1 (109) 2021

ЖИВАЯ СТАРИНА

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель
Государственный
Российский
Дом
народного творчества
имени В. Д. Поленова

МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ МИРА

- Новогреческие народные легенды о происхождении лунных пятен
- Петух и курица в традиции цыган-кэлдэраров России
- Мифологические персонажи провинции Шаньдун

Детская прялка (Архангельская губерния)

ЭКСПЕДИЦИИ

- Экспедиция в болгарско-турецкое село: о местных традициях представителей двух конфессий
- Из полевой практики студентов Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина

На 1-й странице обложки: «Палицы» — вальки для колочения белья на реке; с надписями и датами. Слева: 1888 г., в центре: 1874 г., справа: 1883 г. Архангельская губ., Кемский уезд, д. Сухой Наволок. РЭМ, 586–22, 586–17, 586–18. Фото О. В. Ганичевой

▲ *«Колотоша» — молоток из соснового свала с надписями. Конец XIX — начало XX в. Архангельская губ., Онежский уезд, д. Пушлахта. РЭМ, 2344–70. Фото О. В. Ганичевой*

▼ *Ящичек с выдвижной крышкой; с надписью «Никола Репина / 1895 Года». Архангельская губ., Онежский уезд, д. Дураково. РЭМ, 2344–29 ab. Фото О. Г. Барановой*

◄ *Детская прялка. 1862 г. Архангельская губ., Архангельский уезд, д. Лопшеньга. РЭМ, 2779–11 ab. Фото О. В. Ганичевой*

▲ *Стульчик с надписью. 1891 г. Мастер А. А. Федотов. Архангельская губ., Архангельский уезд, д. Лопшеньга. РЭМ, 2317–36. Фото О. В. Ганичевой*

► *Ящичек для сапожных инструментов с надписью. 1880 г. Мастер А. А. Федотов. Архангельская губ., Архангельский уезд, д. Лопшеньга. РЭМ, 2317–26 ab. Фото О. В. Ганичевой*

Читайте статью О. Г. Барановой «Надписи и знаки на поморских экспонатах в собрании Российского этнографического музея» на с. 21–27

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 **М. В. Ясинская**
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 15.03.21
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1354.

Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

1 (109) 2021 ISSN 0204-3432

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель
Государственный
Российский
Дом
народного творчества
имени В. Д. Поленова

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ МИРА

С. Ю. Неклюдов. В плену у монгольской нимфы 2
О. В. Чёха. Новогреческие народные легенды о происхождении лунных пятен 6
А. Б. Старостина. Ночные полеты жены секретаря: группа мотивов G240 в «Обширных записках о странном» Дай Фу 9
Лю Ху. Мифологические персонажи провинции Шаньдун 12
К. А. Кожанов, А. В. Черных. Петух и курица в традиции цыган-кэлдэраров России 15
Б. В. Меняев. Фольклор сарт-калмыков Киргизии в современных записях 17

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

О. Г. Баранова. Надписи и знаки на поморских экспонатах в собрании Российского этнографического музея 21
А. Г. Берман. «Благовременное покаяние»: визуализация хлыстовского ритуала 27
О. С. Козырев. Деревенские игры 1940–1950-х гг. в Шахунском районе Нижегородской области 32

ФОЛЬКЛОР, АГИТАЦИЯ, НОВЫЙ БЫТ

О. В. Белова. Частушки 1930-х гг. о новом быте из Государственного архива Смоленской области 35
С. В. Алпатов. Агитационные частушки из колхоза имени Сталина 40
И. И. Шангина. Агитация на Всероссийской сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставке 1923 г. в Москве 45

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО

Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. Сергей Юрьевич Неклюдов: научно-биографический указатель 48

ЭКСПЕДИЦИИ

А. А. Леонтьева, Е. Н. Струганова. Экспедиция в болгарско-турецкое село: о местных традициях представителей двух конфессий 51
М. В. Строганов. Что может студент? 55
Д. М. Лёвкина. «Проводы Дуняши» в с. Борки Нижегородской области 55
А. М. Мухортых. Частушка села Безруково Каменского района Пензенской области 57
Т. В. Пономарева. «Он сел на тройку и поехал…»: жестокий романс «Златые горы» села Крюково Моршанского района Тамбовской области 58

ЮБИЛЕИ

Т. В. Володина. Слово об Учителе: к юбилею Н. П. Антропова 60

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

С. М. Толстая. Традиционная магия Русского Севера 61
Т. Г. Иванова. От Пудожа до Парижа 63
И. А. Седакова. Этнолингвистическое исследование гагаузской традиционной выпечки 65
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Л. В. Фадеева, Т. В. Хлыбова, Ю. М. Шеваренкова. Конференция «Священное между обычаем и осознанием. Народная религиозность в свете фольклора» 68

Издание осуществлено при поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Проект реализован при финансовой поддержке ООО «Российский фонд культуры»

РОССИЙСКИЙ ФОНД КУЛЬТУРЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сергей Юрьевич Неклюдов,
доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (Москва)

В ПЛЕНУ У МОНГОЛЬСКОЙ НИМФЫ

Аннотация. *Статья посвящена анализу сюжета несказочной прозы о похищении человека «дикой женщиной» и обстоятельствах его бегства из плена (AaTh 485A*). Основной материал взят из монгольской традиции, где подобные рассказы встречаются довольно часто; для сравнительного исследования используются также тюркские и славянские тексты. Обращение к фольклору островов Юго-Восточной Азии позволяет сформулировать гипотезу о мифологическом генезисе данного сюжетного типа.*

Ключевые слова: *монгольский фольклор*, *«дикий человек»*, *волосатая женщина*, *похищение*, *дележ ребенка*

Согласно каталогу сказочных типов, сюжет AaTh 485, помимо прочих приключений героя, включает рассказ о его принудительном браке с демонической женщиной (Mot. R10.4; ср. Березк., F39) и бегстве от нее после рождения ребенка (обычно на лодке / на плоту), причем преследовательница разрывает младенца пополам и бросает вослед беглецу половину те́льца, чуть не утопившую спасительную посудину. Сюжет бытует и самостоятельно (AaTh, СУС 485A*), это короткие истории о «подлинных случаях», происходивших с реальными людьми, но на месте «женщины красивой-прекрасивой» [23. № 181], «прекрасной девушки» [12. № 34] развернутого сказочного повествования здесь фигурирует невидимая для окружающих «девка… нечиста сила» [23. № 248], «людина в шерсти» [15. № 9], «дикая женщина» (болг. *дива̀ жена̀*) [24. С. 432], «нечистая» покойница (серб. «шумняка» [20. С. 36]).

1. Еще Г. Н. Потанин отметил близкие аналогии между рассматриваемым сюжетом и одним из эпизодов «монгольской повести о Гэсэре», и его основной вывод о «ряде вариантов отдельных рассказов» как об общем источнике «славянской и монгольской повестей» [19. С. 698] нельзя не признать убедительным и даже прозорливым — поскольку самих этих «рассказов», т.е. записей монгольской мифологической прозы, в распоряжении исследователя тогда еще быть не могло и об их существовании ему оставалось только догадываться.

Сегодня, однако, в нашем распоряжении есть не менее полутора десятков сообщений разного объема (поверий, быличек, преданий)[1], однотипных с упомянутыми выше славянскими мифологическими рассказами. Сюжетный состав подобных рассказов довольно устойчив.

Был один охотник — то ли на Ононе, где есть скалы, то ли в каком-то другом месте. Его украла такая дикая женщина. Жили они вместе в пещере, а когда она уходила на охоту, то закрывала вход в пещеру, и убежать он не мог. Прошло года два-три, женщина забеременела, родился ребенок. Когда этот ребенок начал ходить, она стала разрешать пленнику прогулки. ‹…› Когда охотник доделал лодку и поплыл на ней, она стала кричать и звать его обратно, размахивая ребенком. Но он уплыл, и она в ярости разорвала ребенка на две части [СХ].

2. Данный сюжет является едва ли не самым популярным среди монгольских легенд о «снежном человеке» (которого здесь называют *хар хүн* ‘черный человек’, *хүн хар гөрөөс* ‘черный дикий человек’; используются также демононимы *алмас*, *мам* и др.)[2]. Рассказ о захвате этим существом человека и принуждении жертвы к сожительству бытует в двух версиях: похищение женщины самцом «дикого человека» и похищение мужчины его самкой (ср. Mot. B601, 611; R11.1.1; R10.4).

Мужчины-алмасы забирают женщин, женщины — мужчин [ЭД].

Ми-гоу, похищают женщин… Иногда случается, что в долину спускается ми-гоу-женщина, и тогда похищенным оказывается мужчина [10. Вып. 3. № 92. С. 41].

Несмотря на полную симметричность данных версий, они, по-видимому, имеют разное происхождение. В первом случае сюжетной базой является мотив похищения женщины обитателем иного мира, часто зооморфным (зверем, демоном, духом), во втором — брак мужчины (охотника, рыбака, пастуха и т.д.) с одной из мифологических локальных «хозяек», властвующих над определенным местом, включая его недра, растения, животных и т.д.

С одной Алмас был знаком Чопа Борган. После того как он сблизился с ней, он никогда на охоте не делал промахов… (чеченцы) [8. С. 261–265].

На Бартанге вайд изображается в виде женщины в белом, которая часто является молодым людям ночью ‹…› вайд приносит в дом счастье и богатство, и у того человека, кому она выкажет свою благосклонность, будет увеличиваться стадо (припамирские таджики) [21. С. 62–63].

Далее обе версии сводятся в одну — на основе представлений о некоем племени диких/демонических существ[3]. Одним из отличительных признаков этих персонажей является гиперэротизм, что в особенной мере относится к демонам женского пола: «Мам — они немного распутные. Они вроде старались сойтись с мужчинами» [П]. Иногда — и это зафиксировано еще в древнекитайском источнике — такое племя оказывается моногендерным сообществом «амазонок» (Березк., F45): «Есть только самки, нет самцов. Собираются стаями на главных дорогах, хватают мужчин, соединяются с ними и беременеют»[4].

Сексуальная агрессивность весьма свойственна демоническому миру, в том числе демонам-шулмасам [18. С. 251–252, 258][5]; так, тувинцы верили, что *шулбусы* (= монг. *шулмас*) женского пола вредят мужчинам, а *шулбусы* мужского пола — женщинам [11. С. 31] (речь, несомненно, идет о своего рода «эротическом вампиризме», о нем см.: [16]); кстати, демононимы *шулмас* и *алмас* (последний обозначает также и «снежного человека») могут восприниматься как «парные», в том числе в составе бинома *алмас-шулмас*. По татарским поверьям, *албасты* (= монг. *алмас*) посещает мужчину, приняв женский облик, а женщину — приняв мужской облик, отчего человек чахнет и умирает [2. С. 82][6], у припамирских таджиков демон *вуйд* по ночам навещает ту или иную женщину, а *войд* — мужчину [21. С. 62] и т.д.

Впрочем, не все разновидности подобного демона, как было сказано, являются однозначно зловредными, в своей основе это существо амбивалентное, щедрое к тем, кто ему подчиняется, и суровое к ослушникам[7], что, в сущности, соответствует и финалу рассматриваемого сюжета.

3. В отличие от прекрасной пери из фольклорных традиций «народного ислама», дикая/демоническая женщина из преданий о «снежном человеке» обычно представляется крупным, поросшим густой шерстью человекоподобным существом со свисающей грудью, которую она при беге закидывает за спину.

Алмас ‹…› груди закидывает на бегу за спину [ЭД].

Мамы — это демоны-чутгуры женского пола. У них длинные черные груди. В цаме[8] они бегают, закинув на плечи груди с красными кончиками. Мамы очень быстро бегают [НЖ].

Кто-то большой, волосатый и сильный схватил его и потащил. Он очнулся в пещере, в логове [БМ].

4. Похищение мужчины самкой «дикого человека», точнее, пребывание пленника в ее логове, может сопровождаться его «одичанием», утратой (хотя бы частичной) речевых навыков, отвыканием от жизни среди людей, появлением «вторичных» териоморфных признаков (прежде всего шерсти на теле).

Один пастух пас скот, мам его заперла в пещере, жила с ним, и он сам превратился в дикого человека [МТ].

Обнимает украденного мужчину, прижимает к печени и лижет. Где полижет, там вырастают волосы — столько, сколько полизала. ‹…› А тот человек зарос волосами полностью. Его привезли и отдали родным [НЖ].

