поучения против язычников, древнейшее из которых сохранилось в Начальной летописи (XII в.): «дьяволъ <...> всячьскими лествици пребавляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гуслими и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людий многа множество на них...»³ К распространенным в древнерусском «светском» искусстве относились изображения гусяров и танцовщиц (ил. 2), что и позволило Рыбакову увязать последних с упомянутыми в летописи русалиями. Античный весенний праздник — *русалии* — был воспринят от носителей античных традиций славянами, возможно, еще в эпоху расселения на Балканах, наряду с другими календарными обычаями, его название было перенесено в славянском фольклоре на представителей нечистой силы, русалок, выходящих с того света на Русальной неделе, но их устрашающие образы никак не соотносились с изящными фигурами танцовщиц в нарядных платьях со спущенными рукавами



В. Я. Петрухин. Фото Ю. А. Лабынцева

(ил. 3). Эти мотивы на древнерусских браслетах восходили также к византийской изобразительной традиции, но она отражала придворный праздничный обычай⁴, а не фольклор.

Романтический подход Б. А. Рыбакова к языческим древностям⁵ остается популярным у сторонников теории автохтонности дохристианской русской культуры, в том числе у неоязычников, но не получил прямой поддержки у фольклористов. Написав два объемистых тома о язычестве древних славян и язычестве Древней Руси, Рыбаков обратился к коллегам, специалистам в области народных верований, за поддержкой для продолжения труда его жизни — третий том «Язычества» должны были писать этнографы и фольклористы; но, сетовал публично маститый археолог, представители этих наук, в том числе фольклорист К. В. Чистов (главный редактор журнала «Советская этнография»), не поддержали его инициативу.

С критическим отношением к конструкциям Б. А. Рыбакова мне пришлось столкнуться сразу после знакомства с его подходом: когда я учился в втором курсе, мой научный руководитель профессор Д. А. Авдусин предложил мне, студенту кафедры археологии, тему, предполагавшую интерпретацию жертвенного ритуала, известного по исследованию самых больших и богатых («княжеских») курганов Древней Руси — в Гнёздове и Чернигове. В курганах были найдены котлы, содержавшие шкуры и кости

жертвенных козлов (или баранов); Б. А. Рыбаков считал, что этот ритуал характерен для русской дружины, а Д. А. Авдусин обнаружил его описание в скандинавской «Эдде». Котел был также чужд русскому традиционному быту и фольклору: даже сторонница исторической школы и конструкций Б. А. Рыбакова Р. С. Липец должна была это отметить — голова эпического противника богатыря сравнивалась в былинах с пивным котлом; наблюдение точное, если учесть, что этими противниками были, как правило, степняки-кочевники⁶. Но жертвенные котлы древнерусских курганов принадлежали не степнякам, а скандинавам — варягам; любое свидетельство их активности на Руси воспринималось официальной советской наукой как уступка «реакционной норманской теории», особенно если это касалось происхождения русских князей. После публикации статьи о жертвенных котлах я, будучи еще аспирантом, приобрел славу «ярого норманиста» в кругах адептов славянской автохтонности русской культуры⁷.

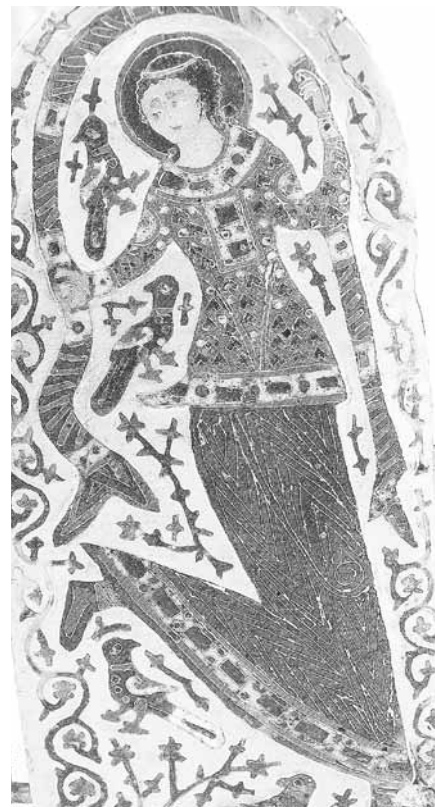
С тех пор постоянным оставался мой интерес к скандинавской мифологии, ее отражению в данных археологии и русском обряде и фольклоре. Естественно, это относилось и к легенде о призвании варяжских князей. Со времен ученика



Ил. 1. «Пуруша» на трипольском сосуде (Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 205)

А. Н. Веселовского К. Тиандера было ясно, что летописная легенда принадлежит к кругу германских «переселенческих сказаний», и совпадение формулировок с приглашением князей в «землю великую и обильную» указывает на близость древнерусской легенды к легенде англосаксонской. Б. А. Рыбаков приписал ее дружинникам Гиды Гаральдовны, англосаксонской королевны-беженки, которую выдал за Владимира Мономаха датский король. По мнению Рыбакова, пришельцы и подменили в летописи легенду об автохтонном происхождении русских князей, продолжавших династию Кия, расхожим переселенческим сказанием о призвании варягов⁸. Замечу, что при общей схожести распространенного мотива трех братьев — культурных героев летописная киевская легенда принципиально отличается от легенды о призвании князей своим ономастиком: имена киевских братьев — Кий, Щек, Хорив — явно произведены летописцем от киевских урочищ⁹ (как в византийской легенде о происхождении топонима Византий от Виза и в позднейшей русской легенде, возводящей Москву к библейскому Мосоху). Имена призванных варяжских князей — Рюрик, Синеус, Трувор — скандинавские, сохранившиеся в архаической славянской передаче¹⁰. Имя Рюрика удержалось в княжеском ономастиконе, имена его братьев исчезли. Но их имена — отнюдь не единственные гапаксы скандинавского происхождения в Начальной летописи.

Гапакс, который определенно имеет североευропейское происхождение, относится к сюжету о дани, собираемой со славян, причем не варягами, обосновавшимися до призвания князей на севере Восточной Европы, а хазарами на юге. Вещий Олег, вторгшийся, согласно летописи, в сферу влияния Ха-

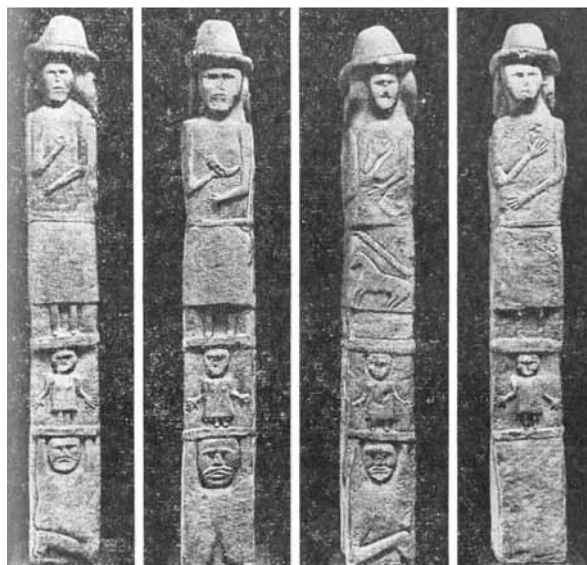


Ил. 3. Танцовщица. Византийская перегородчатая эмаль. Сер. XI в. (Даркевич В. П. Светское искусство Византии. М., 1975. С. 178)

зарии, присвоил себе хазарскую дань с радимичей: оказывается, те платили дань «щелягом» — денежной единицей, древнерусское обозначение которой возводится к североευропейскому шиллингу. Можно было бы приписать такую дань самому Олегу — князю скандинавского происхождения (летописный сюжет о его смерти от коня воспроизводит сюжет скандинавской саги), но летопись повторяет рассказ о дани хазарам от вятичей уже в связи с походом на них Святослава (почти



Ил. 2. «Русалка» и гуслиар. Створки серебряного браслета. Киев, XII в. (Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X–XIII вв. Л., 1971. С. 106)



Ил. 4. Збручский идол. Краковский исторический музей. X в. (?) (Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 239)

через столетие после Олега): они платили «по щялягу отъ рала». Такая дань была известна на севере Европы и упоминается знаменитой «Сагой об Эгиле» (глава LII): англосаксонский король хочет откупиться от конунга викингов «скиллингом серебра с каждого плуга». К. Цукерман, разбирающий этот сюжет (вслед за М. Б. Свердловым), замечает, что такой налог был введен в 1012 г. и распространен в правление предков упомянутой Гиды Гаральдовны до ее бегства на Русь в 1051 г. Неясно, когда эта информация была внесена в Начальную летопись (Цукерман связывает ее с одним из реконструируемых предшественников летописи — «сказанием 1016/17 г.» и варягами, которых собрал Ярослав Мудрый в Новгороде в 1015 г.¹¹), но очевидно, что элита Древнерусского государства была занята поиском исторических прецедентов в области государственного строительства. «Фольклор», вроде легенды о дани мечами, которую поднесли хазарам поляне в доисторический период (она завершает доисторическое введение Начальной летописи), был уже недостаточен для создания летописной истории. Как и в легенде о призвании варягов, нужны были конкретные прецеденты и имена (и «явки» в виде городов, данных варяжским князьям); эти имена и топонимы стали актуальными находками (открытиями) летописца-историка, необходимыми для конструкции летописной истории.

Существенно, что к таким «находкам» следует отнести и летописный список богов «Владимирова пантеона», тем более что некоторые теонимы (Хорс, Семаргл), как показал В. Н. Топоров, имеют неславянское (иранское) происхождение.

Поиски государственных прецедентов и реалий не ограничивались североευропейским и византийским миром: бесконечная полемика ведется по поводу принятия русскими князьями хазарского титула «каган» и его связи с русским каганатом IX в., реконструируемым искателями доваряжской государственности на Руси¹². Эти поиски вели и составители позднейших сводов, в том числе Новгородской первой летописи (НПЛ), — с естественной для Новгорода ориентацией на традиции Балтики. В «Повести о взятии Царьграда фрягами», которую содержит НПЛ, упомянут герой «въ градѣ Бърне, идеже бе жилъ поганый злый Дедрикъ». Речь идет о Теодорихе Готском (Великом), завоевавшем Италию (в том числе Верону — «Берн») в конце VI в. и ставшем героем германского эпоса. «Поганый злый Дедрикъ», согласно посвященной ему фантастической норвежской «Саге о Тидреке», воевал на Балтике против некоего

Вильтина (эпоним славян-вильцев), а в новгородской Руси против конунга по имени Илья. Такой новгородский князь — Илья Ярославич (сын Ярослава Мудрого) — существовал и был включен в список новгородских князей в НПЛ. В следующий летописный список, перечисляющий имена новгородских посадников, был включен первым и знаменитый Гостомысл, неизвестный ни русскому летописанию, ни фольклору. Новгородцы не помнили имени своего первого посадника, и летописцу следовало его отыскать. Гостомысл был известным персонажем латинских хроник — правителем балтийских славян в IX в. Очевидно, что циркуляция сюжетов и имен, начиная с легенды о призвании варягов, характеризует балтийский регион; характерен и «обмен» именами, включавшимися в эпический контекст: немецкие сказания получили образ Ильи Русского, Новгородская летопись — имя первого посадника Гостомысла¹³.

Бесконечные споры в историографии вызывают уникальные шедевры словесности и артефакты: таковы «Слово о полку Игореве» — как единственный на Руси памятник светской литературы, отражающий языческую традицию, и Збручский идол — как единственный памятник монументальной «языческой» скульптуры. Случайно обнаруженная в реке Збруч четырехгранная каменная статуя (ил. 4) идеально иллюстрирует латинские описания далеких от Подолии балтийско-славянских идолов, прежде всего — четырехглавого Свентовита, что позволяет подозревать в артефакте подделку, заказанную романтиками XIX в. (такие опыты предшествовали движению неоязычников XX в.). О древности идола могут свидетельствовать специфические мотивы на его гранях: это хоровод мужских и женских персонажей на среднем ярусе (кстати, стратифицированные зоны на гранях идола напоминают стратифицированное изображение «Пуруши» на трипольском сосуде). На верхнем ярусе, изображающем собственно четырехглавое божество, привлекают внимание изображения коня и сабли: кони считались атрибутами Свентовита, но сабля, в отличие от меча, считалась принадлежностью степняков-кочевников (вспомним летописное сказание о полянской дани мечами). Река Збруч в бассейне среднего Днестра была всегда включена в систему международных коммуникаций, естественным для региона можно считать парадоксальное сочетание мотивов польской романской скульптуры и половецких каменных баб¹⁴.

Анализ взаимодействия разных культурных традиций остается магистральным для понимания процессов

формирования русской традиционной и книжной культуры.

Примечания

¹ Ср.: Петрухин В. Я. Великаны в наскальном изобразительном искусстве Евразии // ЖС. 2019. № 4. С. 36–39.

² Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969. С. 17–19. В историографии сохраняется и прямое воздействие конструкций Рыбакова на исследования славянского язычества (см.: Петровић С. Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу. Београд, 2015).

³ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц; [2-е изд. подгот. М. Б. Свердлов]. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 74.

⁴ Даркевич В. П. Светское искусство Византии. М., 1975. С. 177–179.

⁵ Л. С. Клейн назвал этот подход «языческим», см.: Клейн Л. С. Языческий подход к лингвистике // Советское славяноведение. 1991. № 4. С. 88–92.

⁶ Липец Р. С. Эпос и древняя Русь. М., 1969. С. 212.

⁷ См. историографическую статью: Петрухин В. Я. Д. А. Авдусин и скандинавские древности // Край Смоленский. 2019. № 2. С. 8–11. Скандинавскому сидячему божку, входившему в комплекс с жертвенным котлом, посвящена статья: Петрухин В. Я., Пушкина Т. А. История бородастого божка // ЖС. 1995. № 3. С. 48–49.

⁸ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 141–142.

⁹ Петрухин В. Я. Киевская легенда: фольклор и реалии // ЖС. 2004. № 1. С. 14–15.

¹⁰ Ср. критику кабинетных этимологий: Мельникова Е. А. Рюрик, Синеус, Трувор // Древняя Русь в средневековом мире: Энциклопедия / Под общ. ред. Е. А. Мельниковой и В. Я. Петрухина. М., 2014. С. 702–704.

¹¹ Цукерман К. Английский след в ранней летописи, или Летописец шутит // У истоков и источников: на международных и междисциплинарных путях. Юбилейный сборник в честь Александра Васильевича Назаренко / Отв. ред. Ю. А. Петров. СПб., 2019. С. 457–482.

¹² Петрухин В. Я. Владимир Святославич — каган «от рода варяжска» // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики: XVI Междунар. съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации / Отв. ред. А. М. Молдован. М., 2018. С. 104–110.

¹³ Петрухин В. Я. К происхождению новгородского Гостомысла // Славяноведение. 2019. № 2. С. 78–83.

¹⁴ Петрухин В. Я. К дискуссии о Збручском идоле: Антропоцентризм славянского язычества или парковая скульптура XIX века? // Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2017. С. 185–196.

Александра Леонидовна Захарова,
выпускница Нац. исследовательского ун-та «Высшая школа экономики» (Москва)

«ВОЖДЕНИЕ СУЛЫ» В ЗЛЫНКОВСКОМ РАЙОНЕ БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ

В публикации представлены все описания обряда «вождения сулы/стрелы», записанные в ходе экспедиций НИУ ВШЭ в Злынковский район Брянской области в 2017–2018 гг. «Вождение сулы» осмысливается исследователями (см., например: [4; 6; 11. С. 182–183]) как локальный вариант «вождения стрелы» — распространенного на территории русско-белорусско-украинского пограничья шествия женщин (замужних / девушек / старух) по селу и/или с выходом за его пределы (в пустое место / на кладбище / в жито), которое сопровождается исполнением песен, в том числе с зачином «Як пуцу стралу да и удоль сяла...»¹, и может заканчиваться уничтожением ритуальных предметов и/или совместной трапезой. Проводимое в один из праздников весенне-летнего цикла (чаще всего второй день Пасхи, Вознесение²), «вождение стрелы/сулы» часто (но не всегда) имеет аграрно-продуцирующие цели и совмещается с первым выходом весной в жито³. В совокупности вариантов этот обряд интерпретируется учеными (а зачастую и самими носителями традиции) как провожающий весну и защищающий поселение от грозы и пожаров, что коррелирует с диалектным значением слова *стрела* ‘молния’. Однако полученные в ходе экспедиций НИУ ВШЭ материалы не позволяют с однозначностью доверять гипотезе об «общих смысле и функции» [6. С. 68] «стрелы» и «сулы» в исследованной местности.

В записанных текстах не упоминается характерная для обряда «стрельная» песня и, что является более существенным, не прослеживается какая-либо связь «вождения сулы» с молнией (ср. с описанием «закапывания стрелы» в с. Верещаки — № 10), не говорится об уничтожении ритуальных предметов и лишь однажды приводится описание наделенного аграрно-продуцирующей символикой выхода в поле и топтания жита (№ 1, 10). С одной стороны, всё это может быть объяснено плохой степенью сохранности обряда в Злынковском районе: часто информанты не сразу понимают задаваемый вопрос и отвечают на него весьма расплывчато (№ 5, 9), апеллируют к рассказам своих матерей о «суле», т.е. не были свидетелями или участниками обряда (№ 8), либо излагают собственные детские воспоминания (№ 3, 5, 7, 10). С другой стороны, возможно, «вождение сулы» просто не

отождествляется с «вождением стрелы» в данной местности.