Парень пришел домой, никто не узнал его, потому что он был весь в шерсти, только мать узнала. Она долго мыла его горячей водой, и наконец вся шерсть сошла, кроме этой полоски на шее сзади [ТЭ].

Когда пришел домой, был весь обросший, не мог говорить по-человечески. Его лечили много, заговорил, но шерсть продолжала расти [ТЫ].

В параллельных версиях (похищение женщины «диким человеком») тематический комплекс «одичания пленницы» представлен в редуцированном виде, а из внешних признаков чаще фигурирует нагота (и крайне редко обрастание волосами); мотив же облизывания жертвы не встретился ни разу [10. Вып. 1. № 13. С. 26–48; Вып. 2. № 39. С. 11–12; № 41. С. 13–14; № 67-а. С. 110–111]). Нарративным продолжением данной ситуации является намерение пленницы вернуться к своему «дикому» супругу (или желание остаться с ним навсегда; см. сказочную разработку мотива в рамках сюжетного типа AaTh 425 «Аленький цветочек»).

Соседи и мать стали уговаривать ее не уходить к дикому человеку, но она ответила: раз мне назначено судьбой жить в пещере, а не на воле, и с диким человеком, то мне нужно идти домой в пещеру, там у меня дети — сын и дочь [10. Вып. 2. № 67-а. С. 110–111].

А через десять лет [украденные женщины] становятся похожи [на хоуцзюэ] обликом, да и в мыслях [у них] наступает затмение, и о возвращении домой уж не помышляют [1. С. 287][9].

5. Рождение ребенка является устойчивым сигналом для завершения принудительного сожительства — так обстоит дело практически во всех версиях. Похоже, что партнеры противоположным образом истолковывают это событие: «дикая женщина» рассматривает его как фактор укрепления брачных отношений, а ее вынужденный любовник — как знак их прекращения. Создается впечатление, что ребенок предъявляется «дикой женщиной» как аргумент нерушимости брака, а его разрывание — как своеобразная форма развода, сопровождаемого дележом того единственного, что было «совместно нажито»; как мы убедимся, для подобной трактовки есть серьезные основания. Пол новорожденного здесь не имеет значения, это может быть как мальчик, так и девочка, чаще же пол ребенка вообще не упоминается.

6. Иногда вместе с отцом к людям уходит и ребенок (сын). Произойти это может различным образом: пленник бежит, взяв с собой сына[10], или (за пределами монгольской версии) совместная жизнь родителей прекращается по их обоюдному согласию — человек возвращается домой, забрав ребенка. Это дает основание носителям традиции возводить к подобным бракам некоторые семейно-родовые генеалогии — как по мужской, так и по женской линии.

Говорят, что в селении Тарке (у подножья Лангтангской горной цепи [Непал]) есть семья шерпов, которая происходит от отца-йети и матери-шерпы. Члены этой семьи очень высоки ростом, лица их похожи на обезьяньи, тело покрыто волосами, у них дикий характер и необыкновенная сила. ‹…› Рассказывают также, что вблизи селения Мелюмче проживает еще одна такая семья, которая происходит от матери-йети и отца-шерпа… [10. Вып. 2. № 48. С. 50; ср. 27].

О том же свидетельствует древнекитайский источник:

В Шу, в горах, что на юго-западе, водятся животные, похожие на макаку. Ростом в семь чи [≈ 2,2 м], могут ходить как люди, быстро бегают, зовутся — хоуцзюэ, а по-другому — махуа, а еще — цзяцзюэ. ‹…› Когда [дети от их связи с человеком] вырастают, то ничем от людей не отличаются, и у них всех фамилия — Ян. Оттого-то ныне в западных землях Шу многих кличут Ян: это всё потомки хоуцзюэ, дети и внуки [1. С. 287][11].

Сходным образом в алтайской традиции истолковывается возникновение рода *алмат*.

Потом, говорили, что тот человек бежал сюда, обратно. У того человека был сын [от того алмыса], взяв сына, бежал. [Потом] дети, родившиеся от того же мальчика, стали *алматами*. От алмыса произошедший *алмат* [26. № 33, 34].

7. Река как препятствие появляется в сюжете неожиданно. О ней речь заходит лишь задним числом — когда пленник решается бежать, причем остается неясным, каким образом эта преграда была преодолена во время его похищения. Это тем более бросается в глаза, когда логово «дикой женщины» изображается изолированным от внешнего мира («С одной стороны там была отвесная скала, с другой — река» [СХ]). Вообще река в соответствии со своей базовой мифологической символикой есть абсолютная граница, разделяющая пространство на «свое» и «чужое» (прежде всего потустороннее), а переправа через нее — пересечение этой границы [7; 25; 29]. Таким образом, река представляет собой рубеж, не преодолимый для «дикой женщины», причем все попытки объяснить данное обстоятельство специфической «водобоязнью» и «неумением плавать» данного персонажа наверняка являются позднейшей рационализацией [СХ; ТЭ]. Похоже, что «дикая женщина» просто неспособна выйти за пределы принадлежащей ей местности, в которой она безраздельная владычица: «Алмас не может перейти через воду. Если человек перешел через воду, то алмас его не может уже забрать назад» [ГТ]; «Мам не может перебраться через реку» [НЖ]. Тем самым она весьма напоминает локального духа-хозяина, чья власть простирается не дальше территории его «юрисдикции».

Всё это позволяет предположить, что река здесь первоначально используется исключительно как маркер соответствующей границы (т.е. исключительно в символическом значении; откуда — фабульная немотивированность ее появления) и лишь затем «овеществляется», наполняясь предметными признаками, уместными обстоятельствами и сюжетными движениями. К подобному «овеществлению» относится «водобоязнь» похитительницы, ее «неумение плавать», как и все действия, относящиеся к изготовлению беглецом лодки или плота.

Наконец, в восточноказахской версии рассматриваемого сюжета, в целом сильно зависимой от монгольской традиции, встречается решительно противоречащий последней мотив совместного купания любовников.

Совместно проживали три года, был общий ребенок. Когда женщина уходила, она закрывала пещеру большим камнем. Они мылись каждый раз [после близости?], что опровергает их боязнь воды. Ребенок быстро рос. Ему было полтора года. Однажды они купались и увидели юрту, где поселились люди… [БМ].

В окрестностях Хаита один человек ‹…› по ночам ходил встречаться с албасты. Жена не знала, куда он ходит, и один раз она тайком последовала за ним и увидела, как они купаются в озере. Жена очень разозлилась и ушла из дома. Теперь он живет один [22. № 11].

Это купание, которое опровергает «водобоязнь» дикой женщины (несомненная отсылка к монгольским вариантам нашего сюжета!), явно имеет ритуальный характер и связано с обрядовыми омовениями в исламе после брачной ночи[12], что, собственно, объясняет и обиду жены героя. Столь благочестивое отношение женского демона к воде исключает отношение к реке как к непреодолимой преграде — функционально ее замещает пастушеская или охотничья собака, узнавшая хозяина (ср. Mot. H173; Одисс., XVII, 291–304) и к тому же, вероятно, имеющая способность видеть духов и противостоять им [18. С. 231]:

Когда спали, она спала справа, ребенок слева. Человек хотел бежать, они стали догонять. Когда добежал до юрты, из юрты выскочила собака, которая узнала своего хозяина. Выехали мужики и стали догонять женщину и ребенка. Она увидела, что их догоняют, и разорвала ребенка [БМ].

8. Практически всегда жертвой похитительницы становится тот, кто по тем или иным причинам оказывается вне своей территории, остается один, отделившись от сотоварищей и спутников. Обычно это охотник, пастух, караванщик, путешественник, направляющийся куда-то по своим делам[13].

И вот одного мужчину, который ушел один, погнавшись за антилопой, украла мам [НЖ].

Однажды человек пас верблюдов. Потерял одного верблюда и выехал на другом искать. Далеко отъехал. Кто-то большой, волосатый и сильный схватил его и потащил [БМ].

Если вспомнить о генетической связи образа похитительницы с представлениями о локальном духе-хозяине, можно предположить, что пленение происходит тогда, когда жертва попадает на территорию, принадлежащую местной мифологической «хозяйке» и соответственно оказывается в ее власти (речь идет не о конкретном рассказе, а о прототипической сюжетной модели). Кроме того, в одном из монгольских вариантов подчеркивается, что мам ворует именно тех «одиноких мужчин», которые путешествуют бобылями, без жен и, таким образом, в этом отношении «вакантны»: «Если нет женщины рядом, то она и ворует мужчину» [НЖ]. В эту категорию, естественно, попадают прежде всего уходящие далеко от дома охотники и пастухи.

9. В мифологических текстах, записанных на островах Лусон (Филиппины), Тайвань, Борнео, на Мальдивах и островах Кука (Березк., H44, ср. [4. С. 148–155]), речь обычно идет о супругах, принадлежащих к разным мирам (с неустойчивым гендерным распределением): *земному* и *небесному/подводному*, с одной стороны, *человеческому* и *потустороннему* — с другой. Они расстаются, не будучи в состоянии продолжать дальше семейную жизнь: либо в силу необходимости возвращения партнера в свой мир (включая финал сюжета о «лебединой деве», Mot. D361.1.1) и физической невозможности следовать за ним, либо благодаря кардинальному несовпадению условий (температурных, пищевых), пригодных для совместного существования супругов, либо, наконец, из-за интриг завистливых родственников и соседей (Mot. K2212). Столь широкое варьирование мотивов «развода» свидетельствует об их несомненной вторичности.

Сам «развод» происходит только после рождения детей, количество которых всегда нечетное (3 или 1), чем объясняется необходимость разделения между расстающимися супругами одного из них (или единственного). Судьба «половинок» различна: обычно та, которая переносится в иную стихию — на небо / в воду, продолжает свое существование (в разных воплощениях), тогда как «половинка», оставшаяся на земле, либо (чаще) тут же умирает и начинает разлагаться, либо обретает более низкую ипостась, чем «близнец». Что же касается самих «постоперационных» воплощений, то это могут быть, с одной стороны, гром, молния, звезда, солнце, луна[14] или просто оживленное существо неуточняемой природы, а с другой — разные земные растения, птицы, мелкие животные, насекомые [4. С. 151–155]. Исходная идея данного этиологического мотива, кроме заключенной в нем неразрешимой задачи (разделить то, что неделимо по своей сути), остается не вполне ясной.

Далее сюжет расторжения «брака неравных» и «дележа их потомства» вступает в синтез с другим сюжетом, относящимся уже не к кругу мифов первотворения, а к историям «из повседневной жизни», конкретно — к рассказам о любовной связи человека с мифологической «хозяйкой» и распорядительницей природных благ. Подобный синтез сюжетов осуществляется на общей семантической территории: заключение брачного союза между представителями двух миров, разная природа и разные возможности которых делают такой союз принципиально асимметричным, а следовательно, заведомо непрочным. Тем не менее до поры до времени отношения остаются взаимовыгодными: дух, имеющий женскую природу, видимо, нуждается в сексуальном партнере, а человек — в обеспечении себя средствами к существованию (в первую очередь в пропитании). Завершение подобных отношений бывает конфликтным — обычно из-за нарушения договорных обязательств со стороны человека, что для него чревато большими неприятностями, даже гибелью.

Однако вопрос о разделении потомства изначально здесь не стоит, эта проблема возникает только вследствие включения в данный сюжет указанного мифологического мотива, который при этом теряет этиологическую направленность, но обретает — как и некоторые другие детали той же повествовательной схемы — новые значения, сообразные культурным контекстам и жанровой природе конкретных традиций. Блага «природные» превращаются в «культурные» (богатство, высокое социальное положение), что дает импульс новому сюжетопорождению, расширяя его возможности, а центральный женский персонаж утрачивает амплуа мифологического духа-хозяина и либо демонизируется (*жена-оборотень/ведьма*; AaTh 318) и становится агентом инфернального мира (*жена/любовница-суккуб*), либо, напротив, «очеловечивается», сохраняя тем не менее безусловно свое доминирующее положение и способности сказочной волшебницы, что позволяет ей оказывать мужу всевозможную помощь (*превращенная / заколдованная жена*; AaTh 400–402).