Говоря о семантике термина *сула*, информанты почти никогда не указывают на то, что так называется ряженный, песня или предмет⁴, а систематически отвечают, что *сула* — это большое скопление народа, имея в виду обрядовое шествие⁵ (№ 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9). Интерес представляет также уникальная номинация — *сулу носить*, которая истолковывается информантом как «что посулят, то и бярешь» (№ 6). В этом случае о «вождении сулы» говорится как о праздничном шествии по селу, в котором участвуют и мужчины, и женщины, обходящие дворы и собирающие угощение, которое затем они съедают на совместной трапезе. При этом «сула» ассоциируется с рождественской звездой или козой. Неясно, случайно ли в рассказе об одной праздничной процессии по аналогии употребляется термин из другого обряда или же действительно «сулу водят/носят» на Рождество, но важно, что, если и была допущена ошибка, она не уникальна — во время «вождения сулы» на Вознесение водят козла и козу (№ 7). Таким образом, можно сделать вывод, что на исследованной территории «вождение сулы» либо сохранилось лишь в чрезвычайно смутных воспоминаниях, когда забываются даже принципиально значимые детали, либо перестало осмысляться или не осмыслилось как самостоятельный обряд, а термин *сула* может использоваться для обозначения различных праздничных шествий. Оба предложенных объяснения подтверждаются высокой вариативностью (на весьма узкой территории) ответов о временной приуроченности процессии: помимо Рождества и Вознесения (*Ушестья*) «сулу водят» на второй день Пасхи (№ 2, 8), «когда-то летом» (№ 3, 4), на Троицу (№ 5), на Петров день (№ 1). В вариантах различаются также по своему составу, во-первых, участники шествия — только замужние женщины (№ 1); «Божии старушки» (№ 4); молодежь и дети (№ 2); всё село (№ 6), во-вторых, сопровождающие его ряженные: «старец» и «старчиха» (травестированно меняющиеся «ролями» женщина и мужчина, № 2)⁶; старуха в лохмотьях (№ 5); одетые в лохмотья⁷ «баба» и «дед», которые бесчинствуют, последним противопоставлены нарядная девушка в венке и лентах и красиво

одетый парень, возглавляющие процессию⁸ (№ 5).

1. [Был такой обычай «сулу водить»?] Да, да, да. Это на этого... на Петра ж, во. За руки побяруться, вон и, помню, по ржи побегли, а услед, что топчем же жито, за руки и по... и по житу. Ай... а обещик ж: «Куда?!» — за нами. Да, молодыми это да. [За руки цепочкой?] Ну, да, друг за другом и убегать и... да... и как. <...> [Какие песни пели, когда «сулу водили»? Это молодежь делала?] Не, тада пожилые, вот уже замужние «водили сулу». [Только замужние?] Да, замужние, такие, что уже знали песни, ўсё. [Только женщины?] Женщины, только женщины, угу, только женщины. [Они должны были по всей деревне пройти?] И по дярэўне бягаты и ўсё, як сула. И... Да, да, да. Но это ж сейчас уже некому, все попоўмирили, это да. [Что такое «сула»?] Ну сула, говорить, что много их бягаты друг за друга за... за ручки. Так называли. Вот, бягаты же сула. Ща что сула... [ГВА].

2. [КВП:] А помнишь, ты мне рассказывала, какая-то был праздник, вот после чего праздник, что всей улицей? Наряжались... [ЦМС:] А! Это... в это... на вторы день Паски? [КВП:] Вот, да! [ЦМС:] На вторы день Паски, ой! [КВП:] Во что, ты говорила, водили? [ЦМС (одновременно):] Сула, сула. [КВП (одновременно):] Сула какая-то. <...> [А что это?] [КВП:] Вот да. [ЦМС:] Ну, вот это уже... первый день Паски — это уже встрячаеть, разговляется, всё. <...> А на вторы день сула. Собирается наша улица, тут такие женщины были, и пошли. <...> [КВП:] И наряжались во что? В какие-то... [ЦМС:] Ну, например, так... усё ў старое в такое урыссе [нарядишься]. [КВП:] Ну, короче, не в своей одежде, а вот что... Да. [ЦМС (одновременно):] Да, уже да, да, да. Вот... Сюта была старец, а Паулиш — старчиха. [КВП:] Ну, то есть мужчины могли в женщин одеваться, то есть... и они уже шли и развлекали... как бы как... а все... шутили все, смеялись. [ЦМС (одновременно):] Да, и пели. [КВП (одновременно):] Пели, пели. Пели, танцевали. <...> Гармоней же было! [ЦМС:] Да! [КВП:] Все ж играли. [ЦМС:] Яны идут упярёд, уже Паулиш и Сюта это уже вот так во... мятла у их у сажу помочена. То идти... [Смеется.] То идти яны, мятлой той уже... утыкае, смеются, гляды! А мы уже вот вслед... меньшие уже дети вслед бягаты, а мы идём тут пеем, красиво пели, красиво же пели. И вот пошли, и на Старую улицу, ну от... и туда уже... <...> [Паулиш бабой наряжался?] Да! И яны уже тут от так идут, шо ўзра надеты, о... И мятлой, кого уже убачать — мятлой [смеется] в эту сажу. Вот. [А Сюта бороду цепляла?] Ну, яна бороду не цапляла, вот шапку такую надена чудную, во. Бяллё якоесь, я вот помню, бяллё якоесь, ну, такоо грязное было. [Смеется.] <...> Это назывались «старец» и «старчиха». <...> [А народу?.. Они же во вдвоем ходили?] Не... народу ж много, народу много ж. Вот первы идут яны, первые, и вот так это, вот... Потом... почти

всю вулицу вот ширину займають, идеть молодёжь и песни пееть, песни пееть. А вслед там, наперед дети уже вот так во. Очень красиво, было очень интересно. [А молодёжь, которая пела, тоже переодевалась?] Не, молодёжь уже идеть у нарядном, что у кого, что уже у кого. Молодёжь уже... эты идуть, что пеет, дак это уже у чистеньком, у кра... в праздничном. <...> [А что пели?] Ой, что ж это пели... а я... вот пели уже, я тоже, я уже позабывала... песни пели, я даже пела. Вот у мне таки возраст был, что я уже в этой суле. «Сула» называлась. Вся улица, на ширину вот так во уже... и шли... и пели. И песни пели, но я уже ня помню, я уже ня вспомню. [То есть шли в ряд поперёк всей улицы?] Ну, вот во... один поўз один, во, и всю вулицу ширину на... <...> Это шла уже такая, «сула» называется. [Это она «сулой» называется?] Да, и вот это уже она и называлась «сула». [За руки держались?] Ну, хто за руки держался, тот... хто так и шёў. Ну, больше, може, и под ручки, вот такой шли... на вот ширина улицы, и вот это во... столько народу шло [показывает, что народу было там много, что он занимал всю улицу] <...> [А почему «сула»?] Ну, я думаю, что... о... от людей много собралось, народу же, дети, молодёжь, и там и... и пожилые. Ну, пожилые они уже не шли ж, конечно, а вот таки возраст. Вот это уже «сула» называлось, что... много и... идеть. «Пош... давайте сулу, сулу наряжаться». Вот оны наряжаются уже, и называлось это «сула». Я думаю, что это много... что народу собиралось много. <...> [А куда шла эта сула?] А, ну вот она, например, у нас, я во сказала во, коло того дома собиравались. Вот Ну, и пошли мы на... на Старую улицу, там развярнулись, вот коло магазина там так, туды трошки прошли, развярнулись, идом назад. На Новую улицу мы не заходили никогда. А развярнулись вот до Старой улицы дойшли, <...> что и где магазин, там развярнулись, попели, потое [так!], идом назад. Сюда уже приходим, тоже ж коло Зохеревых останоўка. Тут и танцуют, тут и гуляе, тут и развлекается, тут и... [КВП:] Тут уже идёт скидчина⁹. [ЦМС:] Да! [КВП:] Уже скидчина, уже второй день Паски, уже у кого яйца уже, у кого и... [ЦМС (одновременно):] Да. [КВП:] К Паске же все готовились и все же... какой-то кусочек мяса кто-то где-то выставляли. [ЦМС (одновременно):] Да. Да, да, да. [КВП:] Где-то уже... корова же ж потели[ла]сь, вон же коровы были в каждом дворе, уже и творог делали, и всё. [ЦМС (одновременно):] Да, да уже, да. [КВП:] И пекли всё домашнее, всё ж... делалось... [ЦМС:] Угу. [КВП:] И уже шла гульня... уже по полну. [ЦМС (одновременно):] Да. [КВП:] По... чешушке посносили, это же... как обычно. [ЦМС (одновременно):] Да.

3. Ну, я помню, в детстве вот у нас был какой-то праздник — «сулу водили». Вот. Наверно ж, несли какую-то икону. Вот, раз вы так говорите, вот что они водили. Вот к церкви шли, да. И вот даже в прошлом году мать моя говорила, «сулу водили». <...>

[Это в Лысых¹⁰?] Да, это в Лысых <...> [А что за «сула»?] Я не знаю вот. Ну, знаю, что женщины шли — песни пели, наряжались. А что эта «сула»? «Сулу водили», не знаю. Подходили люди уже эти возле домоў на скамеечках, сидели, угощения готовили. Они к ним подходили угощали. То есть, ну, выпить там, закусить. И вот по улице шли, да, я знаю, ну там такие заводные женщины были свинарки. Они, наверное, отработают и уже идут с работы, вот «сулу водили». Вот это... в моей памяти. А что это такое — «сулу водили» — видимо, праздник какой-то. <...> Можешь ты присоединиться, с ними идти. Потому что группа шла. Ну, и в детстве я помню. И сейчас, мать говорила, в прошлом году тоже «сулу водили», дак или это праздник уже вот этот села был, вот. [Это летом было?] Ну да. Это летом. Или весной. Нет, не зимой точно. Это летнее время. Или в этом году, она говорила, «сулу водили» — дак говорила мать, подходили к нам. [Наряжались эти женщины?] Ну, кого-то наряжали, так я не помню. Маски нет, маски не помню. <...> [А им в ответ что давали?] Ну, да, угощение. [Делали специальную еду?] Да нет, навряд ли что-то специальное [КИФ].

4. «Сулу водить», дак вот не знаю я. [Не слышали?] Ага. Вот ага, ага, ага. [А что была неделя, когда водили кого-то, провожали из деревни?] Ну, знаешь что... Як бы это той праздник, что водили... Праўда что, «сулу водили». А який праздник, я дак и забыла, ей-Богу, на який это праздник. [А что делали?] Ну, идуть по-Божему... по вулицы, «Отче наш», и пошёў пе... Божи, «сулу водили», во. [В какое это время года было?] Ну, это у летку, это вот, то знаете, что по кончании уборки по полям. И такое чувствовали, водили и Божи... пели этие уси песни. [С иконами ходили?] Не, так, идуть и во, чувствуют, что праздник... [Наряжали кого-то или наряжались?] Ну, не-а, вро... Не наряжали, по-старинному наряжа... Старуху якую наряжать. Она идеть, а вслед ето... Ну теперяка як ще уже всё это, прэкротили. [Одну старуху наряжали?] Да. Нарядять, а сами идут петь. Во, было, было такое. <...> Молодёжь же ня пойдё. А такие старушки, хто чувствовали... ето, Божее [ЛАЕ].

5. [ЛАЕ:] Сулу, сулу е [так!] водили. Ну это... [МТИ:] А, дак это на Троицу. [ЛАЕ:] На Троицу? [МТИ:] Да, это на Троицу. [ЛАЕ:] Во. [МТИ:] Ну наряжали, наряжали... [ЛАЕ:] Бабу наряжать [нрзб.]. [МТИ:] И бабу, и дедьку наряжать там всякими, одеждой такой, то... рваной, то... всяким эта от... [ЛАЕ:] Лохмотьям. [МТИ:] Лохмотьям. [ЛАЕ:] Ага. [МТИ:] А потом и надевает красивого молодую, дак и вянок надевают, ленты он иззади. От такое зделает и... Ну и парни, пары такие. Ну а тада ходять, по улице ходят, народу много, идем... Всё сяло идуть, за это, «сулу водять». Ну. И пееть, играет, танцует. От такое чудеть... Всякое вся... [Они рядом идут, две эти пары?] Ну, молодые — да, а этие бабка да дедька, тые дурака валяе, что, что хочешь делают, что зря.

[ЛАЕ:] Ну, упéред яны ж идут ти этие. [МТИ:] Ну дак этие... да. [ЛАЕ:] А люди то... [МТИ:] Молодые идуть нормально, нормально молодые идуть. А старые, а старые... Ну, это я, ну, яны ж не старые, а постарше, може, годоў по сорок, по пиисят, такие вот. Вот, ну чудака валяют, чудять, да и всё. [А как чудят?] Ну... ну я ж не могу тебе сказать. Что хочешь приделают. Ще понавешают усяких бряскóток¹¹ себе и... и пеють и танцуют [смеется] и... всякое всё. Усякое сё. Глупости сякие дел... [А в какой именно день водили? На Троицу саму?] Ну... Это Троица, вот Троица была, праздник, дак это на Троицу и водять. Ну дак это... Троица, допустим... ну, обычно это после обеда. От до обеда это в церкви служение, это служат с церкви... а уже в обед, с обеда, так часов с двенадцати начинае эта процессия. Тады уже, Господи, детворы скоко. Бегать уси. [Песни поют какие-то?] И песни поють, и играеть, и на гармошку и... бубны, барабаны, и что тольки... Ну, и всё сяло. Идуть, бегать, прямо не зная. Я была дак одну сулу, заболела корью, болела корью, но я уже была большая. <...> А «сулу вядут», дак я кожух надела, и вышла на улицу и стою. Вот такие дела. [А «сула» — это?] <...> Ну, «сула» — это... як тебе перевесть на русский, это... множество людей, идут сунятся, «сулу вядуть» эту. Вот это. [ЛАЕ:] Сулу, да. «Сулу водили». [МТИ:] Да, «сулу вядуть». Ну, это много людей, вот такое вот скопление. [ЛАЕ:] Ну, а вроде ж по-Божему яно. Сула эта. [МТИ:] Ну на Троицу. [ЛАЕ:] Ну, ну, ну... [МТИ:] Ну на Троицу. Троица ж праздник, а с обеда всегда «сулу водили».

6. [Не было такого праздника — «сулу» или «стрелу водить»?] [МЛТ:] Не, сэчас уже нема, раньше-то былá, былó. [А что раньше было?] Ну, водили по сялу сулу эту — и бабьё, и мужики, и вси. А тады уже собираются у место да и выпивають. [А эта «сула» — это что?] Ну, называется праздник такой. [Праздник, да?] Да, по сялу идуть, там, и поють, и у двory заходят, кто что даст уже, во. И яны тады уже собираются вечэром, там, готовят и... выпивають и закусывають, и гуляють, и песни пеють. [Наряжаются как-то по-особому?] Ну, сэчас уже не наряжаются... [А тогда наряжались?] Наряжались, бывало, что наряжались, сэчас уже нет этого. [А «кто что даст» — это они просят во дворах?] Ну, яны заходят там уже, что яны там... Пеють, ти что, а яны уже дают. <...> [Когда «сулу водять», они что-то носят с собой или просто называется так?] А я забыла: ти хрест якийсь ё ли, я забыла, что яны... [МАН:] Ну, это коза, что. На Рождество было, вот... Ко... козу одявають. [МЛТ:] Это где? [МАН:] На этот... Зимой. Эту, звезду на... на какой-то праздник. [МЛТ:] Ну, тоже, да. Ну, это молодёжь, это уже звезду тую, ну и... [МАН:] Да, шла же <...> В зимнее время в Ломанку [деревня, место рождения МАН] по такому снегу. [МЛТ:] Ну, и... И носили тама, сулу тую. Зарабатывали ж на выпийку. [А когда звезду носят, тоже просят что-то?] [МАН:] Ну, сами хозяева уже дают. [МЛТ:] Хозяева дают, просить не... Яны не име-

ют права просить, что тама: «Вот, дайте мне то, что я хо...» [МАН (одновременно):] Это угощение. [МЛТ:] Во, что я... что я хочу там, ще что. Что люди уже посулят, то и бярэшъ. [Вы сказали, козу как-то наряжали?] [МАН:] Угу. [А как?] А, и хвост, и роги, короче говоря, полшубок... [МЛТ:] Вывярнуть! [МАН:] Наизнанку. [Это человека в козу наряжали?] Ну да, мужчину. Ня бабу же, а мушшину. Вот и водять уже по сялу — кто что даст вам...

7. [Вы не слышали, что такое «сула»?] А... [Смеется.] Это на Ушэстье делаетъ. «Сулу водить». [А это что такое?] Ну вот собирается людей много, и становятся у круг, и пеят песни такие там, какие там надо уже песни пэить. И водять эту сулу. [А кого водят?] Козу водять. [Живую козу?] Якую... наряжается у козу чаловек. Ко... козёл и коза. [Мужчина и женщина?] Ну доўжна быть муж... мужик и женщина. [Мужик в козла наряжается?] Да. [А женщина в козу?] Козу. [И их кто-то водит?] Ну водять яны... сзади бегаютъ. [Они?] Да. Это якась малая была, дак... [Это у вас в Лысых было?] Угу. [А в Рогове?] Ай, тут я ня бачила ня разу [ПЛА].