Тема здесь уже полностью утрачивает космический масштаб, однако судьба «половинок» опять-таки различна: если одну из них женщина либо просто оставляет у себя (чаще всего), либо съедает, закапывает на берегу, оживляет [6. № 13; 9. № 26; 15. № 9][15], то другую она всегда швыряет вслед убегающему — несомненный рудимент мотива «дележ ребенка». Далее происходит переключение мотива в «магический регистр»: попав на плот (лодку, корабль), половина те́льца (~ капля его крови) едва не топит судно — вспомним детоубийство Медеи, покинутой Ясоном, а до того убийство ею малолетнего брата Апсирта, расчлененное тело которого она бросает в воду, чтобы задержать корабль отца, настигающий Арго.

Отзвук темы «дележ потомства, происходящий при расставании родителей», встречается и в монгольских преданиях («она стала кричать, потом принесла младенца, разорвала его, одну половину бросила ему, а другую оставила себе» [ТЭ]), но чаще подобная расправа выглядит уже просто как проявление бессильной ярости.

…Она стала кричать и звать его обратно, размахивая ребенком. Но он уплыл, и она в ярости разорвала ребенка на две части [СХ].

Если мужчина уходит через воду, алмас ребенка на глазах мужчины разбивает о землю [ГТ].

Специфика монгольской версии заключается в том, что в данном регионе рассматриваемый сюжет реализуется на базе поверий о «диких/волосатых людях» — так же как в украинской и болгарской традициях [3], с единственной разницей: в последних случаях местом обитания «дикой женщины» является остров, а героем — потерпевший кораблекрушение. «Островная изоляция» (но обычно без кораблекрушения) характерна и для севернорусских быличек, однако в них центральный персонаж имеет не «дикий», а ярко выраженный демонический характер (*нечиста сила*, *русалка*) [14. С. 132; 23. № 248], что свидетельствует об эквивалентности признаков «демоничности» и «дикости» (включая териоморфные проявления того и другого) и предполагает взаимные перекодировки этих признаков. Отсюда следует еще одно отличие: попадание на остров исключает мотив похищения, герой оказывается пленником в силу сложившихся обстоятельств (феномен «пещеры Калипсо»), тогда как монгольская версия используют для этого местные поверья о похищении «дикими людьми» мужчин, женщин и детей.

Другая особенность данной версии обусловлена тем, что «дикая женщина» не владеет членораздельной речью — это один из основных признаков ее «дикости» наряду с волосатостью и наготой. Соответственно исключается использование нормальной коммуникации между партнерами, а вместе с тем и возможность каких-либо социокультурных сюжетных расширений подобного повествования, откуда, в свою очередь, следует крайняя лаконичность записываемых рассказов.

Нерешенным остается вопрос об исторических взаимоотношениях названных версий, для обсуждения которого требуется более подробное обследование «семантических дистанций» между ними, что должно позволить далее перейти к типологическим (а затем и историческим) реконструкциям изучаемых традиций.

Примечания

[1] См.: [18. С. 341–345, 572–576]. Значительная часть подобных текстов собрана монгольскими экспедициями Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, 2006–2011 гг. Цитируемые здесь монгольские тексты 2006–2008 гг. — переводы расшифровок, остальные — пересказы по экспедиционным дневникам; казахские — только пересказы.

[2] Об этих легендах см.: [17].

[3] Ср. в фольклоре и мифологии монгольских народов: *шулмасы*-женщины (монг. *эм шимнус*, калм. *шулм эмгн*) и *шулмасы*-мужчины (без специального детерминатива).

[4] «Шэнь и цзин» — «Книга о чудесах духов» («Канон чудесных странностей», IV или V в.). Благодарю А. Б. Старостину за данный пример. Об этом сочинении см.: [1. С. 72–79]. Вспомним также мотив, согласно которому на земле и вообще первоначально существовали только одни женщины (Mot. A1276).

[5] В своем «исходном» значении *шимнус* (> *шулмас*) — это дух-искуситель (= буддийский Мара), владыка изменчивых материальных форм, способный принимать и мужской и женский облик [5. С. 59–67].

[6] Ср. суккубов и инкубов средневековой христианской демонологии.

[7] «По поверью, паре [пери] влюбляется в молодых мужчин и уводит их к себе в горы. ‹…› Изменившего ей мужчину паре убивает, а если он ей верен — награждает богатством. ‹…› Вайд очень мстительна, и жестоко наказывает, кто пытается прервать с ней отношения» [21. С. 62].

[8] *Цам* — буддистская мистерия, танцевальная пантомима, исполняемая маскированными участниками.

[9] «Бо у чжи» («Записи о всех вещах», конец III в.) — сборник, созданный на рубеже правления династий Вэй и Цзинь сановником, историком, крупнейшим поэтом своего времени и эрудитом Чжан Хуа [1. С. 281]).

[10] «Отец этого ученого ламы некогда попал в плен к алмасам и прижил с алмаской мальчика, вместе с которым ему удалось бежать ‹…› Мальчик был отдан впоследствии в монастырь, где он прославился своей ученостью под именем “Сына алмаски”» [10. Вып. 4. № 123-б. С. 95–96].

[11] «Бо у чжи». Все перечисленные названия — не собственно китайские, это иероглифические транскрипции местных обозначений мифологических персонажей каких-то горных (тибетских?) племен.

[12] Согласно сподвижнику пророка и богослову Абдуллаху ибн Умару, «при жизни посланника Аллаха ‹…› мужчины и женщины совершали омовение совместно» («Сунан ан-Насаи», кн. 1, гл. 57, хадис 71). Ср., впрочем, любовные отношения с земными людьми *пери*, среди которых есть и водяные *пери* (*су перiсi*).

[13] В мальдивской версии — дровосек, углубившийся далеко в лес [28. P. 212]. Ср. в русской сказке: «Я заблудящий человек; не примешь ли ты меня с собой жить на место мужа?» [6. № 13].

[14] Ср.: «На ряде примеров Леви-Строс в первом томе “Мифологичных” показал, что отрезанные члены часто указывают на использование астрономического кода» [13. С. 173]; как мы видим, также и «атмосферного».

[15] Эти случаи имеют близкие соответствия в архаических версиях.

Литература

1. *Алимов И. А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб., 2014.

2. *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953.

3. *Белова О. В.* Представления о монстрах-полулюдях в народной традиции славян // Миф в культуре: человек — не-человек / Ред. Л. А. Софронова, Л. Н. Титова. М., 2000. С. 47–57.

4. *Березкин Ю. Е.* Четыре фольклорных мотива из трех эпох в истории Филиппин и Индонезии // Pilipinas muna! Филиппины прежде всего: К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб., 2011. С. 136–172.

5. Буддийская космология, изложенная О. Ковалевским. Казань, 1837.

6. Великорусские сказки Пермской губернии: Сб. Д. К. Зеленина. СПб., 1914. (Записки РГО; 41).

7. *Виноградова Л. Н.* Река // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 416–419.

8. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972.

9. Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии. Т. 1. Вып. 2 / Под ред. Г. Н. Потанина. Томск, 1906.

10. Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке» / Под ред. Б. Ф. Поршнева, А. А. Шмакова. Вып. 1–2. М., 1958; Вып. 3. М., 1959; Вып. 4. М., 1959.

11. *Катанов Н. Ф.* Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым; 9).

12. Марийские сказки. Т. 1: Ронгинский район / Зап., пер., ст. и коммент. К. А. Четкарева; Под ред. и с предисл. М. К. Азадовского. Йошкар-Ола, 1941.

13. *Мелетинский Е. М.* Миф и историческая поэтика: Избр. ст. Воспоминания. 3-е изд., доп. М., 2018.

14. Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. М. Н. Власовой. СПб., 2013.

15. Народные южнорусские сказки / Изд. И. Рудченко. Вып. 2. Киев, 1870.

16. *Неклюдов С. Ю.* Ночной гость // ЖС. 1996. № 1. С. 4–7.

17. *Неклюдов С. Ю.* Фантомы демонотворчества: «третья стратегия» // Миф, ритуал, литература: К 70-летию Н. В. Брагинской. М., 2021 (в печати).

18. *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Миф и обряд. М., 2019.

19. *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

20. *Раденкович Л.* Известен ли южным славянам леший? // ЖС. 2011. № 4. С. 34–37.

21. *Розенфельд А. З.* О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (в связи с легендой о «снежном человеке») // Советская этнография. 1959. № 4. С. 55–66.

22. *Сазонов В. А.* В поисках «Снежного Человека» // Истории о снежном человеке, Таджикистан 1982. URL: http://www.lib.ru/TURIZM/snezhn.txt.

23. Северные сказки: Архангельская и Олонецкая гг.: Сб. Н. Е. Ончукова. СПб., 1908. (Зап. РГО; 33).

24. *Тодоров Ц.* Северозападните български говори. София, 1936. (Сб. за народни умотворения и народопис; 41).

25. *Топоров В. Н.* Река // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М., 1988. С. 374–376.

26. *Яданова К. В.* Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013.

27. *Gupta M.* The snowman: Does he exist? // Illustrated Weekly of India. Vol. 79. 1958, Febr. 2. P. 10–11.

28. *Romero-Frias X.* Folktales of the Maldives. Copenhagen, 2012.

29. *Ward D.* Fluss: Flüsse als magische Grenze für übernatürliche Wesen // Enzyklopädie des Märchens. Göttingen: Akademie der Wissenschaften. Berlin; New York, 1984. Bd 4. S. 1374–1391.

Список информантов

БМ — Бекуан Монголхан, муж., казах, сын баксы, мать из рода керей. Переехали в Казахстан из Монголии (аймак Ховд, сомон Ховд). Зап. в 2009 г.

ГТ — Гарма Түдэвийн, муж., 78 лет, олёт. Родился и всю жизнь жил в сомоне Улзийт Убурхангайского аймака Монголии. Зап. в 2011 г.

МТ — Мандалжав Тогтохын, муж., 82 года, халхасец. Родился и прожил всю жизнь в пос. Рашаанд сомона Гурванбулаг Убурхангайского аймака Монголии. Зап. в 2011 г.

НЖ — Намжил Жагдсумын, муж., 89 лет, халхасец (?). Центр сомона Улзийт Убурхангайского аймака Монголии. Зап. в 2006 г.

П — Пүрэвсүрэн, муж., 83 года, халхасец. Пос. Хатгал Хубсугульского аймака Монголии. Зап. в 2007 г.

СХ — Санжасүрэн Хадын, 78 лет, восточный удзумчин, г. Чойбалсан Восточного аймака Монголии. Зап. в 2010 г.

ТЫ — Тастанбек Ырысалды, жен., 1935 г.р., казашка из рода керей-қарақас, мать из рода керей-жәнтекей. Переехали в Казахстан из Монголии (аймак Ховд, сомон Ховд) в 1992 г. Зап. в 2009 г.

ТЭ — Тогтохбаатар Энэбишийн, муж., 35 лет, халхасец из сомона Дэлгэрцогт Среднегобийского аймака Монголии. Зап. в 2010 г.

ЭД — Эмээл Дондогийн, муж., 67 лет, халхасец, родом из Убурхангайского аймака. Сомон Хархорин Убурхангайского аймака Монголии. Зап. в 2011 г.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика (http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm).

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

AaTh — The types of the folktale: A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC; 3) / Transl. and enl. by S. Thompson. Helsinki, 1981. (Folklore Fellows Communications; 184).

Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged ed.: 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Оксана Владимировна Чёха,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

НОВОГРЕЧЕСКИЕ НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛУННЫХ ПЯТЕН

Аннотация. *В статье рассматриваются рассказы о происхождении лунных пятен, записанные в Греции во второй половине XIX — первой половине XX в. Данные нарративы представляют собой этиологические легенды 1) о ссоре Луны и Солнца, 2) о стоящем на луне человеке, 3) о животном, обитающем на луне и вызывающем лунные затмения. Рассмотренные легенды имеют параллели в других европейских традициях, а кроме того, развивают античные мотивы.*

Ключевые слова: *новогреческий фольклор, астральная мифология, лунарная мифология, этиологические легенды*

Согласно народным представлениям, в «изначальное», мифическое время поверхность луны была чистой, яркой и сила лунного света не уступала солнечному, однако позже лунный диск был поврежден, покрылся пятнами, потускнел и принял тот вид, что мы наблюдаем сейчас. Именно это превращение и объясняют рассматриваемые легенды (луну поцарапали языками волы, испачкали навозной лепешкой колдуньи, она была осквернена тем, что стала местом пребывания грешника, и пр.). Кроме того, нарративы о лунных пятнах объясняют необходимость относиться к луне с должным почтением (легенды о том, что на луне стоят оскорбившие ее люди) или напоминают о событиях библейской истории (легенды о Каине, убивающем на луне Авеля). Наконец, легенды о происхождении лунных пятен, являясь фрагментом пространного мифологического текста о происхождении мира, тесно смыкаются с другими космогоническими легендами и содержат ряд общих мотивов (родство солнца и луны, удаление неба от земли, мифическое животное, пожирающее луну и вызывающего лунные затмения, и т.д.).