8. [Слышали слово «сула»?] Это сула... «Сулу» ещё моя мать говорила, покойница, помёрла, «сулу водили». А как яны «сулу водили»? Или уже... После Паски, наверное, корогód пели, вот, допустим... на Паску, да... корогód водили, всё. Одевались, там тогда «сулу водили». Да, там наряжались, так ўсё. Ну и корогód во, то пели, уже песни эти уже всякие, такие уже, божественные, это... это как... на Паску, как перяд Паской. Не, на Паску... корогód водили. [На «сулу» тоже корогóды водили?] А это ж «сула» называется, уже... И «сулу» уже — это да. Ну, тогда... Я вот ищё помню, ещё тут старэйшие, наши были, такие: ой, бат... Другий раз там... нарядять, вядут там по вулице, да, это ищё... А мы ещё меньшие были. Ну, так у наше ўрэмя так особо уже... Ну, токо мы что видали таких уже старэйших. [Кого ведут?] Наряжают баб таких, тут бабы когонибудь, там, нарядять, вядуть яго по вулице, песни пеят, там всё. А мы вслед бягим, а не знаем что... [Усмехается.] Ну, у наше ўрэмя так уже, тут играли более уже. Ну, уже не было такого. [Бабу просто красиво наряжали?] Ну, наряжали там, всё... а вот зимой как на Масленки... так на санках, вязуть пеють... и посадят там на санках, вязуть по снягу там... Такое было. Ну, мы, конечно, такого не делали, это уже старэйшие, наши, там, бабы... матеря наши там всё [ПНП].

9. [«Сулу водить» — что такое?] Ну, «сулу» — это гулянье, гулянье. [Когда?] А вот ня знаю когда. Говорять, ой, «сулу водили». Вот уже не могу сказать када. Это чтоб старшие уже знали, уже эти, а так я уже... Ран... было такое, слышала, что «сулу водили». Но это гулянье вот: песни там, танцы, с гармошками ж. Раньше что — гармошка, ну, у кого балалайка, гитара, и ўсё. Не было ж никаких ни ансамблём, ничо́го ранше [ЦАП].

10. Ну, там, где я родилась, обряд есть «стрела», «закапывание стрелы». Вы уже, наверно, слышали этот обряд, да? [В Рогове не слышали.] Ну, этот обряд... Я, например, видела, как это делается с детства, ўот. Э... собирались... Особенно ўот у нас в посёлке выносили на улицу прямо вот з... дома, палисадники, прямо ўот перед домом. Выносили столы, тама, где-то определённо возле какого-то дома собирався народ и тута: «Пойдёмте!» — столы вынесли, два-три стола вынесли, тут собрался народ, уже яйца вынесли сырые, сало, костёр разожгли и прямо на улице яичницу жарили, ўот эти... Свежие огурцы, солёные, ўот. <...> Это Верещакский сельский совет, село Верещáки [небольшое село в Новозыбковском районе, недалеко от Рогова], ўот где ткачество там, там с Белоруссией <...> [А когда эта «стрела» была?] Я так ўот счи... считаю, шо «стрела» — это ўот... Когда начинаются грозы — это Ушэстье, вот. И там где-то то ли перед Ушэсть... то ли в этот праздник, закапывается «стрела», чтобы, наверно, гром и молния, ўот... не произошли пожары там, кого-то не убило. И ўот я знаю, что ўот сидели за столом, жарили эту яичницу на костре, пели разные песни. Потом собирались в конце вечером, шли с песнями за село, за посёлок, у нас за кладбищем это было место. И как бы надо было закопать за селом. Пусть молния ударит где-то за селом. Не ў дом какой-то, шоб пожар, а за селом. [А что закапывали-то?] «Стрелу» закапывали, пели песни... [Какую стрелу-то?] Вот так говорили: «Пойдёмте закопаем стрелу...» [Закапывали что-то или просто говорили?] Молнию! [На самом деле что-то закапывали в землю или так просто называли?] Нет. Просто у... шли за село, там пели песни, посидели, по-моему, ничего не закапывали. Это я ўот ещё у мамы спрошу, по-моему, ничо́го. Пошли закопать, вот они шли, пели песни, шли из села, ўот туда на кладбище, там ещё попели, там ещё в игры какие-то поиграли. А вообще, говорят, ўот, когда за село ходили, был обычай там, если какие-то зерновые посеяны были. <...> Надо было в зерновых этих поваляться, чтобы грома не было там, сильного дождя. [Это тогда же?] Да. [Когда «стрелу закапывали?`] Да, ўот именно там, где самая густая рожь, озимая [КА].

Примечания

¹ См., например, варианты этой «стрельной» песни: [7. С. 83–84].

² Для обоих указанных праздников типичны различные обрядовые процессии и выходы в поле: «На Украине и в Белоруссии [в понедельник Светлой недели] совершались обходы домов с пасхальными поздравлениями, угощением обходчиков и т.п.» [10. С. 172]; «Украинцы и русские на Вознесение шли проводить посева <...>. У южных славян на Вознесение совершали выходы в поле и обходы сел с крестным ходом» [1. С. 403] и т.п.

³ Наделенное аграрно-производящими и апотропеическими смыслами

коллективное хождение в жито (с катанием по земле, топтанием жита, трапезой в поле и др.) распространено на Балканах и у восточных славян в период от Пасхи до Иванова дня. Оно может являться самостоятельным обрядом, а также входить в состав различных обрядов весенне-летнего цикла, в том числе и в состав «вожделения стрелы/сулы» [3].

⁴ Согласно, например, В. Г. Холодной, возможна прямая аналогия *сула*, *сулицы* (копье) — *стрела* [12]. Так как слово *стрела* обозначает молнию, закапываемый предмет и исполняющуюся песню, логично предположить, что слово *сула* могло бы обозначать то же самое.

⁵ Об этой же интерпретации см.: [8].

⁶ Упоминание в данном варианте в шутку переодетых женщинами мужчин указывает на то, что мужчины не принимают участия в обряде — принципиально, чтобы «сулу водили» женщины.

⁷ Ряжение в лохмотья широко распространено в различных праздничных шествиях от колядования до «вожделения русалки» [5].

⁸ В описываемом случае очевидно противопоставление двух пар ряженных («старые» — «молодые») и на уровне внешности, и на уровне поведения, которое может быть соотнесено с предполагаемой прагматикой обряда — сменой весны и лета. Подобные символические «свадьбы» часто разыгрываются в течение троичко-купальского цикла, причем, как и в вариантах «вожделения сулы», «пары» могут состоять либо только из молодёжи, либо из молодёжи и людей старшего возраста; часто встречается и ритуальная травестия» [2. С. 522].

⁹ Имеется в виду праздничная трапеза в складчину.

¹⁰ Рассказчица родилась в д. Лысые Злынковского района.

¹¹ *Брызóтка* (брызóтка) — «погребушка в виде колокольчика, бубенца или металлических пластин, позванивающая при встряхивании» [9. С. 16].

Литература

1. Агапкина Т. А., Кабакова Г. И. Вознесение // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 402–405.

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

3. Агапкина Т. А. Хождение в жито // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 446–449.

4. Белугина О. П. Языковая специфика календарно-обрядовых фольклорных текстов, зафиксированных на территории юго-западных районов Брянской области // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2014. № 166. С. 62–68.

5. Виноградова Л. Н. Что мы знаем о русалках? // ЖС. 1994. № 4. С. 28–31.

6. Гусев В. Е. Вожделение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986. С. 63–76.

7. Гусев В. Е. На окраине белорусского Полесья // Советская этнография. 1982. № 5. С. 82–89.

8. Пашина О. А. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986. С. 44–55.

9. Словарь брянских говоров / Отв. ред. В. А. Козырев, В. И. Чагишева. Вып. 2. Л., 1980.

10. Толстая С. М. Понедельник // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 170–173.

11. Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. Кн. 1 / Ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеева. Мінск, 2012.

12. Холодная В. Г. Вождение стрелы/сулы // Российский этнографический музей. URL: <http://old.ethnomuseum.ru/vozhdenie-strelysuly>.

Список информантов

ГВА — Гребенникова Вера Архиповна, 1935 г.р., д. Елбвка (род. в с. Большие Щербиничи Злынковского р-на). Соб. А. С. Куприянова, У. К. Курьянова.

КВП — Кириченко Валентина Павловна, 1962 г.р., с. Рогов. Соб. А. Б. Мороз, К. К. Курьянова.

КИФ — Король Ирина Фёдоровна, 1964 г.р., с. Спиридонова Буда (род. в д. Лысье Злынковского р-на). Соб. А. Л. Захарова, М. А. Толкачева.

КСА — Кириченко Светлана Анатольевна, 1966 г.р., с. Рогов. Соб. А. Б. Мороз, Е. А. Кузнецова, Е. С. Очкасова.

ЛАЕ — Лысуха Александра Ефимовна, 1930 г.р., д. Карпиловка (род. в пос. Любин Злынковского р-на). Соб. М. О. Гардер, А. Л. Захарова.

МАН — Меженко Алексей Никифорович, ок. 1936 г.р., с. Рогов (род. в д. Ломанка Климовского р-на). Соб. Д. Д. Игнатьев, А. С. Куприянова.

МЛТ — Меженко Лидия Тимофеевна, 1936 г.р., с. Рогов (род. в д. Ломанка Климовского р-на). Соб. Д. Д. Игнатьев, А. С. Куприянова.

МТИ — Молчанова Тамара Ивановна, ок. 1942 г.р., д. Карпиловка (род. в с. Денисковичи Злынковского р-на). Соб. М. О. Гардер, А. Л. Захарова, А. С. Куприянова, Н. А. Савина.

ПЛА — Приходько Лидия Афанасьевна, ок. 1951 г.р., с. Рогов (род. в д. Лысье Злынковского р-на). Соб. А. И. Стрельцов, Н. А. Савина.

ПНП — Попова Нина Парфёновна, 1936 г.р., с. Софиевка (род. в с. Рогов). Соб. Н. А. Савина, М. А. Толкачева.

ЦАП — Цупикова Анна Петровна, 1953 г.р., с. Рогов (род. в пос. Липы Злынковского р-на). Соб. А. Б. Мороз, С. К. Боленко, М. В. Болотникова.

ЦМС — Цупикова Мария Семёновна, 1930 г.р., с. Рогов. Соб. А. Б. Мороз, К. К. Курьянова.

Светлана Павловна Сорокина,

канд. филол. наук, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБРЯДА «МАЛАНКА» В ОКНИЦКОМ РАЙОНЕ МОЛДАВИИ

В 2019 г. экспедиция отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН при поддержке фонда «Американские друзья русского фольклора» («American Friends of Russian Folklore») отправилась в Окницкий район Молдавии для изучения обряда «Маланка». Нас интересовали прежде всего те его варианты, в которые в качестве составной части вошли фрагменты русской народной драмы «Царь Максимилиан». В 2020 г. состоялась еще одна экспедиция.

По данным исследований 1960-х гг. [9; 11], «Маланка» тогда активно бытовала в указанном районе; в 1968 г. режиссер Влад Иовицэ снял о ней документальный фильм «Маски нашей зимы». С тех пор прошло полвека. Для бытования традиции срок вроде бы и небольшой, но в условиях современной действительности — немалый. В 2019 г., отправляясь в эти места, мы предполагали записать рассказы о том, как ходили с «Маланкой» молодые пары в прошлом. Однако реальность превзошла ожидания: на Старый Новый год в восьми селах Окницкого района (Бырнова, Вэлчинец, Гринэуць-Рая, Клокушна, Кодряны, Липник, Унгри, Хэдэрэуць) по-прежнему собирались «маланкари» (*malancari*), участники обходного обряда, и эта традиция, ни на год не прерывавшаяся, сегодня остается живой, активной, вызывающей большой энтузиазм местных

жителей. Цель моей статьи — рассказать о современном облике окницкой «Маланки» и в том числе, естественно, попытаться ответить на вопрос, почему в этом регионе, что не часто встретишь на европейском континенте, традиция сохранилась и продолжает поддерживаться.

Не ставя задачи углубляться в исторические и этнографические корни обряда, отметим лишь некоторые существенные моменты. Один из первых исследователей «Маланки» Б. М. Яцимирский высказал мнение, что она относится к числу «разнообразных видов святочного ряженья» [12. С. 46] с центральной для данной обрядности аграрной функцией [12. С. 77]. Он же обратил внимание на значительную вариативность состава явления, бытующего под названием «Маланки» [Там же]. Само название и центральный персонаж обряда А. Н. Веселовский связывал с нередко встречающимся в народной культуре феноменом «олицетворения», в данном случае — святой Мелании, чей день отмечается 31 декабря по старому стилю [2. С. 195]; существуют также легендарно-фольклорные объяснения наименования образа [9. С. 147–148]. Последующие исследования позволили выделить несколько типов этого пестрого обрядового комплекса [8. С. 82] и показали, что он имеет широкое распространение, охватывая значительную

территорию Украины и север Молдавии (зону контакта с Украиной); помимо аграрно-благопожелательной в качестве наиболее значимой была выявлена любовно-брачная функция [3. С. 97–98, 104; 10]. И сегодня участники обряда говорят, что ходят прежде всего по домам, где есть молодые незамужние девушки, а также по другим, чтобы пожелать хозяевам благополучия в новом году.

Окницкий район, где работала наша экспедиция, находится на севере Молдавии, с севера он граничит с Украиной. Не только в Окницком, но и в расположенных рядом с ним Бричанском, Единецком и Дондюшанском¹ районах, а также в пограничных Винницкой и Черновицкой областях Украины «Маланка», как и другие виды новогоднего ряженья, остается живой традицией. Интересно, что Яцимирский, изучавший «Маланку» в 1911 и 1912 гг. в Старой Ушице Подольской губернии (ныне — Винницкая область), встретил ее тогда, проезжая через Окницу (ныне районный центр, тогда населенный пункт Хотинского уезда Бессарабии у железнодорожной станции); по его сведениям, бытовала она и в селе Кельминцы² того же уезда. Он оставил следующее описание:

Проезжая через ст. Окницу, я наблюдал знакомые типы: «Маланку», одетую уже в европейский костюм, «деда», «цыгана», евреев. Костюмы и маски (покупные) свидетельствовали о влиянии на исконный обычай культуры. Любопытно, что ряженных я видел 6 января (а не 31 декабря и 1 января, как повсеместно). В с. Кельминцах Хотинского уезда [Маланка] — популярна. Главная роль в ряжении принадлежит ей. Ее изображает парень, переодетый в местный женский наряд (белый платок — «рушник», юбку, «керпу», т.е. обруч под рушником на голове). «Маланка» ходит

в паре с дедом (тоже в местной одежде на «манте»). Другие спутники Маланки нам уже известные: два «козака», два «цыгана», два еврея — одеваются соответственно роли. Характерно появление новых персонажей — «турков», неизвестных в других вариантах. Вся эта компания обходит хаты 31 декабря. Ряженные танцуют попарно под музыку, выпрашивают вознаграждение, которое обращается в выпивку [12. С. 52].

Таким образом, можно утверждать, что в начале XX в. в нынешнем Окницком районе «Маланка», без сомнения, существовала.

В 2019 и 2020 гг. нашей экспедиции удалось наблюдать «Маланку» 13 и 14 января в четырех селах: Бырнове (Birnova), Вэлчинце (Vălcineț), Клокушне (Clocușna) и Липнике (Lipnic); в с. Гринэуць-Рая (Grinăuți-Raia) ее разыграли специально для нас, так как здесь с ней ходят 31 декабря и 1 января. Одно из этих сел, Вэлчинце, — украинское, остальные — молдавские. Обладая общими признаками, в каждом из населенных пунктов обряд приобрел уникальные черты. В молдавских селах в «Маланке» участвуют только мужчины, в украинском селе вместе с парнями ходят и девушки. Но в целом «Маланка» — всё же мужской обряд, в центре его — молодые парни. В украинском селе это «козак» и Маланка — парень, переодетый девушкой. В молдавских — юноши, одетые в костюмы, условно отсылающие к военной форме; наиболее фантастический характер имеют одеяния маланкарей в с. Клокушна. Группы включают обычно около десятка человек (допустимо немного больше или немного меньше). В настоящее время это в основном молодежь 17–18 лет, учащиеся старших классов или колледжей. Ранее, по словам местных жителей, ма-

ланкари были несколько старше — парни, вернувшиеся из армии. Такое изменение возраста участников «Маланки», по-видимому, не в последнюю очередь связано с очень значительным оттоком молодого населения страны на заработки за границу. Парней, переодетых солдатами, сопровождают «деды» (*moși*) (в украинском селе они ходят отдельно, и все вместе участники встречаются лишь вечером на главной площади, где устраивают танцы и происходит всеобщее веселье: «деды» подкидывают вверх мужчин, а те дают им деньги). Количество «дедов» в разных селах разное. В Липнике, например, считается, что их должно быть столько же, сколько «солдат», — у каждого свой. В Клокушне говорят, что необходимы четыре «деда» — один идет впереди группы, один позади и двое по бокам. Житель села Аркадий Букарчук (1961 г.р.) объяснил, что раньше родственники засидевшихся в девках старались оторвать что-нибудь от костюмов маланкарей. Считалось, что, если прикрепить оторванное к одежде девушки, она вскоре выйдет замуж. Поэтому «дедам» приходилось охранять маланкарей.