В статье рассматриваются тексты поздней фиксации, записанные во второй половине XIX — первой половине XX в. [6; 7; 8; 9; 10], отражающие новогреческие народные представления о луне[1], которые испытали сильное влияние христианства и, вероятно, соседних иноязычных традиций (в частности, традиций балканских славян)[2].

Лунные пятна, которые сами рассказчики именуют «черными пятнами» (μαύραις, μαυράδια, μαυρίλα), «тенями» (σκίες), «отметинами» (σημάδια), зачастую интерпретируются как **засохшая грязь**, которую швырнули в лицо Луне. Обидчиком в таких легендах, как правило, выступает Солнце, позавидовавшее красоте Луны и яркости ее света:

Однажды поспорили Солнце с Луной, кто из них красивее. Рассердилось Солнце, схватило горсть грязи и бросило в лицо Луне. С тех пор так и осталось (Эгион) [10. Σ. 127].

Нередко уточняется, что грязь эта — след от навозной лепешки или от печной сажи.

Горы на Луне вот как появились: в старые года люди работали по ночам, и оттого Солнце завидовало [Луне] и сильно сердилось. И вот в один из дней, чтобы отомстить Луне, оно со всей силы, как только смогло, ударило ее коровьей навозной лепешкой. И так Солнце запачкало Луне лицо и стало повелителем человеческой жизни (Эпир) [6. Σ. 144].

Солнце и Луна однажды поссорились из-за того, кто из них двух красивее выглядит. Тогда Солнце рассердилось, схватило коровью лепешку и бросило ее в лицо Луне, и с тех пор у Луны пятна и светит она тускло (Эпир, Загори) [10. Σ. 127].

Солнце и Луна поссорились. Солнце схватило тряпку, которой чистят печи, и ударило Луну, и оттого у нее на лице эти пятна (Понт, Керасус) [10. Σ. 127].

В некоторых этиологических легендах мотив о происхождении лунных пятен из грязи / навоза / сажи объединяется с мотивом о том, как Солнце выбило глаз Луне[3], вследствие чего та потускнела и светит только ночью:

Говорят, что однажды Луна поссорилась с Солнцем — как пьяные ссорятся между

собой — и Солнце, бросив в лицо Луне грязь, выбило ей глаз. И теперь посередине Луны грязь (Наксос) [7. Σ. 3] —

или с мотивом о том, что небо, изначально висевшее над самой землей, отдалилось от нее из-за человеческой неблагодарности или грехов:

Было время, когда небо было приклеено к земле. Какой-то злой человек кинул однажды в лицо Богу навозную лепешку, она пристала к Луне, и с тех пор остались на ней до сегодняшнего дня те пятна, которые у нее есть. Тогда рассердилось небо, потому что и другие злодеяния были совершены людьми, и попросило море дать ему высоту, а взамен предложило дать глубину. И с тех пор высота неба равна глубине моря (Мессиния) [10. Σ. 127];

Было время, когда Луна не была так высоко, как сегодня, а ходила пешком по земле. Когда было ей нечего поесть, то она просила, и давали ей. Вот случилось ей прийти в одну деревню. Она проголодалась и пошла в один из домов попросить еды. Случилось в это время хозяйке дома чистить печь панистром [палка с примотанной к ней тряпкой], и была она очень сердита, потому что треснула лопаточка на конце палки, на которую была намотана тряпка, и тряпка упала в огонь. И в тот момент, когда Луна входила в дверь, хозяйка в ярости из-за того, что печь осталась невычищенной, швырнула панистр во двор и попала Луне в лицо, и оттого у нее до сих пор такие черные пятна. Тогда Луна обиделась и убежала, поднялась высоко, туда, где она сейчас [находится] (Крит) [10. Σ. 129–130].

Все рассмотренные выше легенды по своему содержанию очень близки космогоническим мифам, объясняющим происхождение и устройство вселенной, и главными действующими лицами в них оказываются солнце, луна, небо, море. Даже в том случае, когда упоминаются люди, ими оказываются условный «плохой человек» или «какая-то женщина». Совершенно иной подход демонстрируют те этиологические легенды, в которых пятна на месяце интерпретируются как **изображение человека**. Как правило, такие легенды не ограничиваются простым сообщением о том, что на луне стоит человек, а предлагают свои объяснения того, каким образом и по какой причине он там оказался. Соответственно такой персонаж наделяется «биографией».

По наиболее распространенной версии человек на луне — **грешник**, помещенный туда в назидание всем живущим. В материалах с острова Карпатос, опубликованных Михаилидисом-Нуаросом, сообщается, что на луне стоят люди, оскорбившие ее, показавшие ей «пятерню» (мундзу)[4]. В данном случае легенды не просто объясняют появление на луне пятен, но и выполняют дидактическую функцию — напоминают слушателям о необходимости относиться к луне с должным почтением, выступая своеобразной иллюстрацией запретов и предписаний, связанных с луной.

Как-то ночью старик со старухой возвращались из леса, нагруженные хворостом. Луна была полная, и было светло как днем. Дойдя до колодца, они остановились передохнуть и набрать немного воды, чтобы напиться. Как только старик опустил ведро в колодец, на луну набежало облачко и закрыло ее свет. Старик со старухой, вместо того чтобы спокойно дождаться, когда облачко уйдет, подняли обе руки, растопырив пальцы в неприличном жесте, оскорбляя луну. И сразу же луна своим багром притянула их наверх. И сегодня еще в середине луны видны эти двое с вязанками хвороста за плечами [9. Σ. 234].

Как-то раз шел из леса человек с ослом, груженным хворостом. Луна была на исходе, светила плохо, так что старик не видел, куда идти. Тогда он обозвал луну и, подняв руку с растопыренными пальцами, показал ей оскорбительный жест. Луна опустила свой багор и притянула старика наверх, где он теперь и находится. С тех пор отчетливо виден на луне старик с топором, который рубит хворост, а с ним нагруженный осел!!! Другие рассказывают, что один человек рубил тростник или сосну в лесу, а луна плохо светила, вот старик ей и показал нехороший жест, и тотчас луна его притянула наверх своим багром [9. Σ. 234].

Примечательно, что представления о стоящем на луне **старике с вязанкой хвороста**, а также упоминание о том, что тот был занят рубкой дров в момент, когда оскорбил луну, находят параллели в традициях Северной Европы. Так, Якоб Гримм писал о повсеместно встречающихся в Германии «сказках», что на луне можно увидеть вора, самовольно вырубившего в лесу несколько деревьев, который стоит с топором в одной руке и вязанкой хвороста в другой, а также о сходных с ними поверьях с Британских островов [2. С. 191–192].

Мотив рубки дерева встречается еще в одном тексте, происходящем с Пелопоннеса, однако сюжет легенды получает там иное развитие: в роли лесоруба выступают Дьявол или Каин, которые, желая приблизить конец света, рубят Мировое древо.

Пятна, которые мы видим на луне, — это дерево, которое держит землю. Весь год его старается срубить топором Дьявол (кто-то говорит, что это Каин рубит дерево). Доходит до того, что остается на волос дерева срубить, и оно упадет; тогда ненадолго присаживается [Дьявол], чтобы передохнуть и поплевать на руки, как делают все лесорубы. И в этот момент дерево снова становится целым, и Дьявол вынужден начинать его рубить заново (Пелопоннес) [10. Σ. 129].

Отрастающий раз за разом ствол дерева, вынуждающий Дьявола бесконечно продолжать выполнять одну и ту же тяжелую работу, представляет собой вечную кару грешника после его смерти. Грех, повлекший такое наказание, должен быть особенно тяжек, поэтому неслучайно роль такого великого грешника чаще всего отводится **первому убийце Каину**[5].

Говорят, что тень на луне — это Каин. Он убил своего брата, Авеля, и был проклят, так что его лицо видно посреди луны. Человек, говорят, стоит на луне (Наксос) [7. Σ. 3].

Каин брата своего, говорят, убил. Убегая, вскочил на лошадь и скрылся. И говорят, что сейчас на луне виден всадник на лошади. Всадник, говорят, там посередине (Наксос) [7. Σ. 4].

Античная традиция знает другие примеры подобного рода наказаний — камень Сизифа и бочку Данаид, поэтому закономерно появление легенд, в которых Каин, подобно дочерям Даная, осужден наполнять дырявую корзину:

То, что мы видим на луне,— это Каин, который осужден собирать в дырявую корзину кости своего брата. Мучения его закончатся, когда наполнится корзина. Видит он, как вываливаются кости из корзины, и начинает его жечь огонь; жжет его огонь луны и делает его черным (Афины) [10. Σ. 130].

Представления о том, что на луне стоит именно Каин, знакомы всем европейским народам[6]. В некоторых славянских традициях, например, именно в помещении на луну Каина видят причину того, что луна потускнела и стала холодной. На Крите с Каином связывают само происхождение Луны — это отколовшийся кусок Земли, на котором произошло первое убийство:

Каин и Авель были братьями-царевичами, и когда был при смерти царь, их отец, он поделил свое царство между ними. Он отдал Авелю острова, а то имущество, что было у него на материке,— Каину. Но Каин всё равно завидовал брату, и вот однажды пришел он к нему и убил его в поле. Бог разгневался на злодея, совершившего первое убийство, и приказал, чтобы то место, на котором произошло злодеяние, откололось от земли и поднялось на небо (это и есть луна); а Каин тогда получит прощение, когда наполнит костями брата бездонную корзину (Крит) [9. Σ. 130].

С течением времени легенды о стоящих на луне Каине и Авеле нередко

трансформируются в рассказы о двух братьях, которые оба могут трактоваться как грешники. См., например, следующую запись с Наксоса:

Это, говорят, два брата, которые поссорились, и потому, что они поссорились, родной отец проклял их, чтобы они сгинули, пошли на луну. Два брата, говорят, на луне (Наксос) [7. Σ. 4].

Гораздо реже записываются тексты о том, что на луне можно увидеть сакральную фигуру, главным образом **Богоматерь**.

Про тень на луне говорят, что это внизу сидит Богородица и держит маленького Христа (Наксос) [7. Σ. 5].

Говорят, что тени посреди луны — это траур Богородицы по распятому Христу (Наксос) [7. Σ. 5].

Последняя, самая малочисленная, группа этиологических легенд о происхождении лунных пятен представлена текстами, повествующими о том, что на луне сидят **вызывающие лунные затмения мифический зверь**, **дракон** или **лев**.

[На луне стоит] дракон, который борется со львом. Лунное затмение [επιάστηκεν το φεγγάριν, досл. «захват луны»] происходит, когда дракон побеждает и хватает луну (Кипр) [8. Σ. 37].

Про тени [на луне] говорят, что это на месяце сидит лев (Наксос) [7. Σ. 6].

Как видно из обзора текстов легенд, лунные пятна получают в новогреческой народной традиции различные толкования, которые можно объединить в несколько групп: 1) этиологические легенды, близкие по содержанию космогоническим мифам, главными действующими лицами которых выступают Луна и ее обидчик Солнце, 2) этиологические легенды о стоящем на луне человеке, как правило грешнике (Каине, Дьяволе, дровосеке, Каине и Авеле, двух братьях), 3) этиологические легенды о лунном хищнике, мифическом животном, обитающем на луне и вызывающем лунные затмения. Легенды каждой из групп вписываются в более широкий европейский контекст и имеют параллели в других европейских традициях (например, мотив стоящего на луне человека с вязанкой хвороста), а кроме того, развивают античные мотивы (легенда о Каине, наполняющем костями брата бездонную корзину).

В заключение мне хотелось бы привести запись из фольклорного архива Янинского университета, сделанную в Кардитце (Фессалия) в 1964 г., которая показывает, что интересующие нас сюжеты о происхождении лунных пятен могут быть представлены не только в виде этиологических легенд, но и в формах, близких к сказке или историческому преданию. Нижеследующий текст представляет собой быличку, якобы рассказанную ученицей колдуний, которые спустили с неба месяц, не могли его поднять и потому принялись бить его навозной лепешкой. Следы, оставленные этой лепешкой, и есть пятна на месяце.