Само слово *moș* в румынском языке используется для обозначения не столько старшего, старика, сколько умершего, предка [6. С. 130–133]. «Дедами» рядятся как молодые ребята, так и люди более старшего возраста. Возраст здесь не ограничен. Они облачены не только в специальные костюмы, но и в маски. Среди масок встречаются и те, о которых писал Яцимирский: в с. Липник «цыган» превратился в «цыганку» (*țigancă*), есть «еврей», «жид» (*jidan*), обязательны маски из шкур (возможно, именно их Яцимирский называл масками «дедов»), характерный прием маскирования — обтягивание лица белой

тканью с прорезями для глаз и рта; популярны антропоморфно-демонические личины. Последние маски могут быть как самодельными, так и покупными, но преимущественно дополненными какими-либо элементами — продуктами собственного творчества. Маски стараются ежегодно обновлять или полностью переделывать их. Для облика «дедов» характерно сочетание страшного и смешного. В целом серьезные облик и игровое поведение группы парней, не имеющих масок, противопоставлены смешному образу «дедов»³.

В каждой группе есть женский персонаж, роль которого исполняет мужчина. Но включение данного персонажа в структуру группы в разных селах неодинаковое. Повсеместно встречается женская маска комического плана: это может быть «цыганка», «бабка» (*baba*) или демонического вида «невестка» (*mireasă*). Однако помимо этого в Клокушне и Гринэуць-Рае женский персонаж — «принцесса» (*prințesa*) — участвует в представлении, которое дают маланкари. В Вэлчинце, как уже упоминалось, парень, переодетый девушкой, ходит в паре с «козаком»; собственно, только в этом селе женский образ называют Маланкой; в молдавских селах это наименование относится ко всей группе участников обряда.

Обычным для традиции является наличие нескольких параллельных групп «Маланок», что в настоящее время не во всех селах выдерживается. С другой стороны, в последние годы стали появляться детские «Маланки», в которых ходят мальчики 10–14 лет. Местные жители по-разному оценивают такое новшество. Одни считают, что это неправильно, так как в обряде должны участвовать молодые люди, достигшие возраста женихов. Другие полагают, что важнее сам интерес детей к традиции, их желание ее продолжать.

«Маланка» — обходной обряд. Он длится с утра до вечера в течение двух дней⁴. Маланкари обходят дома, куда их пригласили заранее или которые встречаются по пути их следования, а также спрашивают сами, не хотят ли хозяева принять их. За один день, таким образом, может набираться примерно полсотни дворов. Движение группы сопровождается громкими звуками: звенят колокольчики в руках маланкарей-«воинов» и подвешенные к одежде «дедов» *tălânci*⁵, в руках «дедов» хлопают кнуты, раздается пронзительный свист свистков⁶. В с. Липник маланкари нанимают небольшой оркестрик, включающий обычно аккордеон, ударные и духовые инструменты, и шествие сопровождается музыкой. «Деды» по дороге шутливо пристают к прохожим, останавливают машины и просят вознаграждение, в то время как юноши в воинских костюмах двигаются строем.



Казнь принцессы. Сцена из «Маланки» в с. Клокушна. 2019 г. Фото К. Оуэн



«Маланка» в с. Вэлчинец. 2019 г. Фото К. Оуэн

Во дворы маланкари вступают непременно через ворота, а не через калитку. Раньше они заходили в дом. В настоящее время обрядовое действо разворачивается на улице. На вопрос, когда и почему произошла такая перемена, участники обряда ответили, что это случилось во второй половине 1970-х гг.: люди стали жить лучше, больше следить за чистотой в своих домах, и обряд естественным образом переместился во двор. Действительно, в молдавском селе придается особенное значение чистоте и красоте убранства дома. Так практические обстоятельства

повлияли на изменение формы обряда. Во двор хозяева непременно выносят стол с угощением для исполнителей. Кроме того, принимающие «Маланку» обязательно дают маланкарям и деньги.

Сами действия, разворачивающиеся во дворах, в разных селах оформляются по-разному. В Вэлчинце и Бырнове маланкари исполняют хором обрядовую песню, затем хозяева их угощают, и группа отправляется дальше. В Липнике сначала маланкари в костюмах воинов становятся в круг, поют обрядовую песню⁷, а затем исполняют танец под музыку. После этого начинается всеобщее веселье:

маланкари танцуют с хозяевами дома, угощаются. Особенно активную роль в этом фрагменте обрядового действия играют «деды»: они стараются вытащить «на свет божий» какую-нибудь рухлядь, шутят, пляшут, крадут что-нибудь. Так, с одного двора «деды» увели козу и некоторое время водили с собой, кормили угощениями со столов, пытались доить, но потом за ней, сиротливо стоявшей на привязи в чужом дворе, пришел хозяин и увел ее домой.

В Клокушне и Гринэуць-Рае обрядовое действо включает представление, значительная часть которого восходит к русской народной драме «Царь Максимилиан», занесенной сюда, по-видимому, солдатами, служившими в русской армии⁸. Имеются сведения о том, что до середины 1940-х гг. его играли по-русски, а в начале 1960-х и 1970-х гг. молдавские исследователи фиксировали здесь его исполнение и на молдавском/румынском, и на русском языках [9. С. 146; 4]. Имена собственные, характерные для русской версии драмы (Максимилиан, Адольф), в настоящее время не используются. Персонажей называют просто «король» (*rege*) и «сын» (*fiul*). В то же время исполнители, игравшие в «Маланке» около 30 лет назад, имя Максимилиан помнят. Основную часть представления разыгрывают юноши в фантастического плана воинских костюмах. Они образуют круг или полукруг, внутри которого и разворачивается довольно лапидарно организованное действие с подчеркнuto условными приемами изображения той или иной ситуации. «Деда» участвуют в заключительной сцене — сцене лечения, которая завершается их пляской.



В с. Липник в каждом доме маланкари сначала исполняют обрядовую песню, затем угощаются, а дальше начинается всеобщее веселье с обязательными танцами. 2020 г. Фото С. П. Сорокиной



В с. Гринэуць-Рая «Маланка» ходит 31 декабря и 1 января. Наша экспедиция приехала позже, поэтому нам показали «Маланку» в Доме культуры. 2019 г. Фото С. П. Сорокиной

Как и в русском «Царе Максимилиане», диалоги персонажей на протяжении пьесы сопровождаются хоровым пением. Обрядовое действие заканчивается также хоровым песенным пожеланием хозяевам дома: *Mulți ani trăiască* («Многая лета»), после чего следует угощение и одаривание маланкарей.

Во всех селах заключительным моментом обряда является, как его называют в Вэлчинце, «бал Маланки». На Крещение (или в ближайший к нему выходной) устраивают праздник для всех жителей села (около Дома культуры или в нем), последний раз в году парни наряжаются, исполняют «Маланку», все танцуют, угощают друг друга. В украинских селах, кроме того, на Крещение принято обливать «дедов» освященной водой из колодца — смыть грех.

Подготовка и проведение обряда — дело совсем нелегкое. Инициативу в его организации обычно берет на себя парень, набирающий «Маланку» (или несколько парней — тогда и «Маланок» в селе будет несколько; в настоящее время обычно не больше двух). Он зовет своих друзей, приглашает «дедов» и там, где это принято, музыкантов. В Липнике он же договаривается с руководителем Дома культуры, чтобы тот дал юношам-«воинам» костюмы, так как в этом селе облачение маланкарей несколько лет назад было изготовлено при помощи местных властей, и с тех пор оно хранится в клубе. В основном же одеяния для себя делают сами участники обряда, иногда их получают по наследству. Нередко заботятся о каких-либо деталях заранее. Так, один из исполнителей рассказал,

что специально для «Маланки» привез колокольчик из Италии, другой купил в Москве маску. Костюмы и маски ежегодно приходится подновлять, так как за два дня в них что-нибудь портится, отрывается, теряется. А через какое-то время они всё равно приходят в негодность. Например, маска из шкуры, по словам исполнителей из Липника, служит примерно шесть лет, затем она рвется, и ее нужно изготавливать заново. Причем если с тем, чтобы найти кусок шкуры, проблем нет, то за рогом, из которого по традиции делают нос, нужно ехать на скотобойню. Правда, сегодня не всегда придерживаются этого обычая. Часто носы шьют из ткани, набивая ее ватой. В с. Клокушна рассказывали, что на подготовку нового «воинского» костюма уходит около недели, так как занимаются этим по вечерам и даже ночью, в свободное время. «Обмундирование» делают из ткани, картона и бумаги. На мешковину клеят картон, а затем сверху — украшения из цветной бумаги и фольги. В селах, где разыгрывают представление, его участники несколько раз собираются на репетиции. Записанным текстом при этом практически не пользуются.

Составы групп ежегодно обновляются, но многие ходят в «Маланке» по несколько лет; иногда сначала в группе юношей-«воинов», а затем в «дедах». Есть люди, фанатично преданные обряду. Так, в с. Липник один из «дедов» участвует в нем уже на протяжении 40 лет, другой — 20. В Клокушне один из бывших маланкарей организовал группу мальчиков лет десяти, разучил

с ними текст представления, помог сделать костюмы и ходит с ними по селу.

Нужно отметить, что двухдневное разыгрывание обряда требует больших физических и психологических сил. Маланкари собираются рано утром, часов в семь, и перемещаются по селу до позднего вечера, часов до одиннадцати. В 2019 г. было довольно холодно и много снега, в 2020 г. — тепло и ноги вязли в грязи. Какая бы ни была погода (или непогода), участники обряда делают свое дело: поют, пляшут, играют, шутят, преобразуют обычное течение жизни в особенное. Одно и то же действие нужно повторить за день около полусотни раз. Это было бы вряд ли возможно без импровизации, без определенного люфта, допустимого в традиции. Так, в Липнике с утра обряд выглядит довольно чинным, торжественным. Юноши-«воины» ведут свою партию, «деды» — свою. Принимающая сторона, зрители наблюдают за происходящим. Но чем дальше, тем больше стираются границы между двумя группами, а также исполнителями и зрителями. В круг к юношам где-то встают и «деды», и хозяева домов, и все вместе поют и танцуют. «Деды» находят всё новые и новые объекты для комических манипуляций. Целый день ходить в маске, особенно в теплую погоду, тяжело, и маски сдвигают набок или на некоторое время снимают, хотя вроде бы маскированные должны скрывать свое истинное лицо до конца обряда. Однако именно эти «поблажки», по-видимому, в какой-то мере определяют живучесть традиции. При наличии определенной схемы и нормы она дает всем участвующим в нем ощущение свободы, большей, чем в каждодневной действительности.



В с. Липник мальчишки из «младшей» «Маланки» 13 января ходили сами, а 14 января — за «старшей», перенимали опыт. 2020 г. Фото С. П. Сорокиной

Есть, конечно, и другие факторы, влияющие на сохранность обряда. Говоря о них, нельзя не упомянуть об особенностях исторической судьбы Молдавии. Хорошо известно, что быстрое угасание многих фольклорных традиций в СССР было связано с их идеологическим неприятием советской властью. Что касается обрядово-театральных форм, то, например, в Белоруссии такого рода представление было уничтожено в 1950-е гг., когда в ходе хрущевской борьбы с пережитками прошлого его участников сурово наказывали [5. С. 56]. Молдавия вошла в состав СССР лишь в 1940 г. Идеологическое давление традиционная культура испытала и в этой части Советского Союза. Но само сознание людей, в том числе и местного руководства, претерпело здесь изменения в меньшей степени. На вопрос, не запрещали ли в 1950–1970-е гг. ходить с «Маланкой», местные жители отвечали: начальство говорило, что не надо бы, но серьезно никто не препятствовал. Кроме того, регион, о котором идет речь, находится далеко от столицы республики, что называется, не на виду у центральной власти.

С другой стороны, не меньшим злом для фольклорной культуры иногда оказывается излишняя «забота» о ней официальных институтов, слишком сильная опека. Сегодня типичны случаи, когда локальные традиции подменяются абстрактным фольклорным материалом, почерпнутым из методичек, да и слишком активное втягивание аутентичных исполнителей в фестивально-концертную деятельность часто не идет им на пользу. В случае с окницкой «Маланкой» в настоящее время можно говорить о приемлемом уровне внимания к ней со стороны местного руководства. Она не относится к числу фольклорных явлений, наиболее активно вовлеченных в фестивально-концертную практику. Хотя есть праздничные мероприятия, фестивали, в которых «Маланки» участвуют, преимущественно всё же обряд проводится спонтанно, естественно. Молодые люди сами собираются в группы, договариваются между собой и с хозяевами домов, готовятся, исполняют обряд тогда и так, как это ведется из поколения в поколение.

Но в то же время современная действительность такова, что для выживания традиции определенная поддержка «сверху» оказывается нелишней. В тех селах, где главы администраций, руководители домов культуры проявляют интерес и уважение к ней, готовы помочь исполнителям финансово (например, выделить деньги на покупку материалов для костюмов), обряд «чувствует себя» более уверенно. Любому носителю традиции важна положительная оценка того, что он делает. Причем не менее значимым фактором, чем разумная поддержка «сверху», является поощрение

«снизу», заинтересованность большого числа людей в собственной фольклорной культуре. В Молдавии в этом плане ситуация благоприятная, поскольку страна в немалой степени остается аграрной, сельской и в ней сохраняется авторитет «классического» крестьянского фольклора.

Возвращаясь непосредственно к феномену окницкой «Маланки», отметим, что поддержанию традиции в этой части Молдавии способствует помимо общих факторов высокая плотность распространения обряда. Пока он — естественная и привычная часть местной культуры. Это позволяет участникам обмениваться какими-то находками, идеями, т.е. дает возможность традиции развиваться, а людям — реализовывать свои творческие потребности.

Показатель перспективности любого явления — восприятие его молодежью, детьми. Для детей «Маланка» — органичная часть новогодней обрядности, в которой участвует практически каждый из них: вечером ходят колядовать (*a merge cu colinda*), а утром — посеять (*a merge cu semănatul*), в то же время яркая форма обряда притягивает мальчиков, какая-то часть из них уже с детства примеряет на себя любившиеся образы.

Очевидно, что любой обряд живет до тех пор, пока он функционально востребован сообществом. Полифункциональность обряда повышает его жизнеспособность. «Маланка» такой полифункциональностью обладает. Помимо тех назначений, на которые указывал еще Яцимирский, она выполняет также коммуникативные функции, объединяя людей разных поколений и способствуя реализации их творческих устремлений. Этот обряд позволяет всем соприкасающимся с ним испытать эмоциональный подъем, выйти на некоторое время из состояния обыденности, а маланкарям и вовсе «выйти из себя», перевоплотиться. В фольклористической и этнографической литературе постоянно подчеркивается, что на поздних этапах бытования подобных традиций начинают превалировать функции игровые, праздничные, развлекательные. Это, безусловно, так. Однако хочу подчеркнуть, что функции эти, как мне представляется, присущи самому «ядру» подобных обрядов; они — его психологическая основа.

Примечания

¹ Все указанные районы, а также Черновицкая область с 1812 г. были частью Хотинского уезда Бессарабской губернии в составе Российской империи.

² Ныне Кельменцы относятся к Черновицкой области; по составу населения село украинское.

³ Подробнее о театральном-игровой стороне «Маланки», в том числе о костюмах и масках, см.: [7].

⁴ Исполнители отмечают, что, если «Маланку» пригласят в другое село или город, можно исполнить ее и в другие дни, но только в период от Нового года до Крещения.

⁵ Колокольчик трапециевидной формы, который подвешивают на выпасе скотине.

⁶ Эмоциональная атмосфера обряда в Клокушне прекрасно передана в [11. С. 156].

⁷ Текст песни см. в [7. С. 84].

⁸ Напомним, что Молдавия была частью Российской империи с 1812 по 1918 г. По мнению Спатару, который ссылается на утверждения исполнителей, «Царь Максимилиан» проник в Молдавию в начале XIX в. [9. С. 151]. Документально известно, что русские солдаты играли пьесу в молдавских Бендерах в 1855 г. [1. С. 221–222]. Однако Бендеры находятся на юге Молдавии, примерно в 300 км от Окницкого района, т.е. довольно далеко от места нынешнего бытования драмы. Современные исполнители, ссылаясь на воспоминания своих старших родственников, говорят, что драма появилась в их краях в начале XX в.

Литература

1. Аксаков И. С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 1: Исследование украинских ярмарок. Ополчение. Путешествия за границу. Т. 3 и последний: Письма 1851–1860 годов. М., 1892. С. 221–222.
2. Веселовский А. Н. Отчет о 22-м присуждении наград им. гр. Уварова // Записки Императорской Академии наук. Т. 4. 1863. С. 167–230.
3. Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка»: (з історії народних масок). Опішне, 1995.
4. «Маланка», или «Богатырское представление на религиозных праздниках». Из архива В. М. Гацака / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. С. П. Сорокиной // Традиционная культура. 2017. № 2. С. 167–180.
5. Миненок Е. В., Сорокина С. П. Белорусский обряд-представление «Колядные Цари» // Традиционная культура. 2015. № 2. С. 54–63.
6. Попович Ю. А. Молдавские новогодние праздники (XIX — начало XX в.) Кишинев, 1974.
7. Сорокина С. П. Театрально-игровой язык липницкой Маланки // Традиционная культура. Т. 20. № 3. 2019. С. 82–92.
8. Спатару Г. И. Народна драма «Меланка»: її типи і версії // Народна творчість та етнографія. 1982. № 1. С. 54–58.
9. Спатару Г. И. «Царь Максимилиан» в Молдавии // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В. Е. Гусев. Л., 1974. С. 146–152.
10. Харчишин О. Маланкові пісні українців півночі Молдови: поетичний аспект (переосмислення мотивів) // Народознавчі зошити. 2014. № 3. С. 520–527.
11. Уварова И. П. «Маланка» в молдавском селе // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В. Е. Гусев. Л., 1974. С. 153–165.
12. Яцимирский Б. М. «Маланка» как вид святочного обрядового ряжения // Этнографическое обозрение. 1914. № 1–2. С. 46–77.