До недавнего времени некоторые люди, когда хотели сделать что-то плохое тому, кого они ненавидели (например, когда хотели отобрать урожай с его земли или [желали], чтобы издохла домашняя скотина), спускали на землю луну. И получалось у них это не без помощи колдуний, которые знали способы. И жило тогда девять ведьм. Однажды, как рассказывают, спустили они луну, которая появилась в облике большого теленка и непрерывно «мычала», а когда спускали ее, то сотрясалась вся земля. Сделали колдуньи то, что им было надо, но не могли поднять луну обратно на небо. А если бы не смогли, то наступил бы свету конец. Сдались они, принялись его заклинать, своими словами упрашивать, но ничего не изменилось. Тогда, чтобы у них что-нибудь вышло, они решили съесть «нечистой [μαγαρσιά, досл. "навозной"] еды». Одна из ведьм сказала, что надо бы зажарить и съесть ослиную печень. Съели — и ничего. Вторая говорит: собачьи внутренности, и каждая что-то свое предлагает, но ничего у них не получается. После долгих раздумий решили они съесть «человеческих нечистот», но, хотя и это сделали, всё равно не смогли вернуть луну на ее место. Потом, когда увидели ведьмы, что не поднимается луна, измазали ее коровьим навозом. Потому, говорят, мы сейчас видим посередине [диска] луны что-то темное, наподобие облака. Это следы навозной лепешки, оставленные ведьмами. Всё это мне рассказала старуха 103 лет, Мария Скрета, из моей деревни Лазарина около Кардицы, которая сейчас занимается колдовством и говорит, что это случилось тогда, когда она была ученицей девяти ведьм (записано в 1964 г. в Лазарине (около Кардицы) Василики Манкули, студенткой 3-го курса Янинского ун-та)[7].

Примечания

[1] Практически невозможно сказать, как трактовали лунные пятна древние греки, — единственный источник, «О лике, видимом на диске Луны» Плутарха, содержит в этой связи только два указания. Первое — о том, что изображение на лунном диске сходно с женским лицом: «Вся [Луна] по окружности сияет огнем, а посредине / Виднеется как бы глаз девушки, темно-синий, / И гладкое чело; что вполне походит на лицо» (2), второе — на поверхности Луны, как в зеркале, отражается земной океан: «Так называемый лик Луны есть видимое зеркальное отражение и подобие великого [земного] моря» (3) [4. С. 132–133].

[2] Так, например, под влиянием болгарских представлений о том, как колдуньи доят луну, в северной Греции фиксируются легенды с подобными сюжетами. Подробнее см.: [5].

[3] Такие легенды фиксируются на всей греческой территории. См., например, следующую запись с Наксоса: «Как-то раз, говорят, Солнце и Луна пошли в рай, чтобы поесть яблок. И Солнце, вспыльчивое, набросилось на Луну и выбило ей глаз. Луна, горько плача, побежала к Богу. "Скажи, кто тебя ударил, чтобы я его наказал?" — спросил Бог. "Нет, Боженька, не наказывай его, потому что это — мой родной брат". — "Ну, раз случилось такое несчастье, теперь не будете больше ходить вместе. Когда он уйдет, тогда ты выходи". Теперь, когда заходит солнце, выходит луна» [7. Σ. 2] — или из Македонии: «Когда-то Солнце и Луна были братом и сестрой и ходили вместе по одной дороге. В один из дней Солнце рассердилось и выбило глаз несчастной Луне (и сегодня еще луна — одноглазая, посмотрите и увидите). Тогда Луна развернулась и побежала, плача, к своей матери. Мать ее сидит на краю света, там, где заходит солнце. Когда та увидела Луну, слезы залили ей лицо, но успокоилась она и сказала: "Успокойся, девочка моя хорошая, что с тобой случилось? Что это за кровь у тебя? Ох, доченька моя, выбит у тебя глаз! Кто же это сделал такое злодеяние, пусть бы он мучился вечность!" — "Ах, матушка, не проклинай [его], потому что это не чужак какой сделал, а родной мой братец". — "Да как же, дочка, это произошло?" — "Да шли мы потихоньку по дороге, и я не знаю, что я ему сказала, когда мы были вдвоем, но так он меня ударил, что у меня искры из глаз посыпались. Упала я на землю и не понимала, где нахожусь. Когда я пришла в себя и поднялась, то глаз у меня уже вытек. Ах, матушка, что же я, горемычная, претерпела! Как же я теперь буду с одним глазом!" — "Молчи, дочка, молчи,— говорит ей мать,— не должно было свершиться такое зло, но сейчас, раз уж оно произошло, что нам делать? Наш плач ничего не изменит. Видно, должно было так произойти. Теперь знаешь, что сделаешь, дочка? Больше не будешь ты ходить вместе с этим склочником одной дорогой, вот придет он, тогда ты пойдешь, а когда выйдет он — тогда ты возвращайся". И потому сегодня солнце и луна никогда не выходят вместе» [9. Σ. 128].

[4] См. об этом жесте: [3].

[5] В редких случаях в некоторых европейских традициях также и Иуде. Так, на севере Франции и юго-востоке Бельгии в лунных пятнах иногда видят фигуру Иуды, повешенного на бузине или прячущегося за кустом [Sébillot 1904: 19–20] (цит. по: [1. С. 53]).

[6] См., например, у Данте: «Che son oi segni bui / di questo corpo, che laggiuso in terra fan di Cain favoleggiare altrui?» (Что означают на этом теле темные пятна,

о которых на земле рассказывают истории, связанные с Каином?) (Dante, Parad., II:50).

[7] Χειρόγραφα Λαογραφίας. Θεσσαλικά. Φοιτητών Φ. Ιωαννίνων. Σειρά 1–3. 1964–1967. Εδρα Λαογραφίας, καθ. Δ. Λουκάτος. Σ. 47.

Литература

1. *Березкин Ю. Е.* Рождение звездного неба: Представления о ночных светилах в исторический динамике. СПб., 2017. (Kunstkamera Petropolitana).

2. *Гримм Я.* Германская мифология / Пер. Д. С. Колчигина. Т. 2. М., 2018.

3. *Климова К. А.* Что такое *мундза*, или Самый оскорбительный жест для грека // Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты: Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / [Отв. ред. М. М. Макарцев]. М., 2017. С. 90–98.

4. *Плутарх.* О лике, видимом на диске Луны / Пер. Г. А. Иванова // Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2000. С. 132–183.

5. *Чоха О. В.* Новогръцки и български разкази за магьосници, които свалят месечината от небето // Български фолклор. Кн. 43. № 3. 2017. С. 287–299.

6. *Γεωργούλας Σ. Δ.* Λαγραφικά Ανατολικού Ξηροβουνίου Ηπείρου // Ηπειρωτική Εστία. № 17. 1968. Σ. 140–148.

7. *Κεφαλληνιάδης Ν.* Από την λαογραφία μας. Η Σελήνη στις Ναξιακές παραδόσεις. Νάξος, 1965.

8. *Κυπριανού Π. Χ.* Δοξασίες για το φεγγάρι // *Κυπριανού Π. Χ.* Λαογραφικά του Παλαίκυθρου. Λευκωσία, 1976. Σ. 37–38.

9. *Μιχαηλίδης-Νουαρός Μ. Γ.* Καρπαθιακά Μνημεία Β΄. Λαογραφικά σύμμεικτα Κάρπαθου. Αθήναι, 1969. Τ. 1.

10. *Πολίτης Ν. Γ.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήναι, 1965. Τ. Α΄.

Аглая Борисовна Старостина,
канд. философ. наук, Ин-т востоковедения РАН, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» (Москва)

НОЧНЫЕ ПОЛЕТЫ ЖЕНЫ СЕКРЕТАРЯ: ГРУППА МОТИВОВ G240 В «ОБШИРНЫХ ЗАПИСКАХ О СТРАННОМ» ДАЙ ФУ

Аннотация. *Рассказ «Жена секретаря» из средневекового китайского сборника «Обширные записки о странном» («Гуан и цзи», VIII в.) содержит несколько мотивов, в указателе С. Томпсона включенных в группу «Обычаи ведьм». Они нетипичны для средневековой китайской повествовательной прозы, зато могут сосуществовать в подобной связке в значительно более поздних европейских сюжетах (включая сюжетный тип СУС –832**). В статье сделано предположение о том, что запись в «Обширных записках о странном» основана на переработке центральноазиатского устного рассказа.*

Ключевые слова: *кросскультурные контакты, китайская средневековая проза, шабаш ведьм, «Гуан и цзи»*

Во время работы над переводом средневекового китайского сборника «Обширные записки о странном» («Гуан и цзи»), бóльшую часть которого, насколько можно судить, составляют записи устных сообщений в несущественной авторской обработке, я столкнулась со своеобразным сюжетом, заимствованная природа которого не подлежала сомнению. На первый взгляд он напоминает популярный сюжет о солдате и ведьме.

Сюжет «Солдат и ведьма» значится в СУС под номером –832** («солдат останавливается на постой в избе ведьмы; выслеживает свою хозяйку, когда она отправляется на шабаш ‹…›; превращает ее в лошадь и ездит на ней всю ночь; ведьма снова принимает человеческий облик ‹…›; изобличенную ведьму казнят»). Заметную роль здесь играет такой элемент сюжета, как подглядывание за ведьмой, которая улетает на ночное гулянье — шабаш. Сказки и мифологические рассказы, где за такой ведьмой наблюдает солдат, работник или муж, разнообразны. Например, в «Указателе сюжетов-мотивов быличек и бывальщин» В. П. Зиновьева в разделе ГI, посвященном ведьмам, под номером 21 указан сюжет «Ведьма летает на шабаш»: «намазавшись колдовским снадобьем, ведьма улетает в трубу на шабаш (на кладбище); муж ведьмы (остановившийся заночевать солдат или прохожий), подсмотрев за женой (хозяйкой), вылетает за ней в трубу и попадает на шабаш ведьм, жена (хозяйка) отправляет его на коне домой, дома вместо коня оказывается помело (палка, скамейка)» (Зин.). Иногда наблюдатель, лишенный возможности вернуться той же дорогой, узнаёт, что он перенесся за сотни верст от дома ведьмы. Место шабаша в сказке, как и в актуальных верованиях, чаще всего «в лесах, лугах или горах, которые располагались вне обитаемого пространства» [6. С. 14]. Диапазон средств передвижения широк: от метел и грабель до домашних животных.

Варианты обнаруживаются и в литературе — от «Симплициссимуса» Гриммельсгаузена до «Киевских ведьм» Ореста Сомова и пушкинского «Гусара». Нечто подобное есть в «Золотом осле» Апулея, где Луций наблюдает за колдуньей Памфилой, которая обращается в сову. Однако Памфила улетает к человеку, в которого влюблена, а не на праздник. Ключевая часть сюжета — путешествие ведьмы по воздуху на разгульное сборище.

Шабаш — далеко не чисто интеллектуальный конструкт богословов; такой элемент позднесредневекового его образа, как полеты верхом на животных или в образе животных, определенно восходит к фольклорным представлениям [10. P. xiv]. С ним, например, связаны представления о «поезде Дианы», первое описание которого относится к X в. (женщины верхом на животных следуют по воздуху в свите богини Дианы) [10. P. 37].

Цель настоящей статьи — показать, что в составленном в VIII в. китайском сборнике рассказов содержится ранний вариант сюжета, к разновидностям которого относится «Солдат и ведьма». Судя по всему, это самая старая его фиксация.

Письменные памятники средневекового Китая содержат многие сюжеты и мотивы, бытовавшие не только в китайской, но и в других культурах. Ситуация, когда повествование, сложившееся в другом регионе, раньше всего оказывается запечатлено именно в Китае, не уникальна (см., например: [5; 12]).