ЗНАТОКУ АБХАЗСКИХ НАРТОВ — 60 ЛЕТ



16 апреля 2020 г. шестидесятилетний юбилей отметил крупный эпосовед, доктор филологических наук, президент Академии наук Абхазии Зураб Джотович Джапуа. Казалось бы, 60 лет для человека, который напрочь отказывается сесть, — не возраст. Однако за этой юбилейной датой — непростая, но интересная жизнь талантливого ученого.

Зная судьбу Зураба Джотовича, историю его детства, юности, студенческих и аспирантских лет, невольно проводишь параллель между ним и главным эпическим героем его жизни — Нартом Сасыркуа. Характер и стиль работы нашего юбиляра формировались под влиянием непрерываемого авторитета отца, который своим отношением к жизни, к труду прививал сыну трудолюбие, порядочность, целеустремленность. Будучи младшим ребенком в семье, он частично был освобожден от хозяйственных работ, за исключением тех, к которым сам тяготел. Одним из его любимых занятий была пахота, во время которой, на наш взгляд, в нем и формировались такие черты, как терпеливость, последовательность, умение поэтапно выполнять работу. То свободное время, которое ему предоставляли в семье, позволялось расходовать только на одно занятие — на учебу.

Так посчастливилось Зурабу Джотовичу, что с раннего детства его окружала фантастическая фольклорная атмосфера. Он был слушателем незабываемых увлекательных рассказов и песен, которые исполняли его талантливые тетки (сестры отца) под аккомпанемент абхазских музыкальных инструментов. Но, пожалуй, самой главной рассказчицей была его бабушка с редчайшим абхазским именем Гуапханац. Она и ввела своего внука в волшебный фольклорный мир, ее репертуар стал «пилотным» для юного полевика. Наш юбиляр и в дальнейшем имел счастье фиксировать богатую сказительскую традицию не извне, а находясь внутри нее. Ему посчастливилось записывать тексты от целой плеяды талантливых исполнителей абхазского нартского эпоса. Может быть, поэтому Зураб Джотович не относится к своему материалу как к обычному объекту исследования, а фанатично влюблен в него. Возможно, и нартский эпос он воспринял бы иначе, если бы не слышал эпические сказания от лучших исполнителей конца XX в. 260 нартских текстов — это богатство, которое удалось записать лично ему, а объединить все имеющиеся записи абхазского нартского эпоса позволит фундаментальный проект «Нарты: Абхазский героический эпос» в восьми томах, над которым Зураб Джотович работает уже много лет.

В жизни З. Д. Джапуа есть особый отрезок, который смело можно назвать судьбоносным, — это знакомство с Институтом мировой литературы РАН. В стенах этого института, имеющего серьезную традицию квалифицированной подготовки кадров, проходило становление З. Д. Джапуа как

ученого-фольклориста. Здесь он получил возможность общения с выдающимися учеными, с замечательными исследователями, носителями лучших традиций мировой фольклористики. Спустя годы он признается, что в ИМЛИ он любит даже стены. Определяющей стала встреча с В. М. Гадцаком, которого Зураб Джотович считает своим научным отцом. Думается, что довольно строгое, но при этом исполненное чувства высокой ответственности и привязанности отношение к ученикам, умение неустанно работать над их становлением были привиты ему главным наставником его жизни, к которому З. Д. Джапуа и сегодня испытывает чувство глубочайшей благодарности.

Исследовательская деятельность нашего юбиляра многогранна, но главное место в ней занимает устное эпическое наследие абхазов, а именно нартский эпос и эпос об Абръскиле. «Нарты» не просто лейтмотив творческой биографии Зураба Джотовича — это, без преувеличения, вся его жизнь. Казалось бы, за столько лет работы над эпическими текстами данная тематика уже могла бы быть исчерпана, однако, читая работы ученого последних лет, понимаешь, что нартский эпос стал для него своего рода магическим кувшином Вадзямакят, из которого можно черпать «вино» бесконечно. Из года в год выходят десятки его статей, в которых нартские тексты рассматриваются под абсолютно новым углом зрения. Своего рода вершиной этих исследований является вышедшая недавно монография Зураба Джотовича «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика» (М., 2016), за которую он был удостоен Государственной премии Республики Абхазия имени Г. А. Дзидзария, присуждаемой за выдающиеся достижения в области науки.

Библиография З. Д. Джапуа насчитывает более 260 работ, в числе которых 6 книг — три монографии, два сборника статей и один очерк, а также 11 подготовленных им различных изданий. Впечатляет и количество авторских и коллективных трудов, журналов, в которых З. Д. Джапуа является ответственным редактором или входит в редакционную коллегию, выступает рецензентом и т.д.

Нельзя не сказать и о руководящей работе, которая отнимает у нашего юбиляра много сил и времени. За годы своей административной деятельности Зураб Джотович заметно укрепил научные и общественные позиции Академии наук Абхазии. Зураб Джотович неустанно занят вопросами формирования исследовательских кадров. Он автор идеи проведения лекций зарубежных специалистов для аспирантов и молодых ученых. Благодаря его стараниям самых ярких из них за счет государства и академии начали направлять за пределы страны как на учебу, так и для подготовки к защите диссертационных работ. К счастью, несмотря на свою административную занятость, Зураб Джотович не стал отстранившимся от исследовательской работы чиновником. Он и сегодня активный организатор и участник фольклорных экспедиций, конференций, круглых столов.

Учитывая юбилейную дату, уместно подчеркнуть, что в Абхазии трудно найти равного З. Д. Джапуа ученого-путешественника. С докладами он выступал на более чем 100 научных конференциях. География научных поездок Зураба Джотовича настолько широка и промежутки между ними настолько незначительны, что Сухум порой выступает в качестве простого перевалочного пункта.

Шестидесятилетие для неугомонного Зураба Джотовича — это новая точка отсчета. Взгляд его устремлен к еще не покоренным вершинам, не достигнутым горизонтам — значит, рано подводить итоги, самое интересное и значимое еще впереди. А зарядиться энергией и избавиться от злых чар Зурабу Джотовичу всегда помогают заговоры матери, которая и в свои 85 лет трепетно оберегает сына.

С. О. Хаджим,
Центр нартоведения и полевой фольклористики
при Абхазском гос. ун-те (Сухум)

МАТЕРИАЛЫ IV ВСЕРОССИЙСКОГО КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

■ IV Всероссийский конгресс фольклористов: [Тула, 1–5 марта 2018 г.]: Сб. науч. ст.: В 3 т. — Т. 1: Народная музыкальная культура: история изучения, современные исследования, проблемы актуализации / [Мин-во культуры РФ; Гос. Рос. Дом нар. творчества им. В. Д. Поленова]; Ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. — М.: Гос. Рос. Дом нар. творчества им. В. Д. Поленова, 2019. — 336 с.: ил., ноты. — (Актуальные проблемы современной отечественной фольклористики).

■ IV Всероссийский конгресс фольклористов: Тула, 1–5 марта 2018 г.: Сб. науч. ст.: В 3 т. — Т. 2: Многообразие фольклорных традиций: история и современность / [Мин-во культуры РФ; Гос. Рос. Дом нар. творчества им. В. Д. Поленова]; Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова; Ред. А. Б. Ипполитова. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2019. — 416 с.: ил. — (Актуальные проблемы современной отечественной фольклористики).

■ IV Всероссийский конгресс фольклористов: Тула, 1–5 марта 2018 г.: Сб. науч. ст.: В 3 т. — Т. 3: Комплексные исследования традиционной культуры / [Мин-во культуры РФ; Гос. Рос. Дом нар. творчества им. В. Д. Поленова]; Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова; Ред. А. Б. Ипполитова. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2020. — 490 с., ил. — (Актуальные проблемы современной отечественной фольклористики).

1–5 марта 2018 г. в Туле состоялся IV Всероссийский конгресс фольклористов. По результатам его работы Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова подготовил и издал три тома материалов конгресса в серии «Актуальные проблемы современной отечественной фольклористики».

Первый том объединил статьи, посвященные проблемам современной этномузыкологии, становлению и развитию науки о традиционной музыкальной культуре, актуализации народной культуры в современном мире. Том открывается статьями о теории и методологии современной этномузыкологии, авторы которых обращаются к рассмотрению различных жанров. Эти статьи отражают современное состояние отечественной этномузыкологии и демонстрируют тенденции развития данной дисциплины. Предметом внимания авторов становится

обрядовая и необрядовая традиции, в том числе стадийно поздние явления культуры. Исследователи обращаются к динамическим процессам в народной музыкальной культуре, к механизмам трансляции музыкальных текстов. Особое внимание авторов сосредоточено на понятии жанра и специфике употребления этого термина применительно к фольклорным текстам. Рассматриваются проблемы, связанные с границами ареалов того или иного музыкального явления, с этнокультурным билингвизмом, со стадийной стратификацией мелодических стилей, с взаимовлиянием фольклора и авторского творчества, с контекстом бытования инструментов в различных культурах, с особенностями исполнительских традиций и репертуара народных музыкантов. Кроме того, в первый том включены статьи об истории музыкально-поэтического фольклора, его исследованиях и исполнителях. Завершают издание работы о продвижении в современном обществе знаний о фольклоре, проблемах государственной культурной политики, правовой охране фольклорного наследия народов России.

Второй том открывают статьи, авторы которых обращаются к архивным материалам, связанным с деятельностью исследователей и собирателей прошлого, к публикациям фольклора в провинциальной прессе и столичных изданиях XIX — начала XX в., а также к редким записям, сделанным в зонах полиэтнических контактов, позволяющим ввести новые материалы в научный оборот, показать широкий контекст бытования хорошо известных жанров и уточнить подходы к их изучению. Специалисты по декоративно-прикладному искусству в своих статьях рассматривают роль народного искусства в современном социуме и способы его сохранения. Авторы статей, вошедших в раздел «Проблемы актуализации фольклорной традиции», представили опыт домов/центров народного творчества в деле сохранения и развития нематериального культурного наследия. Во второй том вошли также материалы, в которых рассматриваются жанровые особенности мифологической и религиозной фольклорной прозы, различные аспекты языка фольклора и подходы к изучению локальных традиций.

Авторы статей **третьего тома** обратились к проблемам традиционной культуры в условиях межэтнических контактов, к роли мигрантов в сохранении фольклора, к методам изучения

традиций в анклавах и к межэтническим взаимодействиям. Особое внимание в этих работах сосредоточено на отражении контактов между различными народами в фольклорных текстах, на традициях культурного пограничья и роли духовной культуры в формировании этнической идентичности. В ряде статей рассматриваются общетеоретические вопросы отечественной фольклористики, такие как жанровая структура фольклора, классификация мифологических сюжетов, конфессиональная идентичность как фактор формирования и сохранения фольклорной традиции в иноэтническом окружении, референтность структуры фольклорного текста, кодирование и декодирование действительности в рамках фольклорного текста. В том также включены статьи о сказочной и эпической традициях. Исследователи сказочного наследия обращаются к анализу состояния сказки в XXI в., рассматривают трансформации в функционировании сказочных текстов, изменение их сюжетного состава, характер сказок, зафиксированных в анклавах, а также музыкальные особенности данного жанра. Авторы статей, посвященных эпическому наследию, освещают проблемы, связанные с ролью эпического сказителя в бытовании текста, с эволюцией эпической традиции, с образной системой, цветовой символикой и обрядовым текстом в сюжете эпоса, с неизвестными записями эпоса, с историографией отдельных эпических жанров, с популяризацией эпоса в СМИ. Исследователи анализируют культурную символику отдельных фольклорных реалий, образы зверей, птиц, мифологических персонажей и растений в традициях разных народов. В ряде статей рассматриваются взаимовлияние фольклора и авторского творчества, проблемы литературного фольклоризма, взаимодействие литературы и фольклора в рамках одной этнической традиции, отражение фольклорных жанров в авторской поэзии, фольклоризм современной молодежной прозы и музыкальных произведений. В части публикаций освещаются проблемы этнокультурного образования и детского фольклора. Авторы не только анализируют различные жанры вербальной и музыкальной поэзии детства, но и затрагивают вопросы, связанные с обучением народному творчеству детей и студентов. Не остаются без внимания и темы, связанные с современным фольклором: трансформация традиционной обрядности в современной жизни, появление новых форм в традиционных ритуальных практиках, историко-этнографический контекст ряда сюжетов и жанров, место фольклора в интернет-пространстве.

Материалы IV Всероссийского конгресса фольклористов отражают наиболее важные направления, связанные с изучением фольклора и традиционной культуры народов России. Их публикация способствует формированию комплексного междисциплинарного подхода к изучению

фольклорных традиций. Выход в свет трехтомного сборника позволит научному сообществу ознакомиться с работой коллег, даст возможность обсудить текущие и перспективные проблемы науки, заявить о новых темах и получить отклик на них, познакомит начинающих специалистов

с различными направлениями современной фольклористики.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,
Гос. Российский

Дом народного творчества
имени В. Д. Поленова (Москва)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ВЫПУСКИ ЖУРНАЛА «КРАЙ СМОЛЕНСКИЙ»

Ежемесячный научно-популярный журнал «Край Смоленский», издаваемый с 1990 г., давно приобрел широкую читательскую аудиторию и пользуется заслуженным авторитетом у специалистов благодаря публикации интересных статей и ценных архивных материалов, отражающих различные аспекты историко-культурной жизни Смоленщины.

На страницах «Края Смоленского» неоднократно появлялись материалы, рассказывающие о традиционной культуре Смоленской земли, этнографическом и краеведческом изучении Смоленщины, исторических и археологических памятниках, повседневной и праздничной жизни сельского и городского населения. Несколько номеров журнала были посвящены творческому наследию М. К. Тенишевой, знаковой фигуры в изучении и сохранении материальной и духовной культуры Смоленского края¹. В 2016 г. вышел специальный номер, посвященный 150-летию Е. Н. Клетновой (1869–1938) — краеведа, археолога, общественного деятеля, журналистки, писательницы, организатора деятельности по охране памятников на Смоленщине².

Этот обзор посвящен двум выпускам «Края Смоленского», которые можно охарактеризовать как этнографические. В них отражен опыт обобщения региональной фольклорно-этнографической традиции Смоленщины на материале источников разных периодов, что позволяет судить о развитии и трансформации народной культуры на Смоленской земле, о методике исследования памятников народной старины, о проблемах сохранения культурного наследия. Регионалистика и ареалогия — активно развивающиеся направления в современных этнографии и фольклористике, поэтому каждое новое исследование, предпринятое с целью составить этнокультурный «портрет» региона, выявить его уникальность, установить связи с соседними традициями, отразившиеся в текстах народной культуры, представляется особенно ценным.

Первый этнографический выпуск «Края Смоленского» вышел в июне

2019 г. (№ 6). В него вошли публикации, связанные с жизнью и творчеством исследователей традиционной культуры Смоленщины и с деятельностью Смоленского государственного музея-заповедника.

Открывается номер публикацией (подготовлена Ю. Шориным) архивного документа — это выступление Владимира Прохоровича Лапчинского, архивиста и общественного деятеля, на заседании губернского архива 28 мая 1920 г. Речь Лапчинского посвящена памяти выдающегося смоленского этнографа Владимира Николаевича Добровольского (1856–1920), трагически погибшего в ночь с 7 на 8 мая 1920 г.³ Роль В. Н. Добровольского, автора многотомного «Смоленского этнографического сборника» (1891–1903) и «Смоленского областного словаря» (1914), в изучении смоленского фольклора невозможно переоценить, именно поэтому выступление В. П. Лапчинского, содержавшее эмоциональную оценку масштаба трудов погибшего ученого, одновременно стало описанием его обаятельной личности.

Статья М. Иванова и Л. Степченко-ва «Народные песни под звон старых гуслей...» Материалы к биографии С. П. Колосова» посвящена певцу-гусляру, собирателю музыкального русского (и в частности, смоленского) фольклора, возрождавшему и пропагандировавшему народную музыкальную культуру. Биография смолянина Сергея Павловича Колосова до сих пор слабо изучена — неизвестны даже точные даты его рождения и смерти, публикаций о его творческой деятельности мало⁴. Опираясь на новые данные из документов Государственного архива Смоленской области (ГАСО), авторы рассказывают о семье фольклориста-гусляра, о неординарной личности его отца — священника Павла Колосова, о педагогической деятельности С. П. Колосова в разных уездах Смоленской губернии (в том числе в школе княгини М. К. Тенишевой в усадьбе Талашкино), о собирании фольклорных произведений, которые он впоследствии исполнял на концертах под аккомпанемент гуслей.

Каждый концерт состоял из четырех частей: краткого сообщения об истории древнерусского песнетворчества; игры на гуслях и исполнения под их аккомпанемент народных песен; «мелодекламации под звон гуслей» стихотворений А. К. Толстого, К. М. Фофанова, других поэтов и, наконец, «русской пляски».