I. Сборник «Обширные записки о странном» давно привлекал ученых, занимающихся средневековой китайской литературой. Так, в монографии Г. Дадбриджа рассмотрено отраженное в «Гуан и цзи» с позиции составителя взаимодействие мирян и религиозных специалистов [9]. Исследователи обращали внимание на существенное влияние буддийских сюжетов на «Гуан и цзи» [7. С. 62–64], на то, что в этом сборнике содержится группа ранних рассказов о лисах-оборотнях, свидетельствующих о формировании соответствующих верований и существенно повлиявших на дальнейшую литературную традицию [1. С. 283–289; 2], а также довольно точно характеризовали его как «энциклопедию сверхъестественного» [1. С. 289]. Но сходства рассказа «Жена секретаря» с бытовавшим в Европе сюжетом пока замечено не было.

Сборник «Гуан и цзи» в первоначальном виде до нашего времени не дошел и реконструируется по фрагментам, включенным в другие собрания;

бóльшая их часть содержится в составленном в X в. своде «Тайпин гуан цзи» («Обширные записи годов Тайпин»). Его автор — Дай Фу (ум. до 794 г.), уроженец области Цяо (в нынешней провинции Аньхой). Точные годы его жизни неизвестны; немногочисленные упоминания о нем в источниках относятся к 750–770-м гг. По-видимому, Дай Фу много путешествовал и служил в разных частях Китая на небольших должностях; закончил он карьеру секретарем-администратором (*луши цаньцзюнь*) в Жаочжоу (нынешняя провинция Цзянси) [7. С. 58].

В «Гуан и цзи» вошли рассказы, в которых описаны разнообразные столкновения людей с необычайным. Большая часть датированных фрагментов относится к разным периодам VIII в.; в сборнике отражена география существенной части тогдашней империи, но чаще всего встречаются названия местностей, расположенных на территории нынешних провинций Цзянсу, Чжэцзян, Цзянси и Аньхой [7. С. 59]. Во многих рассказах действуют иноземцы, чаще всего ираноязычные, прибывшие из разных регионов Центральной Азии. Таких людей называли хусцами (*ху жэнь*, люди из народов ху). В «Гуан и цзи» они предстают как знатоки сокровищ, странных существ и удивительных явлений. То же происходит и в «Жене секретаря» — рассказе, включенном в 460-й цзюань «Тайпин гуан цзи».

II. Содержание рассказа «Жена секретаря», действие которого отнесено к эре Кайюань (713–741), таково. Красавица жена секретаря[1] налогового ведомства заболела. Одновременно стал чахнуть его добрый конь. Автор сразу же сообщает, что причиной болезни жены был *мэй* (этот термин будет объяснен ниже). Секретарь решил узнать, что с конем, у соседа из Центральной Азии, который был сведущ в магии. Тот заметил, что любая лошадь будет уставать и худеть, если ей придется пробегать по тысяче верст, и объяснил секретарю, что на коне ездит ночами его жена. Затем секретарь по совету соседа, сказав жене, что будет на службе, вернулся домой вечером и из укрытия увидел, как она в нарядном платье верхом на коне, а ее служанка верхом на метле взлетели в воздух и исчезли. Он понял, что имеет дело с мэем, и снова обратился к соседу, который посоветовал ему проследить за женой еще одну ночь. Приведу перевод следующей сцены полностью.

…Секретарь спрятался в складках занавеса, закрывавших дверной проем перед залом. Но тут жена тоже вернулась в дом и осведомилась у служанки, откуда пахнет живым человеческим духом. Затем она велела девушке поджечь метлу и при свете горящих прутьев осмотреть зал и прилегающие к нему комнаты. Секретарь впопыхах забрался в большой глиняный кувшин, стоявший в зале.

Вскоре жена снова оседлала коня и собралась в путь. Но метла только что сгорела, и служанке не на чем было ехать. Хозяйка заметила: «Поезжай на чем хочешь, зачем тебе обязательно метла?» Служанка второпях села на большой кувшин и полетела на нем. Секретарь, сидевший в кувшине, был в таком ужасе, что не смел шевельнуться.

Очень быстро они прибыли и оказались в лесу на горной вершине, перед шатром, где был накрыт стол для пиршества. За ним пили вино семь или восемь молодцев, у каждого по подруге. Все обнимались как самые близкие люди. Прошла не одна стража, прежде чем они разошлись.

Жена секретаря села на коня и велела служанке седлать кувшин. Та в испуге сказала: «Внутри кто-то есть!» Хозяйка, пьяная, распорядилась столкнуть сидевшего в кувшине с горы. Не менее пьяная служанка вытолкала секретаря из кувшина. Тот не смел ничего сказать. А служанка села верхом на кувшин и улетела.

На рассвете он стал искать дорогу домой (вокруг «никого не было видно, только дымилась зола на кострище»). Когда он наконец добрался до людей, то узнал, что находится в Ланчжоу, т.е. за тысячу с лишним верст от дома. Только через месяц он вернулся домой, где удивленная жена спросила, где он был, очевидно ни о чем не подозревая. Он как-то отговорился и снова отправился к соседу. Тот сказал, что теперь мэй совершенно созрел: «Дождитесь, пока ваша жена снова соберется уезжать; тогда-то и можно будет повязать его и сжечь на огне». Далее, видимо, пропущен кусок текста. Рассказ заканчивается так: «Из воздуха раздался крик о пощаде. Мгновение — и в огонь упал серый журавль. Он сгорел, а женщина выздоровела»[2].

III. Чтобы понять, кем считал автор антагониста из настоящей истории, придется разобраться в том, что означало слово *мэй* (魅). Это понятие использовалось как зонтичное для самой разной нечисти, часто — в составе словосочетаний, обозначающих горных и лесных духов. Иногда мэями называли оборотней — вещи или живых существ, с возрастом приобретших способность к перевоплощению (обзор употребления этого слова приведен еще Я. Я. М. де Гроотом в «Религиозной системе Китая» [3. С. 27–30]). В древних памятниках неоднократно упоминается о том, что мэи невидимы (например, в «Хуайнань-цзы» XIII, 10). Впрочем, Ван Чун (I в.) полагал, что мэй — разряд вредоносных живых существ, видимых и осязаемых («Лунь хэн» LXV, 8).

К III–IV вв. это слово обретает новый смысл. Так, в «Баопу-цзы» (XVII, 19) Гэ Хуна (283–343) под словом *мэй* понимают нечто близкое к нашему случаю — болезнь, причиненную животным: «Большая черепаха жила в глубоком водоеме ‹…› это существо умело творить бесовские наваждения (*гуй мэй*), насылая болезни на людей». В его же «Жизнеописаниях бессмертных» («Шэнь сянь чжуань») бессмертный Ван Яо лечит людей, рисуя на земле клетку, в которой появляются звери, вызвавшие болезнь («злым наваждением» — *се мэй*); затем он обезглавливает оборотней и сжигает их (см. 10-й цзюань «Тайпин гуан цзи»). В «Записках о поисках духов» («Соу шэнь цзи») современника Гэ Хуна, Гань Бао (ум. в 336 г.), приведена история о маге, который заставлял мэев и духов «появляться, связав самих себя»: он исцелил женщину, которая была больна из-за мэя большой змеи (II, 1). Примерно в то же время у слова *мэй* появляется глагольное значение. В «Заметках о древнем и нынешнем» Цуй Бао (вторая половина III — начало IV в.) о ящерицах говорится, что они «хорошо умеют морочить (*мэй*) людей». В «Саду удивительного» («И юань», середина V в.) Лю Цзиншу сообщается, что одна сяньбийская девица «была обморочена (*мэй*) красным амарантом», который являлся к ней в виде прекрасного мужа[3].

В сборниках V–VIII вв. сообщений о мэях, заставляющих людей сожительствовать с ними, особенно много. В том же сборнике «Гуан и цзи», где помещен рассказ о жене секретаря, сообщается о большом самце крысы, обморочившем (*мэй*) девочку-подростка так, что та считала его своим мужем, жила в его норе и родила ему ребенка («Тайпин гуан цзи», цзюань 440). В нашем случае мэй-антагонист — серый журавль. Его появление из воздуха в конце рассказа напоминает визуализацию разоблаченных мэев, описанную Гэ Хуном и Гань Бао. Обычная канва рассказа с антагонистом-мэем такова: жертва (чаще всего женщина) чахнет и болеет, но причина болезни неясна. В ряде случаев мэй является в человеческом облике не только жертве, но и ее семье. Родные обращаются к магическому специалисту, тот объясняет, какой мэй в этом виноват. Животное или растение (физическое воплощение мэя) находят и уничтожают (или совершают иные действия, направленные на его обезвреживание). Жертва после этого может выздороветь или умереть.

«Жена секретаря» частично соответствует этой схеме. Но эта история содержит также ряд нехарактерных особенностей. Во-первых, секретарь расколдовывает жену самостоятельно, пройдя через тяжелое испытание, пусть и по совету сведущего помощника. Во-вторых, болезнь человека и животного (коня) одновременно в других рассказах о мэях не встречается. Не говоря уже

о том, что для Китая совершенно не типичны журавли-оборотни. Не находится и ни одного упоминания о том, что из-за мэя человек может летать по воздуху или другим способом преодолевать огромные расстояния. Более того, полеты на метле или на предметах домашнего обихода в китайских рассказах о необычайном не встречаются в принципе[4]. Интересная параллель обнаруживается в сборнике «Всё о столице и провинции» («Чао е цянь цзай», VII–VIII вв.), где сообщается о сверхъестественных способностях иноземных жрецов (во время создания «Чао е цянь цзай» и «Гуан и цзи» в Китае было много зороастрийских храмов):

Когда приходит день моления в лянчжоуском храме огнепоклонников, тамошний жрец берет острый железный штырь и втыкает его в себя наискось, ото лба к подмышке. Потом он выходит за ворота. Тело его становится легким, и он воспаряет в полете. Минута — и жрец оказывается за несколько сотен ли; предстает перед западными духами, танцует, а затем возвращается на место, где прежде колдовал. Выдергивает штырь, причем на теле не остается никакого изъяна, и спит больше десяти дней. Неизвестно, как это у него получается[5].

Но даже если эти описания дальних полетов между собой не связаны, о центральноазиатском происхождении сюжета нам фактически сообщает сам автор. Соседу-хусцу, к которому обращается герой, ситуация с худеющим конем странной не кажется, и он сразу ее опознаёт. Так рассказчик дает нам понять, что мэй, с которым мы имеем дело в «Жене секретаря», может быть, для китайца существо необычное, но в западных краях он давно известен.

IV. Хусец трижды советует секретарю подкараулить жену во время вылета. Каждый раз герой сообщает ему о результатах подглядывания. Первый раз секретарь просто убеждается в правоте соседа, второй раз сам следует за женой и служанкой, в третий каким-то образом получает возможность исцелить жену. (Сама эта троичная композиция, по нашим наблюдениям, для китайских «рассказов о необычайном» тоже нехарактерна.) После второго подглядывания начинается кульминация истории, по-видимому уникальная для средневекового китайского фольклора. Жена и ее служанка (роль которой до конца так и не проясняется) отправляются по воздуху верхом, как потом узнаёт читатель, на далекий запад, в горы в округе Ланчжоу. Знаменитый горными видами Ланчжоу (Ланчжун) располагался на северо-востоке нынешней провинции Сычуань и был частью исторического региона Ба (заметим, что в Сычуани в эти годы тоже процветал зороастризм [8. С. 325 ff.]).

В безлюдном месте в ночных горах разведен костер, в шатре накрыт стол; жена секретаря и служанка участвуют в пиршестве. Присутствующие пьют вино и обнимаются. Перед тем как лететь домой, женщины обнаруживают в кувшине-самолете незваного гостя, но ограничиваются тем, что выталкивают его оттуда. В результате секретарю приходится добираться домой самостоятельно. Здесь можно видеть целый кластер мотивов, китайской традиции чуждых, а в указателе С. Томпсона включенных в группу «Обычаи ведьм» (Mot. G240): «Ведьма едет на коне по воздуху» (Mot. G241.3.2), «Ведьма едет верхом на предмете» (Mot. G241.4), «Ведьма летит по воздуху на метле» (Mot. G242.1); «Ведьмы пируют» (Mot. G248); падение секретаря со склона горы близко к мотиву «Летящий с ведьмами делает ошибку и падает» (Mot. G242.7). Фривольное поведение собравшихся — это не «сексуальные сношения с дьяволом или его прислужниками» (Mot. G243.3), но всё же находится в том же знаковом поле.