Следующая публикация — «Вениамин Архангельский и его рассказ “Лесной артист”» (подготовлена Л. Степченко-вым) — представляет интереснейший документ, также выявленный в ГАСО⁵. Это рассказ профессора Смоленского государственного университета 1920-х гг. Вениамина Михайловича Архангельского, посвященный смоленскому дударю Макару Степановичу Крючкову. Ценность этого материала заключается как в личности его автора (публикатор раскрывает малоизвестные факты биографии В. М. Архангельского; сведения об этом ученом-этнографе и педагоге можно почерпнуть лишь из уголовных дел, которые заводились на него в 1920–1930-е гг., когда он подвергался политическим преследованиям как «антисоветский элемент»), так и в самом повествовании об артисте-самоучке и его замечательном, а ныне забытом инструменте — дуде. Очерк В. М. Архангельского, написанный в 1946 г., — это скорее мемуар, чем научное исследование (он носит подзаголовок «Из записной книжки старого смоленского краеведа»). Архангельский переслал свой рассказ в Смоленский краеведческий институт в надежде, что его опубликуют в готовящемся к печати сборнике. Как отмечает Л. Степченко, трудно сказать, о каком именно издании идет речь, но в любом случае рассказ не был опубликован, и читатели «Края Смоленского» имеют возможность познакомиться с ним впервые.

Три публикации посвящены собирателю смоленского фольклора Василию Константиновичу Ефременкову (1913–1989)⁶.

Статья Л. Каяниди «В. К. Ефременков — собиратель смоленского фольклора» включает обзор его деятельности как краеведа и собирателя фольклора и документы, связанные с его полевыми изысканиями в качестве внештатного сотрудника Смоленского областного бюро краеведения. Увлекался собиранием фольклора Ефременков в 1935 г., когда под руководством Областного

бюро краеведения приступил к записи фольклора Починковского района. Особенно интенсивно он трудился в 1936–1937 гг.: провел работу с 28 исполнителями, сделал более двух тысяч записей фольклорных текстов самых разных жанров — сказок, обрядовых и внеобрядовых песен, легенд, частушек, пословиц, загадок⁷.

Публикация «Смоленские календарно-обрядовые песни, собранные В. К. Ефременковым (с аналитическим комментарием)», подготовленная Л. Каяниди, К. Храмовой и А. Ковалевой, представляет 13 текстов из собрания В. К. Ефременкова, хранящегося в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ): четыре колядные (святочные) песни, четыре «духовские» песни, две — ранневесенние, по одной волочёбной, егорьевской и пасхальной (радуничной). В комментариях охарактеризована символика и этнографический контекст песенных образцов, анализируется диалектная лексика.

Пять свадебных песен из собрания РГАЛИ опубликованы и прокомментированы Л. Каяниди в статье «Смоленские свадебные песни, собранные В. К. Ефременковым». Тексты проанализированы в контексте обрядов сватовства, встречи жениха, переезда невесты в дом жениха, перевоза постели. Среди опубликованных — редкая «сиротская» свадебная песня, которую «поют девушке-сироте за неделю до свадьбы во время работы» и в которой отражен известный у русских, украинцев и поляков обряд посещения невестой-сиротой могил родителей, чтобы испросить их благословения на брак.

Целый блок статей посвящен материальному наследию Смоленской земли и коллекциям Смоленского государственного музея-заповедника; публикации проиллюстрированы фотографиями из музейных фондов.

В статье «История музея “Смоленский лён”, или Любимое растение Смоленщины» Л. Захаренкова рассказывает о формировании коллекций и экспозиций знаменитого музея, который был открыт 25 декабря 1980 г. как визитная карточка Смоленщины — одной из крупнейших льносеющих областей России. С начала 1990-х гг. музей стал больше внимания уделять народным обычаям и традициям — костюму, жизненному укладу смоленских крестьян; в экспозиции представлены образцы смоленского народного костюма (мужского и женского), орудия труда, предметы крестьянского быта, образцы ткачества, вышивки, коллекция смоленских праздничных и ритуальных полотенец конца XIX — первой половины XX в., которые были в свое время собраны известными смоленскими исследователями и коллекционерами —

М. К. Тенишевой, М. И. Погодиным, Е. Н. Клетновой, а также сотрудниками музея в многочисленных экспедициях по Смоленской области.

Статья О. Картавенковой «Женский крестьянский костюм смоленских уездов» рассказывает о хранящихся в Смоленском музее-заповеднике 12 женских одежных комплексах и представляющих все 12 уездов Смоленской губернии. Охарактеризованы региональные особенности комплексов одежды: в Вяземском, Сычевском, Гжатском, Юхновском, Дорогобужском, Бельском уездах (северо-восточная часть губернии) бытовал комплекс женского крестьянского костюма с косоклинным сарафаном; в Ельнинском и Рославльском уездах (на юго-востоке) бытовал комплекс с поневой, также был распространен комплекс с юбкой-андаракком; в Рославльском уезде была распространена понева с кабатом; в Духовщинском, Краснинском, Смоленском, Поречском уездах (белорусская Смоленщина) — комплекс с поневой и прямым сарафаном.

Н. Журкова в статье «Я сотку русский пояс...» также представляет экспонаты из собрания Смоленского музея-заповедника; всего в коллекции 84 пояса, выполненные в разных техниках: сотканные на «дощечках» и «бердышке» (на «ниту»), изготовленные в технике полутканья, а также плетеные и витые. Описания вещи сочетаются с рассказом о важной роли, которую играл пояс в быту, обрядах, фольклоре. Приводится, например, записанное в конце XX в. в д. Стригино Починковского района святочное гадание, редко фиксируемое в смоленских деревнях: в полночь девушки ходили в хлев и повязывали поясами коров и овец; утром примечали — если корова или овца стоит головой к воротам, то это верный признак скорого замужества. Согласно рассказу жительницы деревни Аксины Федоровны Добылевой, «...пошли девки в овчарух (овчарню), повязали овечек поясами. Ребята заметили это, развязали овец, наловили собак, перевязали их поясами и впустили в овчарню. Пришли девки на утро — глядь: вместо овец — собаки. Всем девкам не повезло с замужеством»⁸.

Статья Л. Захаренковой «Смоленские полотенца и обряды, с ними связанные» знакомит читателя с ритуальными функциями полотенца, сопровождавшего человека на протяжении всей жизни и после кончины. Наиболее подробно рассмотрена функция полотенца в региональном свадебном обряде, а также полотенце как элемент костюма, в частности, в роли головного убора (*наметка*, *намитка*). В коллекции Смоленского музея-заповедника хранится более 400 полотенец; текст проиллюстрирован редкими фотографиями 1920-х гг.

Завершает номер публикация записок священника села Субботники

Стефана Полетаева, составленных им по вопроснику Русского географического общества в конце 1854 г., — «Этнографические сведения о жителях Гжатского уезда Смоленской губернии»⁹. Полетаев охарактеризовал домашний быт, одежду, повседневную и праздничную пищу крестьян, их занятия, а также «умственные и нравственные способности», обычаи и обряды. К рукописи приложены рисунки Полетаева и подписи к ним.

В шестом номере 2019 г. в «Колонке редактора», традиционно открывающей каждый выпуск «Края Смоленского», главный редактор журнала Юрий Шорин отметил, что в процессе работы было собрано столько материалов, что в планах редакции стоит подготовка еще одного этнографического номера. Этот план был успешно реализован — в феврале 2020 г. вышел в свет второй этнографический выпуск, представляющий собой настоящий сборник (объем — 126 страниц против обычных 60).

Номер открывает статья В. Петрухина «О христианском и дохристианском в русской народной культуре», освещающая проблему взаимодействия разных культурных традиций, которая не утрачивает своей остроты, составляя предмет научной и околонаучной полемики (обсуждение «пережитков» язычества, восприятие дохристианских элементов книжной и устной культуры, возрождение «веры предков» и поиски следов славянских древностей в народных обрядах, календаре и т.п.). Как показывают следующие за обзорной статьей В. Петрухина публикации, эти проблемы волновали и авторов позапрошлого века.

Основную часть второго этнографического выпуска составляют очерки, посвященные народным обрядам, обычаям, верованиям, фольклору, которые увидели свет в конце XIX в. на страницах губернской газеты «Смоленский вестник»¹⁰, выходившей с середины 1878 г. до начала 1918 г. и ставшей настоящей энциклопедией жизни губернского города и всех уездов.

В обзоре Ю. Шорина «Этнографические очерки конца XIX века на страницах газеты “Смоленский вестник”» говорится, что для публикации в «Крае Смоленском» было отобрано 66 этнографических очерков, которые датируются 1883–1900 гг. Это первая столь масштабная попытка собрать воедино и переиздать разрозненные и разнообразные по стилистике и содержанию этнографические публикации смоленских авторов XIX в. Географически очерки охватывают Смоленскую губернию неравномерно. Чуть менее половины всех очерков приходится на три западных уезда — Краснинский, Рославльский, Поречский. Опубликованы работы классиков смоленского краеведения (В. Н. Добровольского¹¹,

С. П. Писарева, В. И. Грачева) и малоизвестных авторов. Особо ценным следует считать возвращение забытых имен и введение в научный оборот имен новых. Составителями проведены серьезные биобиблиографические разыскания и благодаря этому многие корреспонденты «Смоленского вестника» обрели свои полные имена и свои биографии; но работа должна быть продолжена — еще предстоит разыскать сведения о целом ряде авторов.

Очерки XIX в. сгруппированы по тематическим разделам.

В первый раздел — «Праздники и календарно-хозяйственные обряды Смоленской губернии» — помимо вышеуказанных обзорных статей В. Петрухина и Ю. Шорина вошли очерки, посвященные обрядам и верованиям, связанным со значимыми датами народного календаря (36 очерков, из них 8 посвящены Святкам и Рождеству, 2 — Масленице, 1 — дню св. Касьяна, 1 — Благовещению, 6 — Пасхе и Радонице, 2 — Егорьеву дню, 2 — дню Николы Вешнего, 1 — дню Ивана Купалы, 8 — Троице, Семику, Русальной неделе, Духовской неделе, 1 — Вознесению, 1 — обрядам и поверьям, связанным с Параскевой Пятницей, 2 — календарным обычаям Рославльского и Краснинского уездов, 1 — дню Николы Зимнего) и с общинной жизнью (10 очерков, из них 1 посвящен «толоке» (совместной работе), 1 — полевым работам в Краснинском уезде, 2 — обряду «Свеча», 2 — народным поверьям, связанным с ведением хозяйства, 1 — народной медицине, 3 — формам молодежного досуга). Среди этого богатого материала хотелось бы отметить публикации, посвященные смоленским фольклорно-этнографическим раритетам.

В очерке Н. Михайлова «Бабы праздники (Экскурсия в область этнографии)» (Смоленский вестник. 1888. № 62, 27 мая. С. 2–3) содержится подробное описание праздников, которые в разных уездах Смоленщины имели статус «женских»: к их числу автор относит «воскресенье Жен Мироносиц» (третье воскресенье по Пасхе), Троицу, Семику, дожинки, Рождество Пресвятой Богородицы¹².

Очерк В. И. Грачева «Празднование Вознесения Господня в Смоленске» (Смоленский вестник. 1890. № 53, 11 мая. С. 3) добавляет новые детали к описанию колоритного действия, приуроченного к празднику Вознесения, в котором главными участниками были «авдотки» (крестьянки-богомолки), приходившие в Смоленск по обету не только из окрестных уездов, но и из соседних губерний¹³.

В анонимной публикации «Никольские легенды в Поречском уезде» (Смоленский вестник. 1892. № 61, 27 мая. С. 3–4)¹⁴ приводятся две легенды

о странствиях по земле Бога, «праведного Миколы» и архангела Михаила под видом старичков. Согласно первой легенде (вариант сюжета СУС 791 *Петр и Христос на ночлеге*¹⁵), «Миколу» ночью достают побои злого хозяина, выпившего лишку в праздник «Миколы». Оригинальность этой версии состоит в том, что она объясняет, почему на Николин день всегда случаются драки; после происшествия Бог сказал святому: «Так как тебя побили в этот день, то всегда теперь на твой праздник будут драться» (обычно этот сюжет объясняет, почему женщина лишена власти над мужчиной — за вздорный нрав). Вторая легенда (вариант сюжета СУС –791** *Св. Петра быют в корчме (на свадьбе)*: за отказ танцевать) рассказывает, как Господь наказал «Миколу» за опрометчивое посещение кабака в «Николин день», тайно прицепив ему сзади скрипку; подвыпившие мужики побили «Миколу», сочтя, что он ломается, когда он отказался сыграть им. Отметим, что в указателе восточнославянских сказочных сюжетов этот сюжет отмечен только у украинцев¹⁶; таким образом, благодаря публикации данного очерка база данных восточнославянской народной прозы пополнена версией из Ковширской волости Поречского уезда (русско-белорусское пограничье).

Оригинальную версию сюжета о происхождении локальных духов находим в очерке А. П. «Из деревенской жизни» (Смоленский вестник. 1900. № 135, 20 июня. С. 2). По легенде из Крутовской волости Юхновского уезда (ныне д. Крутое Юхновского района Калужской области), у одного человека было 12 сыновей, но, когда Бог спросил его о количестве детей, тот почему-то утаил от него четверых. «Утаенные сыновья в то время работали в разных местах, один — в лесу, и вдруг сделался лесовым; другой сын был в поле, он сделался полевым; третий был в овине — стал овищиком, а четвертый на дворе занимался хозяйством, этот стал дворовым. Так произошли лесовые, полевые, домовые и овишники. Все они и до сих пор люди, только бессмертны и имеют способность делаться невидимыми и видимыми»¹⁷. Перед нами вариант сюжета ATU 758 *The Various Children of Eve* (Разные дети Евы), большинство русских версий которого утверждают, что из спрятанных от Бога детей Адама и Евы произошли демонологические персонажи¹⁸. Уникальность данной версии в том, что в духов локусов превращаются взрослые люди, занимавшиеся своей профессиональной деятельностью.

Ритуалу изготовления «братской» свечи, который до сих пор фиксируется на русско-белорусском пограничье¹⁹, посвящены очерки А. А. Шукина «Краснинский уезд. “Суспица”» (Смоленский вестник. 1891. № 94, 11 августа. С. 3)

и П. М. Смирнова «Мирская свеча» (Смоленский вестник. 1888. № 154, 30 декабря. С. 3)²⁰. Эти публикации добавляют новые подробности к уже имеющемуся детальному описанию структуры и семантики обряда «Свеча»; особенно интересен редкий термин *суспица*, передающий идею совместной работы²¹.

Три очерка знакомят читателей с одной из локальных форм молодежного досуга — вечеринками, которые в Дорогобужском и Духовщинском уездах носили название *казематы*: анонимные заметки «Вечеринки и казематы» (Смоленский вестник. 1883. № 1, 5 января. С. 2) и «Казематы» (Смоленский вестник. 1895. № 160, 22 декабря. С. 3–4), а также очерк П. М. Смирнова «Казематы в Дорогобужском и Духовщинском уездах» (Смоленский вестник. 1888. № 153, 25 декабря. С. 4)²². Устраивались «казематы» два раза в год — во время никольских праздников (в Филиппов пост) и во время Святков. Целью этих посиделок было сближение молодежи, иногда приобретавшее довольно откровенные формы.

Второй раздел — «Семейная обрядность в Смоленской губернии» — включает 13 очерков (10 описаний свадебного обряда Сычевского, Бельского, Смоленского, Дорогобужского, Рославльского, Краснинского уездов, а также сел Оршанского уезда Могилевской губернии, сейчас находящихся на территории Смоленской области, и три очерка о крестильном обряде, в основном по материалам из Краснинского и Рославльского уездов).

В раздел «Фольклор Смоленской губернии» вошло семь очерков (три — о вертепе и вертепной драме, четыре — о народных песнях и играх).

Однако материалами XIX в. составители не ограничились. Помимо очерков из «Смоленского вестника» номер содержит статьи, посвященные фольклорной традиции Смоленщины и сопредельных областей XX в. (раздел «Фольклор Смоленщины XX века»), и это дает возможность проследить как преемственность традиции, так и ее трансформацию в новых исторических условиях.

В статье О. Беловой и Л. Степченкова «Фольклорное наследие Смоленщины (По материалам 1920–1950-х гг.)» представлены обзор деятельности Смоленского областного бюро краеведения, Смоленского областного краеведческого научно-исследовательского института и некоторые наблюдения над материалами, собранными их сотрудниками и хранящимися ныне в ГАСО. Среди записей второй половины 1930-х гг. удалось обнаружить уникальные варианты сказочных сюжетов, подборки частушек, отразивших разные этапы колхозного строительства и события предвоенных лет²³. Иллюстрацией к этому обзору стала

публикация «Фольклорные записи 1930-х годов из Западной области. По материалам Государственного архива Смоленской области», подготовленная Е. Кочановой и О. Беловой, — в нее вошли 12 народных сказок и анекдотов, в которых отразились характерные особенности фольклорной традиции смоленско-брянско-калужского пограничья.

Статья И. Пашковой «Похоронный обряд Смоленской области: традиции и современность» основана на материалах, собранных туристско-этнографическим клубом «Гамаюн» в 1970–1980-х гг. на территории Смоленской области и дополненных интервью, проведенных автором в 2018–2019 гг. с жителями Смоленского, Сафоновского и Ельнинского районов. Материалы проиллюстрированы фотографиями, запечатлевшими особенности местного похоронно-поминального комплекса.

Хочется пожелать журналу «Край Смоленский» продолжения этнографической серии — в том, что богатейшая традиция Смоленщины обеспечит исследователей материалом, сомневаться не приходится. Ждут публикации этнографические и фольклорные материалы из собрания ГАСО и Архива Литературного музея Смоленского государственного университета, материалы экспедиций, которые проводили и проводят на территории Смоленского края фольклористы, этнографы, музыковеды.

Примечания

¹ См.: Край Смоленский. 2011. № 5; 2013. № 6; 2014. № 6; 2018. № 12; 2020. № 6.

² См.: Край Смоленский. 2016. № 5. В «Живой старине» также публиковались материалы Е. Н. Клетновой, связанные с фольклором и традиционными верованиями (*Пастернак Т. К.* «Народные сюжеты» в литературном творчестве Е. Н. Клетновой // *ЖС*. 2016. № 4. С. 38–40; *Клетнова Е. Н.* Легенды местных крестьян / Публ. Т. К. Пастернак, примеч. М. В. Ахметовой, О. В. Беловой // *ЖС*. 2016. № 4. С. 40–44).

³ Документ был обнаружен в фонде Е. Н. Клетновой, хранящемся в Государственном архиве Смоленской области (ГАСО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 66. Л. 1–13. Машинопись).

⁴ О собирательской работе С. П. Колосова и о презентации материалов в форме концертов см.: *Степченко Л.* Творческая деятельность певца-гуслира, фолькло-

риста С. П. Колосова. По страницам региональных периодических изданий 1915–1918 гг. // Край Смоленский. 2018. № 5. С. 43–49.

⁵ ГАСО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 31. Л. 1–14.

⁶ См. также: *Кочанова Е., Степченко Л.* Забытый собиратель старины: Василий Константинович Ефременков // Край Смоленский. 2015. № 4. С. 18–25; *Кочанова Е., Степченко Л.* Фольклорное наследие В. К. Ефременкова // Край Смоленский. 2015. № 6. С. 32–41; *Каяниди Л.* Фольклорные материалы В. К. Ефременкова: ценное и бесценное // Край Смоленский. 2015. № 6. С. 41–43.

⁷ Фольклорные материалы В. К. Ефременкова хранятся в ГАСО, в Российском государственном архиве литературы и искусства, в Российской национальной библиотеке, в Архиве Российской академии наук, в архиве Государственного литературного музея. В 2018 г. увидела свет полномасштабная публикация фольклорного наследия В. К. Ефременкова, куда вошли сказки, предания, песни, частушки, записанные им на Смоленщине в 1930–1940-е гг.; в сопровождении научного комментария эти тексты дают возможность составить представление о фольклорной традиции региона в первой половине XX в., см.: *Каяниди Л. Г., Высокович К. О., Степченко Л. Л., Федоренко В. В.* Фольклорный архив В. К. Ефременкова: материалы и исследования. Смоленск, 2018.

⁸ Край Смоленский. 2019. № 6. С. 44.

⁹ Документ предоставлен для публикации Объединенным мемориальным музеем Ю. А. Гагарина (г. Гагарин Смоленской области). Источник: Архив Российского географического общества (СПб.). Ф. 38. Оп. 1. Д. 14. Л. 1–16. Рукопись. Всего в архиве РГО сохранились этнографические материалы четырех корреспондентов из Смоленской губернии, относящиеся к середине XIX в. Хотелось бы надеяться, что публикация этих ценных источников будет продолжена.

¹⁰ Исключение составляет описание вертепов 1819–1824 гг. в Смоленске, составленное С. П. Писаревым. Запись С. П. Писарева содержится в воспоминаниях Н. Г. Добрынкина, уроженца г. Поречье Смоленской губернии, выпускника Смоленского уездного училища (Муромский историко-художественный музей. М-21431. «Мои воспоминания». Воспоминания Николая Гавриловича Добрынкина (1835–1902). Февраль 1898 г. Л. 31–36. Рукопись. Опубликовано: <http://www.museummurom.ru/scientific-work/sources-publishing/vospominaniya-dobrynkina>).

¹¹ Републикован ранний очерк В. Н. Добровольского «Вечеринка перед свадьбой в Бельском уезде» (Смоленский вестник. 1883. № 23, 3 марта. С. 2–3), который отсутствует в наиболее полной библиографии его трудов, см.: Добровольский Владимир Николаевич (1856–1920). Этнограф, фольклорист, лингвист: к 150-летию со дня рождения: биобиблиографический указатель / Сост.-ред. В. И. Карпеченкова. Смоленск, 2006.

¹² См.: Край Смоленский. 2020. № 2. С. 32–33.

¹³ См.: Край Смоленский. 2020. № 2. С. 37–38. Об «авдотках» подробнее см.: *Белова О. В.* Ушестье и авдотки в контексте смоленского городского нарратива и традиционной обрядности // Вопросы ономастики. 2019. № 4. С. 108–122.

¹⁴ См.: Край Смоленский. 2020. № 2. С. 28–29.

¹⁵ См.: СУС. С. 199–200.

¹⁶ Там же. С. 200.

¹⁷ Край Смоленский. 2020. № 2. С. 45.

¹⁸ См.: У истоков мира. Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014. С. 68–70, 345–347.

¹⁹ *Белова О. В., Мороз А. Б.* Народное православие на пограничье: Обряд *Свеча* и его версии // Фольклористика: Часопис Удружења фолклориста Србије. Т. 4. № 1. 2019. С. 9–61.

²⁰ См.: Край Смоленский. 2020. № 2. С. 44–45, 48.

²¹ Подробнее см.: *Белова О. В., Мороз А. Б.* Указ. соч. С. 14–15. Добавим, что слово *сусьница* в значении «складчина» зафиксировано на Витебщине (*Касьянович М. І.* Віцебскі краёвы слоўнік (матар’ялы). Менск, 2011. С. 297 (первое издание: Віцебск, 1927)).

²² Край Смоленский. 2020. № 2. С. 51–54.

²³ Некоторые из этих записей опубликованы, см.: *Белова О. В.* Частушки о гибели самолета «Максим Горький» из собрания Государственного архива Смоленской области // *ЖС*. 2020. № 1. С. 36–39.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

ATU — *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography. Vol. 1–3. Helsinki, 2004.

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Бакула В. Б. Мифо-фольклорные истоки литературы российских саамов: монография / Мин-во науки и высш.

образования РФ, Мурман. арктич. гос. ун-т. — Мурманск: МАГУ, 2020. — 149 с.

Беневаленская Е. Н., Демин М. А. Историческое краеведение в культурно-

образовательном пространстве Алтайского края (вторая половина 1940-х — середина 1980-х гг.): монография / Мин-во науки и высш. образования РФ, Алтайск. гос. пед. ун-т. — Барнаул: АлтГПУ, 2020. — 335 с.: ил.

Бреева Т. Н., Хабибуллина Л. Ф. «Русский миф» в славянском фэнтези: монография. — 3-е изд., стер. — М.:

Флинта, 2020. — 181, [2] с. — [Фактическая дата выхода в свет — 2019].

Гемп К. П. Сказ о Беломорье; Словарь поморских речений. — 3-е изд., стер. — М.: Наука, 2020. — 637 с., [1] л. портр.: ил.

Душенкова Т. Р. Ключевые понятия удмуртской языковой картины мира: монография. — Ижевск: Шелест, 2020. — 244, [1] с.: табл.

Истомина О. Б. Этнолингвистические контакты в современном российском обществе: монография / Мин-во образования и науки РФ, Иркут. гос. ун-т; науч. ред. И. И. Осинский. — М.: РУСАЙНС, 2020. — 269, [1] с.: ил., табл. — [Книга вышла в 2017 г. как электронный ресурс].

История, этнография, фольклор Кубани: (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / Мин-во культуры Краснодарского края, Науч.-исслед. центр традиц. культуры «Кубанский казачий хор». — Т. 4: Темрюкский район: к 70-летию проф. Николая Ивановича Бондаря / [Н. И. Бондарь и др.]; [сост. Н. И. Бондарь, А. И. Зудин]. — Ростов-на-Дону: Печатная лавка, 2019. — 471, [1] с.: ил., цв. ил., ноты + аудиоприложение / сост. С. И. Жиганова [1 CD ROM].

Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа: традиция, этнос, религия. — СПб.: Алетейя, 2020. — 953, [3] с.: ил. — (Независимый альянс).

Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С., Кисляков В. Н. Михаил Степанович Андреев и его вклад в индийские коллекции Музея антропологии и этнографии РАН. — СПб.: Кунсткамера, 2018. — 220 с.: ил., портр., факс. — (Kunstkamera Petropolitana / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН). — [На обл.: Созидатели МАЭ].

Кузнецова М. Н. Йойки, сюдбабцы, ярабцы: венгерские финно-угроведы о фольклоре и эпосах уральских народов / Мин-во науки и высш. образования РФ, Марийский гос. ун-т, Ин-т нац. культуры и межкультур. коммуникации, каф. финно-угор. и сравнит. филологии. — Йошкар-Ола: [б. и.], 2020. — 172 с.

Ларрингтон К. Скандинавские мифы: от Тора и Локи до Толкина и «Игры престолов» / пер. с англ. О. Чумичевой. — 2-е изд. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2020. — 231, [1] с.: ил.

Материалы по коми-пермяцкой де-монологии: монография / Мин-во науки и высш. образования РФ, Перм. гос. нац. исслед. ун-т; авт.-сост. А. В. Кротова-Гарина [и др.]. — Пермь: [ПГНИУ], 2020. — 167 с.

Медведев В. В. Доместичированные объекты чувашей Республики Башкортостан и сопредельных территорий: монография. — СПб.: Нестор-История, 2020. — 335, [1] с.

Олдхаус-Грин М. Кельтские мифы от короля Артура и Дейрдре до фейри и друидов / пер. с англ. О. Чумичевой. —

М.: Манн, Иванов и Фербер, 2020. — 239 с.: ил., факс.

Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае: археология, этнография, устная история / редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин. — Вып. 14: археология, этнография, устная история, музееведение: материалы XIV междунар. науч.-практ. конф., Барнаул, 22–23 мая 2019 г. — Барнаул: Барнаул. гос. пед. ун-т, 2019. — 388, [2] с.: ил.

Ташпеков Г. А., Ташпеков В. А. Великая Отечественная война в поэтике российского фольклора: монография / Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова. — Саратов: Саратов. гос. консерватория им. Л. В. Собинова, 2020. — 262 с.: ил.

Фольклор и этнография юга России и Северного Кавказа (к 70-летию Н. И. Бондаря): науч.-метод. материалы / Науч.-исслед. центр традиц. культуры «Кубанский казачий хор»; [науч. ред., сост. О. В. Матвеев]. — Краснодар: Традиция, 2019. — 399, [1] с., [8] с. вкл.: ил., цв. ил., портр.

Чурсин Г. Ф. Абхазы: опыт этнологического исследования / подгот. изд. и сост. указателей Н. С. Барциц [и др.]. — Сухум: Academia, 2019. — 407 с.: портр. — (Ведущие абхазоведы / Акад. наук Абхазии, Отд.-ние гуманитар., соц. и обществ. наук; Абхаз. гос. ун-т, Центр нартоведения и полевой фольклористики).

Этнокультурная идентичность народов Сибири и сопредельных территорий = Ethnocultural identity of the peoples of Siberia and adjacent territories: [сб. ст.] / Мин-во науки и высш. образования РФ, Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд.-ния РАН; отв. ред. Е. Ф. Фурсова. — Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2019. — 591 с.: табл.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, ПЕРЕСКАЗЫ МИФОВ И ЛЕГЕНД

Ананьян М. А. Мифы Армении / пер. с англ. В. В. Левченко. — М.: Центрполиграф, сор. 2020. — 189, [1] с.: ил. — (Боги, герои, волшебные существа народов мира).

Вегнер В. Норвежские, кельтские и тевтонские легенды / пер. с англ. Т. В. Китаиной. — М.: Центрполиграф, сор. 2020. — 284, [1] с.: ил. — (Боги, воины, волшебные существа народов мира). — [Фактическая дата выхода в свет — 2019].

Гербер Х. Мифы Северной Европы / пер. с англ. Г. Г. Петровой. — М.: Центрполиграф, сор. 2020. — 345, [1] с.: ил. — (Боги, воины, волшебные существа народов мира).

Культурное наследие Пинежья: фольклор Пинежского края, записанный Федором Абрамовым в 1939 году / изд. подгот. Е. И. Якубовская. — Архангельск: Лоция, 2020. — 262, [1] с.: ил., портр., факс.

Песня тегинского старца = Тэкан ики ар: эпическая песня богатыря, который

обладал даром принимать образ собаки-суки: смысловой перевод на русский язык / переложение Геннадия Иванова, пер. с ханты Геннадия Кельчина. — Салехард: Северное изд.-во, 2020. — 255 с.: ил.

Шпиндэль М. Б. Таки еврейский анекдот. — М.: Аргументы Недели, сор. 2020. — 476, [1] с.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ, НОТЫ

Бородина Е. М. Методика работы с детским коллективом. Организация детского фольклорного ансамбля: приемы и методы работы: учеб.-метод. пособие / Кемеров. гос. ин-т культуры, фак. муз. искусства, каф. нар. хорового пения. — Кемерово: Кемеров. гос. ин-т культуры, 2020. — 150 с.: ил., цв. ил., ноты, табл.

Евстигнеев Ю. А. Исчезнувшие этносы Европы: справочник. — СПб.: Астерион, 2020. — 157 с.

Еникеева А. Р. Основные формы народного творчества в этнокультурной жизни общества: учеб. пособие / Казан. гос. ин-т культуры, фак-т муз. искусства, каф. этнохуд. муз. творчества и образования. — Казань: Школа, 2020. — 254 с.

Немеровский В. М. Физические упражнения и игры на основе фольклора: метод. пособие / ФГОС дошкольного образования, ПМК «Воробушки», ПМК «Мозаичный парк». — М.: Рус. слово, сор. 2020. — 95 с.: табл.

Полевые исследования по этнографии и устной истории Алтайского края в 1950–2010-е гг.: библиограф. тематич. науч.-вспомогат. указатель / Мин-во науки и высш. образования РФ, Алтайский гос. пед. ун-т, Центр устной ист. и этнографии; [сост.: Т. К. Щеглова и др.]. — Барнаул: Алтайский гос. пед. ун-т, 2020. — 334, [1] с.

Феоктистова И. К. Народная русская мифологическая проза: учеб. пособие / Мин-во науки и высш. образования РФ, Омский гос. ун-т им. Ф. М. Достоевского. — Омск: Изд.-во Омского гос. ун-та, 2020. — 131 с.

КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

Резная кость XVIII–XX веков из собрания Ярославского музея-заповедника: каталог / Ярослав. ист.-архитект. и худ. музей-заповедник; сост., авт. вступ. ст. И. Г. Харламова. — Ярославль: Академия 76, 2019. — 109, [2] с.: цв. ил.

Этнография коренных малочисленных народов Западной Сибири в собрании Муниципального автономного учреждения «Региональный историко-культурный и экологический центр»: каталог / сост. Э. Р. Шамсиева. — Екатеринбург: Мегион, 2020. — Ч. 1. — 144, [2] с.: ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОГО КРАЕВЕДЕНИЯ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ И НАПРАВЛЕНИЯ»

5 ноября 2019 г. отделы фольклора и литератур Европы и Америки новейшего времени Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН провели Междисциплинарную научную конференцию «Актуальные вопросы современного краеведения: новые подходы и направления». Конференция была приурочена к 20-летию юбилею Первого Международного научно-практического семинара «Русская народная культура и ее этнические истоки» (Москва — Пошехонье, 1999)¹ и посвящена памяти выдающегося фольклориста Юрия Ивановича Смирнова (1935–2015). В рамках того семинара были учреждены и проведены Первые Баловские краеведческие чтения (организаторы Т. В. Кудрявцева, Л. К. Емельянов, Ю. Н. Севко)², которые теперь проходят регулярно в Пошехонье раз в два года³. В основу первого семинара была положена идея «Россия — науке, наука — России»; она же стала главным ориентиром и для участников нынешней конференции, на которой были представлены 20 докладов.

С точки зрения организаторов конференции, актуальность проблематики, вокруг которой сосредоточены основные научные приоритеты современных краеведческих исследований, определяется изменениями в мировой геополитической ситуации и как следствие ростом этнического и национального самосознания, что выражается в стремлении глубже понять культурную самобытность того или иного народа, в усилении внимания к проблемам культурной памяти.

Заместитель директора ИМЛИ РАН **А. Ф. Кофман** в приветственном слове подчеркнул, что академическое краеведение имеет первостепенное значение для литературоведения, так как обязательным элементом всех мировых литератур являются описания локуса. По словам другого заместителя директора института, **Д. С. Москвской**, термин *краеведение* можно понимать не только как «знание о крае», но и как «край знания», соответственно, академическое краеведение оказывается тем разделом гуманитарного знания, без которого невозможно профессионально комментировать отечественный литературный процесс 1920–1930-х гг.