Мэй, которым была одержима жена секретаря, видимо, в гипотетической оригинальной центральноазиатской версии принадлежал к числу природных духов, а не был животным-оборотнем, поскольку его поведение, как мы показали, для китайских оборотней нетипично. Природные духи часто могли принимать облик самых разных животных (группа мотивов Mot. F234.1). О том, что жена секретаря была именно одержима, свидетельствует не только ее исцеление после гибели журавля, но и обоняние, обострявшееся перед ночными поездками, когда она воспринимала запах собственного мужа как нечто чуждое. Регулярные же посещения ею пиршеств природных духов, скорее всего, следует классифицировать как относящиеся к группе мотивов «Фейри уносят людей в свою страну» (Mot. F320).

Лакуну во фрагменте, связанном с расколдовыванием жертвы мэя, восполнить трудно. Очевидно, путешествие героя на праздник духов сыграло решающую роль в избавлении его жены от чар. С тем, как сделать природного духа видимым, связана группа мотивов Mot. F235. Если делать предположения о том, как конкретно произошло расколдовывание, можно, например, остановиться на мотиве «Фейри теряют способность оставаться невидимыми, если смертные узнают об их секрете» (Mot. F235.8.1). Теоретически возможен здесь и мотив, позже реализовавшийся в шотландской балладе «Тэм Лин»,— спасение человека, едущего верхом в процессии духов, через его физическое удерживание [11].

Стоит только пожалеть о том, что эта история, очевидная модификация некой сказки, которая, скорее всего, бытовала у какого-то из ираноязычных народов, не дошла до нас полностью. В описываемое время представления о шабаше ведьм в западноевропейской традиции, конечно, еще не сложились. Можно предположить, что Дай Фу или его информант столкнулись с традицией, повлиявшей впоследствии на формирование, во-первых, образа ведьминских сборищ, а во-вторых, на становление мифологического сюжета, одна из вариаций которого зафиксирована в СУС как «Солдат и ведьма». Для Китая же «Жена секретаря» — уникальный текст, построенный на связке мотивов, которая не повторяется более ни в одном источнике.

Примечания

[1] Секретарь (старший писец) — *линши*.

[2] Полный перевод рассказа см. в [4. С. 31–32].

[3] Цит. по 416-му цзюаню «Тайпин гуан цзи».

[4] В 9-м цзюане «Жизнеописаний бессмертных» Гэ Хуна, впрочем, есть описание случая, когда маг Цзе Сян отправил за имбирем для фарша за сотни километров человека верхом на посохе, в который вложил бумажный амулет.

[5] Цит. по 285-му цзюаню «Тайпин гуан цзи». Русский перевод см. в [4. С. 10–11].

Литература

1. *Алимов И. А.* Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв. СПб., 2017.

2. *Ван Вэй*. «Гуан и цзи» ху синсян чу тань [Первоначальные разыскания о лисах-оборотнях в «Гуан и цзи»] // Тайшань сюэюань сюэбао. Т. 28. № 1. 2013. С. 78–81.

3. *Гроот Я. Я. М. де.* Демонология древнего Китая. СПб., 2000.

4. Проза Тан и Сун / Пер. В. М. Алексеева, О. Л. Фишман, А. А. Тишкова, И. А. Алимова, А. Б. Старостиной; Отв. ред. и сост. И. А. Алимов. СПб., 2015.

5. *Рифтин Б. Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада / Отв. ред. Б. Л. Рифтин. М., 1974. С. 9–116.

6. *Тогоева О. И.* Шабаш ведьм: ранние образы и их возможные прототипы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Вып. 6 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2017. С. 9–42.

7. *Чэн Ичжун*. Тан дай сяошо ши [История прозы сяошо в эпоху Тан]. Пекин, 2003.

8. *Яо Чунсинь*. Чжунгу ишу цзунцзяо юй Сиюй лиши луньгао [Этюды о средневековом сакральном искусстве и истории Западного края]. Пекин, 2011.

9. *Dudbridge G.* Religious experience and lay society in T'ang China: A reading of Tai Fu's' Kuang-i chi'. Cambridge, 2002.

10. *Ginzburg C.* The night battles: Witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth centuries. Baltimore, 2013.

11. *Lyle E. B.* The ballad *Tam Lin* and traditional tales of recovery from the fairy troop // Studies in Scottish Literature. Vol. 6. № 3. 1969. P. 175–185.

12. *Starostina A.* Chinese medieval versions of *Sleeping Beauty* // Fabula. Vol. 52. № 3–4. 2012. P. 189–206.

Сокращения

Зин. — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

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

Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Rev. and enl. ed.: 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Лю Ху,
аспирант Ин-та славяноведения РАН (Москва)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ПРОВИНЦИИ ШАНЬДУН

Аннотация. *В статье рассматривается народная мифология китайской провинции Шаньдун (домашние духи, духи — хозяева местности, локальные божества и т.д., а также магические специалисты). Описываются названия персонажей, их функции, связанные с ними мотивы и способы взаимодействия с духами и божествами. Используются как опубликованные источники, так и полевые записи автора.*

Ключевые слова: *китайская мифология, китайская демонология, провинция Шаньдун, мифологические персонажи, духи местности*

Статья посвящена народной мифологии провинции Шаньдун, которая находится на востоке Китая. Шаньдун — одно из мест зарождения древнекитайской цивилизации; здесь обнаружены первые памятники китайской письменности, здесь возник самый ранний город-государство.

В статье описываются мифологические персонажи (МП), часть которых являются общекитайскими, часть — локальными. Рассматриваются названия МП; их ипостаси, внешний облик, атрибуты; взаимоотношения с другими МП и контакты с человеком; генезис образа; локус обитания; действия, привычки; их функции и связанные с ними мотивы. Следует отметить, что некоторые МП обладают двойственностью: по отношению к человеку они могут быть и враждебными, и доброжелательными. Описываемые МП связаны с «народной» версией даосизма, образ некоторых из них сложился под влиянием буддизма.

Исследование основано на китайской литературе, связанной с древней мифологией, а также на полевых записях автора, сделанных в селах Мачжан и Сяовэншань провинции Шаньдун в июле 2019 г.

Цзао-цзюнь[1] — домашний дух, мифологический хозяин и покровитель дома, наблюдающий за действиями обитателей дома и обеспечивающий нормальную жизнь семьи. Местные жители обычно называют его *Цзао-цзюнь* (灶君), *Цзао-ванъе* (灶王爷), *Цзао-лаое* (灶老爷), от *цзао* (灶) ‘очаг’ (именно у очага обитает Цзао-цзюнь), 王爷 (*ванъе*) ‘князь’, 君 (*цзюнь*) и 老爷 (*лаое*) ‘господин’. Сейчас в Шаньдуне Цзао-цзюнь считается одним из пяти основных духов дома, отвечающих за безопасность семьи, — наряду с духами двери, окна, колодца и туалета.

В провинции Шаньдун с Цзао-цзюнем связывается определенное изображение — пара стариков (сидящие рядом мужчина и женщина; женщина — жена Цзао-цзюня, сопровождающая мужа). Цзао-цзюню обычно поклоняются на кухне, изображение вешают рядом с очагом. Нельзя вешать изображение выше метра от пола. С обеих сторон от изображения прикрепляют надписи: «Шантянь янь хаоши, сяцзе бао пинань» (上天言好事, 下界保平安, «Добрые слова на небесах, обеспечение благополучия на земле»), над изображением — «И цзя чжи чжу» (一家之主, «Хозяин дома»). Под изображением ставят низкий стол или дощечку, на которые кладут подношения, лучшими из которых считаются сладости и фрукты.

Цзао-цзюнь наблюдает за тем, как семья проводит год. Если люди надеются на помощь духа в трудной ситуации, они должны заблаговременно его задабривать (молиться ему, класть подношения). Каждый год 23-го числа 12-го месяца по лунному календарю он поднимается на небеса, чтобы сообщить о поведении семьи в течение года Нефритовому императору — небесному владыке. В этот день, называемый Цы-цзао («прощание с Цзао-цзюнем»), в доме сжигают старое изображение духа и вешают новое. Считается, что, если подносить духу сладкую еду, он расскажет на небе о жизни семьи только «сладкими» (хорошими) словами.

Духи дерева делятся на добрых (*шушэнь*, 树神) и злых (*шуяо*, 树妖). *Шу* (树) означает ‘дерево’, остальные компоненты маркируют характер и статус древесных духов: *шэнь* (神) ‘божество’, *яо* (妖) ‘оборотень (нечистый дух)’. Добрый *шушэнь* живет в лесу, является хозяином леса, управляет деревьями и травами; он ухаживает за деревьями и помогает людям, которые заблудились в лесу. Злой *шуяо* стремится к тому, чтобы управлять целым лесом и поедать людей.

Шушэня в большинстве деревень провинции Шаньдун представляют в виде доброго старика. По поверьям, *шушэнь* живет в таких деревьях, как персиковое дерево, кипарис и сосна, которые считаются долгоживущими и священными; их нельзя вырубать. Согласно народной традиции, во время непогоды под этими деревьями нельзя стоять, потому что дух, живущий внутри дерева, может вызывать гром и молнию.

Духу дерева молятся о благополучии, приносят ему подношения. Коллективные моления особенно распространены на западе провинции Шаньдун. Великую церемонию жертвоприношения, в которой участвуют сельские жители, обычно организуют старейшины рода. На старое дерево повязывают ленты красного цвета; каждая семья готовит курицу, свинину и рыбу в качестве подношения духу. Старики читают молитву, прося о защите и об изобилии продуктов; люди вместе стоят на коленях и молятся. С течением времени ритуал поклонения древесному духу постепенно изменялся; сегодня он включает развлекательные элементы: в 15-й день первого месяца под деревом ставят свечи; в ходе свадебного обряда к дереву прикрепляют красную бумагу; пишут желания на красной ленте и вешают ее на дерево.

Дух — хозяин воды обитает в ручьях, прудах, ямах с водой. Считается, что этим демоном становится душа утопленника; такой дух называется *лошуйгуй* (落水鬼, букв. «черт, упавший в воду»). Согласно другому поверью, это невидимое существо, оно может называться *шуйгуй* (水鬼, «водяной черт»), *шуйхоуцзы* (水猴子, «водяная обезьяна»). *Шуйгуй* часто предстает в образе девушки в белой одежде, с длинным лицом и зелеными глазами. Этот дух любит глубокую воду, живет на дне озера; может летать над озером и рекой. Он нередко обнаруживает себя громким плачем, смехом или криком «Помогите!». Для того чтобы *шуйгуй* не вредил людям, местные жители приносят ему жертвы, кидая в воду фрукты, сжигая ритуальные бумажные деньги (имитированные банкноты, предназначенные для жертвы духам) и т.п. В центральной части провинции Шаньдун духа воды представляют в виде женщины:

Она была одета в белые одежды и сразу исчезла в реке. Она появляется только ночью, часто хватает прохожих за ноги, даже затягивает людей в воду. Она часто сидит на берегу и плачет, прикрывая свое лицо, а прохожим, которые увидят ее лицо, суждено умереть [МЮ].

На юге Шаньдуна считается, что водным демоном становится душа умершего ребенка; демон принимает облик обезьяны, поэтому его называют *шуйхоуцзы* (水猴子, «водяная обезьяна») или *хэтун* (河童, «речной ребенок»).

Божество моря известно в деревнях, расположенных на побережье. Его называют *Хайшэнь-нянняи* (海神娘娘; 海神 *хайшэнь* — «божество моря», 娘娘 *нянняи* — «государыня»). Под этим именем персонаж известен на севере прибрежной части Китая, в то время как на юге его называют *Тяньхоу* (天后, «Небесная императрица»); также существует название *Тяньфэй* (天妃, «Небесная принцесса»). В провинции Шаньдун первое название распространено больше. Это божество представляют в образе красивой доброй женщины. Она считается хранительницей моря, покровительницей рыболовства; ей молятся о богатом улове рыбы.

Особенно Хайшэнь-нянняи почитают на востоке Шаньдуна. Каждый год жители города Циндао поклоняются ей в храме, воскуряя благовония. Здесь верят, что Хайшэнь-нянняи помогает рыбакам во время шторма: чтобы те могли безопасно вернуться домой, она посылает видный издалека синий свет.

Божество известно и под другими именами:

Среди некоторых рыбаков в самой восточной части Шаньдуна существует другое имя божества моря — Гуйшань [归山, диал., букв. «возвращение домой»], поэтому Хайшэнь-нянняи называют Гуйшань-нянняи [10. С. 25];

Ее зовут Линь-Мо (林默). Она родилась в 960 г. (после смерти она стала божеством. — *Л.Х.*) во время правления династии Сун, она обладает волшебной силой и способна исцелять людей [1].