Т. В. Кудрявцева (Москва) в своем докладе рассказала об истории создания междисциплинарного проекта «Русская народная культура и ее

этнические истоки», для которого Ю. И. Смирновым были разработаны вопросники и методология проведения полевых исследований. Как подчеркнула докладчица, проблема поиска этнических истоков постоянно поднимается учеными-гуманитариями, однако она зачастую основывается на довольно шатких методологических принципах, а в настоящее время всё чаще становится предметом поверхностных рассуждений, поскольку серьезные исследователи не всегда имеют возможность продемонстрировать результаты своей работы; в итоге накопленные материалы часто лежат втуне, а многие местности до сих пор недостаточно изучены, не охвачены целенаправленными полевыми исследованиями. Эта досадная ситуация, отмеченная в программе первого семинара (Пошехонье, 1999), сохраняет свою актуальность и сегодня.

Д. С. Москвская (Москва) в докладе «Философия и историософия “золотого века” краеведения, или “Что мы забыли?”» обратилась к наследию двух выдающихся краеведов — Николая Павловича Анциферова (1889–1958) и Алексея Алексеевича Золотарева (1879–1950), описав мировоззренческую позицию, роднившую краеведов 1920-х гг., которая заключалась в признании ценности «бесконечно малых величин» в истории русской науки и культуры в противовес идее «жизни масс». В работах упомянутых исследователей гуманитарный подход к изучению исторического процесса и социальной жизни противостоит официально декларируемому технократическому подходу. По словам исследовательницы, краеведы и краеведение находят и обосновывают значение единичного, личностного, считают их высшей духовной ценностью, объединяющей единое поле культуры, благодаря которому осуществляется связь времен и возможно духовное совершенствование человечества⁴.

А. П. Зименков (Москва) в докладе «Муниципальное краеведение: состояние, проблемы, достижения (на примере работы Общества краеведов Ленинского муниципального района Московской области)» продемонстрировал результаты краеведческой работы: состояние изучения истории г. Видное (известного с 1651 г. как владения ловчего Афанасия Заболоцкого на Каширской дороге); издания, посвященные предприятиям района; разработку проектов по литера-

турному краеведению, экскурсионных программ и т.д.

А. П. Люсый (Москва) в докладе «Михаил и Николай Бахтины в краеведческом контексте: карнавал и легион» рассмотрел два социотерапевтических модуля европейской культуры, открытых братьями М. М. Бахтиными (1895–1975) и Н. М. Бахтиным (1894–1950): соответственно *карнавал* как временную вертикальную отмену всех иерархических законов и запретов, господствующих в повседневной жизни регламентированного общества, и *легион* как практику горизонтального выведения цивилизацией «лишних людей» и отрицательных энергий за пределы ареала своей культуры. Докладчик также проанализировал роль Крыма в судьбе ученых, продемонстрировав, как археологические находки в Пантикапее стали «телом» концепции карнавала Михаила Бахтина и как пребывание Николая Бахтина в Крыму предопределило его участие в Гражданской войне.

А. Л. Топорков (Москва) посвятил свой доклад «Иван Петрович Сахаров и тульское краеведение» фольклористу-этнографу, хорошо известному в истории как русский фольклористик, так и тульского краеведения, чей основной труд «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков» многократно переиздавался в последние десятилетия. Фольклорные публикации Сахарова подверглись критике еще при его жизни: так, тульские краеведы его времени (в частности, Н. Ф. Андреев) весьма скептически относились к его публикаторской деятельности; впоследствии было установлено, что он не только правил тексты, которые передавали ему другие собиратели, но и публиковал псевдофольклорные произведения.

В докладе «Краевой подход в исследовании и изучении устного народного творчества в высшей школе (на примере Тверского государственного университета)» **А. А. Петров** (Тверь) продемонстрировал, как краеведческие наработки применяются при чтении различных курсов на филологическом факультете ТвГУ, а также представил основные результаты научно-исследовательской, собирательской и редакционно-издательской деятельности студентов и преподавателей факультета за 2010-е гг. в рамках государственных образовательных стандартов.

А. Б. Бушев (Тверь) в докладе «Устные рассказы в краеведении» обратился к современным формам фольклора, составляющим одну из сфер советской и постсоветской культуры, подробно охарактеризовав три типа современных нарративов, актуальных для краеведческих изысканий: коллоквиальную историю, хроникальный рассказ и мемуарный рассказ.

Доклад **К. В. Бабковской** (Тверь) «Народные куклы русских и карел Тверского региона» основывался на экспедиционных данных, собранных в Калининском, Торжокском, Рамешковском и Старицком районах Тверской области. Докладчица поделилась своими наблюдениями о бытовании всех типов кукол русского и карельского населения, а также о частотности того или иного способа их изготовления.

В. Е. Добровольская (Москва) в докладе «Сказки в краеведческих изданиях второй половины XX — начала XXI века: традиция vs авторское творчество» охарактеризовала типы публикаций сказок краеведами на местах: авторские произведения, включающие сказочные мотивы; литературные обработки ранее записанных и опубликованных сказок; публикации текстов, записанных от местных сказочников, с привлечением к работе над изданиями профессиональных фольклористов. В качестве примера последнего типа докладчица привела издания краеведческого общества Октябрьского района Пермского края, опубликовавшего сказки выдающейся сказочницы Евдокии Никитичны Трясциной. Краеведческие материалы дали импульс к серьезной научной работе с исполнительницей: в настоящее время уже есть один сборник сказок Трясциной («Ореховая веточка»), готовится к печати второй, местные краеведы-любители превратили образ сказочницы в своеобразный «бренд» Октябрьского района: здесь проходит фестиваль сказок, в музее есть экспозиция, посвященная Трясциной, недавно был открыт памятник сказочнице.

Е. А. Самоделова (Москва) в докладе «Современное краеведение усилиями региональных краеведов (по экспедиционным материалам в Костромскую область)» проанализировала критерии, которые определяют статус краеведа сегодня: его место жительства (деревня или районный центр), писательская и издательская активность, инициатива создания школьного музея или частного музея в своем доме, руководство фольклорным ансамблем, организация походов с целью ознакомления с местными достопримечательностями и т.д., — и пришла к выводу, что работа сегодняшних краеведов продолжает деятельность бывших уездных краеведческих обществ, которые были близки губернским ученым архивным комиссиям, существовавшим в России на рубеже XIX–XX вв.

Независимая исследовательница **Т. В. Максимова** (г. Голицыно, Московская обл.) в докладе «Опыт составления справочников по Звенигородскому и Подольскому уездам Московской губернии» продемонстрировала соответствующее трехтомное издание со

следующими разделами: населенные пункты, приходы и номера архивных дел. По словам докладчицы, запланирован отдельный том по владельцам населенных пунктов, включающий библиографию и архивные источники.

В докладе **М. В. Строганова** (Москва) «Над фольклорной картой Тверского края» была предпринята попытка картографирования отдельных песенных сюжетов с целью анализа их распространения по районам Тверской области.

Е. В. Минёнок (Москва) в докладе «Актуальные проблемы краеведения “столипинских переселенцев” в Восточной Сибири» проанализировала формирование народной традиции при посемейном водворении крестьян с окраин Российской империи в восточносибирский регион. При анализе составляющих сложившейся на новом месте народной культуры распространенными ошибками в деятельности сотрудников местных учреждений культуры являются подмена реально сформировавшейся в течение столетия локальной традиции стереотипными представлениями об этнической группе, к которой изначально принадлежали переселенцы; искусственное конструирование народных праздников и произвольное мифотворчество; распространение недостоверной информации, почерпнутой с популярных интернет-сайтов. По мнению докладчицы, единственным способом предотвратить широкое распространение ложных сведений является привлечение к организации культурной жизни на селе профессиональных краеведов.

Доклад **И. М. Петрова** (Москва) представлял собой обобщение уникального опыта создания информационного ресурса — фонда «Электронная энциклопедия истории и культуры русских сел и деревень» (<http://derevni-sela.ru>) — усилиями педагогов и школьников московского лицея № 1553 и отчасти школы № 1561, которые из года в год осуществляют экспедиции в села Русского Севера, Урала и Сибири, в полевых условиях создают разнотематические статьи, посвященные истории и современной жизни локальных сообществ, выкладывают данный историко-краеведческий контент в Сеть.

И. М. Егоров (Москва) в докладе «Краевед: опыт визуально-антропологического портрета» рассказал о своей краеведческой работе как важном подготовительном этапе съемок документального фильма «Пристань. Усть-Утка, 2017–2019», который был продемонстрирован на конференции⁵.

Т. С. Канева (Сыктывкар) в докладе «О некоторых актуальных задачах изучения усть-цилемской фольклорной традиции: роль краеведения», обобщив опыт сотрудничества Сыктывкарского

государственного университета с районными учреждениями культуры, продемонстрировала особую важность краеведения для пополнения и корректировки разнообразных данных, накопленных за более чем столетнюю историю изучения фольклорной традиции Усть-Цилемского района Республики Коми (базы данных о носителях традиции, выявление визуальных, аудио- и рукописных источников в семейных собраниях и т.д.).

В докладе «Мемуаристы как краеведы» **С. П. Сорокина** (Москва) проанализировала роль в изучении обрядовой и праздничной культуры Москвы XIX в. мемуарной и очерковой литературы (воспоминания писателей Н. А. Лейкина, И. А. Белоусова, очерки И. Т. Кокорева), содержащей множество ярких и иногда довольно подробных живых описаний фольклорных и этнографических явлений. Именно данный тип литературы компенсирует отсутствие информации о народной культуре крупных городов в том виде, в каком она сложилась в XIX в. (не говоря уже о более раннем периоде), поскольку в XIX — начале XX в. внимание краеведов, также как фольклористов и этнографов, было в большей степени сосредоточено на изучении крестьянской культуры и быта небольших провинциальных городов и сел.

Доклад **Н. В. Дранниковой** (Архангельск) «Разрушение православных церквей и культовых сооружений в поствосстановительной традиции Архангельской области» был посвящен одноименному комплексному исследованию, использующему дискурсивный подход к анализу текста и сфокусированному на рассмотрении одного сюжета и ряда мотивов. В процессе изучения рассказов о святотатцах, записанных в различных районах области и вошедших в фонды фольклорного архива Северного (Арктического) федерального университета, исследовательница пришла к выводу, что в современном фольклорно-речевом дискурсе происходит вытеснение из поствосстановления мотива наказания как части фабулы, хотя долгое время рассказы с мотивом Божьей кары за святотатство считались наиболее устойчивой составляющей современной фольклорной традиции.

Г. Н. Макогон (пос. Залари, Иркутская обл.) в докладе «Малое краеведение и большая история в формате восточносибирской глубинки» рассмотрела различные аспекты 25-летней работы Заларинского районного краеведческого музея, изучавшего связь топонимов и расселения родов унгинских и окинских бурят; историю волостных сел (Тыреть, Залари, Тагна), основанных русскими крестьянами, пришедшими с ленских и устьилимских пашен триста лет назад; роль

Сибирского тракта в развитии района; историю заселения «самоходов» и переселенцев по Столыпинской реформе, прибывавших в регион в 1895–1917 гг., чьи потомки сегодня составляют примерно 70% населения района. Кроме того, музей проводил генеалогические разыскания истории чалдонских родов (Затопляевы, Чемезовы, Распутины).

В докладе Э. Г. Рахимовой (Москва) «Полевые исследования тверских карелов академиком Виртаранта» освещалось значение экспедиций финского ученого (проводившихся в Калининской области с лета 1957 г. совместно с российскими коллегами) как лингвиста-диалектолога и собирателя образцов звучащей речи. Пертти Виртаранта (1918–1997), стоявший у истоков Фонограммхива финского и близкородственных ему языков (1959), записал уникальные фольклорные образцы, включая произведения устного фольклора, заново открыл для финноугроведения сохранявшиеся в живом бытовании южные говоры собственно карельского наддиалекта близкородственного финскому карельского языка, тем самым внеся неоценимый вклад в возрождение и сохранение языка и фольклорного наследия тверских карелов.

В. В. Запорожец (Москва) поделилась своими воспоминаниями о совместных экспедициях с Юрием Ивановичем Смирновым, проведенных в Пошехонском районе в начале 2000-х гг. в рамках работы, начатой на первом семинаре «Русская народная культура и ее этнические истоки», проведенном в Пошехонье в 1999 г.

На конференции также состоялась презентация научного издания «Былины Усть-Цильмы: справочно-

библиографические материалы» (авторы Ю. И. Смирнов, Л. В. Ангеловская, Т. С. Канева; Сыктывкар, 2019).

По инициативе участницы конференции, директора Заларинского районного краеведческого музея Г. Н. Макогон, по окончании конференции была принята следующая резолюция.

Вследствие отсутствия в муниципальных музеях необходимого количества кадров и ресурсов обращаемся к региональным Министерством культуры и всем причастным структурам с просьбой:

— создания на местах условий ДЛЯ ПЕЧАТИ КРАЕВЕДЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ, собранных за десятилетия кропотливой работы в архивах, посредством опросов местного населения, переписки с бывшими односельчанами, проживающими сегодня по всей территории Российской Федерации и за ее пределами, поскольку считаем, что именно через ПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ возможно распространение подлинных краеведческих знаний с целью оказания положительного влияния на воспитание и образование новых поколений россиян;

— помощи в организации разъяснительной и консультационной работы по вопросам истории заселения края, народным культурам и их этническим истокам;

— поддержания местных инициатив по просвещению населения с помощью статей, книг, тематических бесед и выставок.

Крупные массовые мероприятия, профессионально подготовленные местными краеведами, информирующие о совершенно неизвестных фактах из истории родного края, являются мощным средством воздействия на самопознание народа. Такие события в регионах вызывают большой интерес и становятся образовательными платформами для создания диалога об истории ма-

лой родины и прошлого своих семей между местными жителями и краеведами.

Примечания

¹ Материалы семинара опубликованы, см.: Русская народная культура и ее этнические истоки: Пошехонские чтения 1999, 1-ый семинар. М., 1999 (доступен на сайте ИМЛИ РАН: http://biblio.imli.ru/images/abook/folklor/poshehonskie_chteniya-99_russ_narodnaya_kultura_i_ee_etnicheskie_istoki.pdf). Аналогичный, хотя и менее масштабный трехдневный семинар Ю. И. Смирнов (совместно с Т. В. Кудрявцевой и М. А. Яковлевой) провел в 2010 г. в Самарской области на базе Тольяттинского государственного университета (организатор — Т. А. Андреюшкина).

² Ю. И. Смирнов прочел установочный доклад о народной культуре на Первых Баловских краеведческих чтениях.

³ 29–30 июня 2018 г. в Пошехонье прошли юбилейные X Баловские краеведческие чтения, см.: https://cdt-psh.edu.yar.ru/iocpsh/yubileynie_x_balovskie_kraevedcheskie_chteniya.html.

⁴ В данном философском и историософском подходе, по мнению Д. С. Москвоской, заключалась основная причина физического уничтожения в советское время большого числа самих краеведов (ср. политический процесс 1930–1931 гг. — «дело краеведов»), а также последующее вырождение краеведения в культурный туризм и «производственничество».

⁵ Фильм размещен в Интернете (<https://www.youtube.com/watch?v=B1PdGsQ6sac>). Историко-этнографический материал о д. Усть-Утка представляет собой краеведческий альманах в электронном виде (<http://усть-утка.рф>).

Е. В. Минёнок,

канд. филол. наук,

Ин-т мировой литературы

им. А. М. Горького РАН (Москва)



Уважаемые коллеги!

В 2021 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Похоронно-поминальная обрядность»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Мифология народов мира»
- «Региональная топонимия и фольклор»
- «Региональный фольклор»
- «Фольклористика в научных центрах»
- «Изобразительный фольклор»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, обзорам и рецензиям книжных новинок, обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»

Подписной индекс 45355

Подписка онлайн — индекс Ц45355

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», 2020

Журнал зарегистрирован в Министерстве

цифрового развития, связи и массовых

коммуникаций Российской Федерации.

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 07.09.20

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1242.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru



Пока представление в с. Клокушна давала «старшая» «Маланка», подошла «младшая». Старшие остались посмотреть. 2019 г. Фото С. П. Сорокиной



Костюмы и маски «дедов», с. Бырнова. 2019 г. Фото С. П. Сорокиной



«Деды» в с. Липник кормят «украденную» козу. 2020 г. Фото С. П. Сорокиной



«Маланка» в с. Бырнова. 2019 г. Фото К. Оуэн



Читайте статью
С. П. Сорокиной
об обряде «Малан-
ка» в современном
Окницком районе
Молдавии на с. 58–62



◀ Костюм и маска
цыганки, с. Липник.
2020 г. Фото С. П. Со-
рокиной

► В прошлом году
у этого «деда» из
с. Липник была
маска в виде чере-
па. В этом году он
сделал себе новую.
2020 г. Фото С. П. Со-
рокиной





Расписные дуги. Сверху — дуга бондаря П. Т. Ананьева. ММ, № 448. Фото Ж. А. Дроздовой



Ушат. ММ, № 714. Фото Ж. А. Дроздовой

Экспонаты Медвежьегорского краеведческого музея (см. о нем статью В. П. Ершова, с. 48–51), собранные в заонежской деревне Красная Сельга



Кувшин для дегтя. ММ, № 268. Фото Ж. А. Дроздовой



Тихвинская икона Божией Матери. ММ, № 196. Фото Ж. А. Дроздовой

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- А. А. Лазарева (Москва). В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах?
- К. С. Беляева, Я. В. Манака (Тамбов). Дуб в поверьях, приметах, обрядах, представлениях тамбовских крестьян
- О. В. Белова (Москва). Частушки 1930-х гг. о новом быте из Государственного архива Смоленской области



Багор. ММ, № 371. Фото Ж. А. Дроздовой