В приморских районах провинции Шаньдун рыбаки чтят «Морскую императрицу» и каждый год приносят ей подношения. Подготавливают рыболовные снасти и вешают их в храме, сжигают ритуальные деньги, вырезанную из бумаги красивую одежду и разноцветные флажки, чтобы обеспечить безопасность на море и отблагодарить божество. Считается, что чем больше труда затратить в этот день, тем бóльшим будет благополучие:

Сохраняется традиция: каждый год 15-го и 16-го числа первого месяца по лунному календарю люди сжигают бумажные деньги и одежду для Тяньхоу [т.е. Хайшэнь-нянняи] и молятся о ее благословении [11].

Божество горы[2] — хозяйка горы Тайшань, самой большой в провинции Шаньдун. Считают, что она контролирует все горы, поэтому ей поклоняются в провинции Шаньдун повсеместно; храмы в ее честь устроены не только на горе Тайшань, но и во многих других местах.

У этого персонажа несколько имен. В центральной части провинции ее называют *Бися-юаньцзюнь* (碧霞元君, «Госпожа Лазоревых облаков»), *Тайшань лао-найнай* (泰山老奶奶, «Бабушка Тайшань») или *Тайшань лао-му* (泰山老母, «Мать Тайшань»). Первое имя распространено больше.

Есть разные версии происхождения духа горы: это обычная девушка, ставшая божеством; дочь бога Хуан-ди и т.д.

Поверья наделяют Бися-юаньцзюнь сильной магической силой. Она покровительствует земледелию, торговле, путешествиям, браку, исцеляет и спасает людей, особенно женщин и детей. Считается, что Бися-юаньцзюнь управляет рóдами, поэтому ее также называют *Сунцзы-нянняи* (送子娘娘, «Дающая детей императрица»). До сих пор китайцы поднимаются на вершину горы Тайшань, чтобы помолиться о зачатии и рождении детей.

Бися-юаньцзюнь часто называют «бабушкой» (*найнай*). Если человек долго болеет, то считается, что «бабушка» проказничает:

Считают, что, если больны взрослые люди, бабушка хочет, чтобы они стали ее рабами. Если больны юноша или девушка, бабушка хочет, чтобы они стали ее слугами. Если вы хотите вылечиться, вы должны сжечь бумажные деньги, чтобы выкупить для себя жизнь [ЛЧ].

В «Шанхэ сянчжи» («Описание уезда Шанхэ») периода правления императора Даогуана (1820–1850 гг.) записано:

Каждый январь группа людей отправлялась на Тайшань. Эта группа людей под названием «сяншэ» (香社) возжигала ладан в храме. ‹…› Если молиться Бися-юаньцзюнь, желание исполнится. Поэтому люди поклоняются ей [9. С. 480].

Дух земли[3] — *Туди* (土地, букв. «земля»). Жители провинции Шаньдун называют его *Туди-е* (土地爷), *Туди-ее* (土地爷爷), *Туди-гун* (土地公): *е* и *ее* (爷, 爷爷) означает ‘дедушка’, *гун* (公) — ‘господин’. В «народной» версии даосизма дух земли обладает самым низким статусом, но он очень популярен и считается «простонародным духом». В древности в Китае в его честь повсеместно воздвигали небольшие каменные или деревянные святилища. В Шаньдуне верят, что Туди может обеспечить хороший урожай, поэтому крестьяне молятся ему, когда наступает сезон посева или сбора урожая. Поклоняться ему надо в первый и второй дни каждого месяца по лунному календарю.

Туди является хранителем локуса. Обычно считается, что он является духом, которого боги «отдали в мир», поэтому он несет ответственность за защиту горы и определенного участка земли. У каждой горы есть свой «дедушка Туди»; он живет под землей, у подножия горы. Туди знает все местные новости и предотвращает землетрясения, наводнения и пожары.

Змея — *шэ-цзин* (蛇精) или *шэ-яо* (蛇妖). *Шэ* (蛇) — ‘змея’, *цзин* (精) и *яо* (妖) — обозначения нечистых духов. В некоторых деревнях этого персонажа называют *чжансянь* (长仙), *чжанчун* (长虫), от *чжан* (长) ‘длина’; очевидно, название обусловлено формой тела змеи. Китайцы считают змею холодным и жестоким, уродливым и страшным животным; жители Шаньдуна боятся встретить змею. Однако считается, что, если змея получит энергию (от солнца, луны, снадобья бессмертия или человеческого дыхания), она превратится в бессмертную красавицу. Китайская поговорка гласит: «Характер красавицы — как у змеи». По поверьям, дух-змея своей красотой завлекает мужчин, вступает с ними в связь, а затем высасывает мужскую кровь и силу.

В некоторых деревнях провинции Шаньдун считается, что змея становится домашним духом. Если член семьи долго болеет, люди думают, что вред причинила домовая змея. Тогда совершают ритуал: ставят на стол подношения, вырезают из бумаги изображения змеи, прикрепляют их с помощью клея к палочке, палочку вставляют в курильницу с песком, которую ставят на углу стола, пожилых людей просят помолиться.

Лун-ван (龙王, «царь драконов») отвечает за дождь. Согласно локальным мифам и легендам, четыре царя драконов живут в четырех разных морях (в китайской мифологии, существуют четыре моря: восточное, западное, южное и северное). Персонажа также называют *Хай-лун-ван* (海龙王, «морской царь драконов»).

Культ царя драконов возник после распространения в Китае буддизма. В начале правления династии Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.) буддизм проник в Китай из Индии. «До эпохи Хань существовали только Лун-шэнь (龙神, божество-дракон), но не было “царя драконов”. Во время династий Тан (618–907) и Суй (960–1279) в Китае стали поклоняться царю драконов» [7. С. 62]. Само понятие «царь драконов» (а также «дворец царя драконов», *лун-гун*, 龙宫) было заимствовано из буддизма. Дракон

в китайской мифологии обладает высоким статусом, поэтому каждый император заявлял о себе как о сыне дракона, чтобы упрочить свою власть.

Согласно китайским верованиям, драконы живут на дне рек и озер, способствуют хорошей погоде.

Каждую весну в провинции Шаньдун происходит засуха. Количество осадков напрямую влияет на урожай. Местные жители поклоняются царю драконов и просят его о дожде. Считается, что дракон может послать дождевую тучу; ср. названия *юнь-лун* (云龙, «дракон облака/тучи») и *юй-лун* (雨龙, «дракон дождя»). В народном календаре второй день второго месяца — день, когда «дракон поднимает голову»: считалось, что с этого дня после долгой зимы начинаются дожди. В древности существовала поговорка: «Туча — от дракона, ветер — от тигра».

Надпись на памятнике в храме Фаншань гласит: «Жители уезда столкнулись с засухой. Когда молились дракону, шел дождь, поэтому люди собрали урожай и не пострадали от голода. Дракон очень доброжелателен к людям. Чтобы поклоняться дракону и почитать его заслуги, построили храм на горе Фаншань. Народ молится дракону о дожде» [8. С. 4].

Ху-яо (狐妖) — лиса, наиболее известный в провинции Шаньдун общекитайский демон, обладающий большой магической силой. Считается, что лисы действуют как демоны и могут стать бессмертными. Лисы обитают в гробницах и в дуплах старых деревьев; они превращаются в *ху-яо*, прожив определенное время (пятьсот или тысячу лет).

Этот персонаж принимает облик красивой девушки, которая поглощает душу мужчины. Поэтому жители провинции Шаньдун словами *ху-яо* или *хули-цзин* (狐狸精, «дух-лиса») называют женщину, которая соблазняет мужчин.

Считается, что у лисы девять хвостов и девять жизней, поэтому в некоторых местностях провинции Шаньдун ее называют *цзювэй-ху* (九尾狐, «девятихвостые лисы») или *цзювэй-яоху* (九尾妖狐, «девятихвостые лисы-демоны»). Поскольку в китайском фольклоре старая лиса может принять человеческий облик через тысячу лет, лису часто называют *фу-сянь* (福仙, «бессмертный, приносящий счастье»), *ху-сянь* (狐仙, «бессмертная лиса»), *ху-дасянь* (狐大仙, «великая бессмертная лиса»).

Повсеместно в Китае считается, что лиса может превратиться в старика, красивую девушку или юношу.

Китайцы никогда не причиняют вред лисам. Обычно для обозначения лисы не используют одно лишь слово *ху* (狐 'лиса'), а почтительно называют ее *дасянь* (大仙, «большая бессмертная»), *ху-сянь* («фея-лиса»], *лао-хуцзя* («старая лиса»], а некоторых называют *ху-дагу* («тетя-лиса»], *ху-саньдае* («третий дядя-лиса»], *ху-лаоши* («учитель-лиса»] в соответствии с их полом, возрастом и должностью [13. С. 365].

Считается, что встреча с лисой предвещает радость или беду; увидев лису, нужно молиться. По поверьям, даосские ху-яо могут устранять бедствия и исцелять больных. В некоторых деревнях есть храмы, посвященные лисам, — *хумяо* (狐庙, «лисий храм»), *хутан* (狐堂, «лисья церковь»); храмовая статуя ху-яо называется *ху-сяньшэн* (狐先生, «господин лиса») или *ху-шу* (狐叔, «дядя-лиса»). «Храмы устанавливали даже у государственных учреждений, а в некоторых значимых для даосов горах храмы лис очень распространены» [13. С. 314].

В «Описании уезда Лайян» (XVII–XVIII вв.) отмечается:

Когда люди заболевают, они возносят в храме молитву небесам и земле, говоря, что небо и земля могут помочь им выздороветь; могут сжигать кукол, сделанных из бумаги, — подобие человеческих фигур, называемых «тишэн» (替身 'заместитель'). [Болеющие люди] могут либо предаваться печали, либо обращаться к Будде, либо молиться лисе, либо звать шамана/шаманку [2. С. 244].

На юге Шаньдуна, в Лунане, духа-лису называют *ху-сяньгу* (狐仙姑) или *хуан-сяньгу* (黄仙姑). *Сяньгу* (仙姑) — народное обозначение человека, обладающего магической силой (ср. волшебница, ведьма, чернокнижник, маг) [12. С. 318].

Хуан-сянь (黄仙, букв. «желтый бессмертный») — сибирский колонок. Этого персонажа называют также *хуан-шу* (黄叔, букв. «желтый дядя»). В горном районе Имэн считается, что колонок-демон может пристать к человеку и помогает ему исцелять болезни:

Если у нас болел живот или была «потеря души» [болезнь, которая выражается в спутанном состоянии сознания, бессвязных словах, плаче], мы обращались к одной бабушке, чтобы она нас лечила. Она всегда приносила ковш холодной воды, делала большой глоток, набирая ее в рот, два или три раз прыскала водой изо рта на лоб и живот больного, массировала живот больного руками, говорила: «Я дам тебе немного денег, уезжай быстрее! Больше не приставай к нему! Если не уйдешь, то я не прощу тебя!» Когда бабушка массировала нас, моя мама жгла желтую ритуальную бумагу. По моим воспоминаниям, эта старушка была действительно сильная, и всегда, когда у нас были такие проблемы, она нас излечивала. Позже я узнал, что она одержима хуан-сянем, поэтому она в своем доме всегда держала стол для поклонения хуан-сяню [3. С. 75].

Маху (犸猢) — нечистое и невидимое животное-демон, известное на севере Шаньдуна, особенно на полуострове Цзяодун; в письменных источниках не упоминается. Его часто описывают как духа, который ходит, как волк, тихо следует за человеком, желая его съесть. Взрослые пугают детей: «Если не будете слушаться родителей, пусть маху унесет вас!»

Некоторые жители Шаньдуна считают, что маху — это волк. Когда-то в Шаньдуне часто встречали волков. Увидеть волка днем можно редко, поэтому люди описывают его как ночного демона:

Маху высокого роста, с длинными и острыми зубами. Они ходят ночью, чтобы поймать ребенка; схватив ребенка, они распарывают ему живот и поедают его кишки, мясо и кости [СЛ].

Колдуны и знахари играют важную роль в мифологии провинции Шаньдун. Их называют *уши* (巫师 'колдун'), *шэньхань* (神汉 'знахарь'), *иньян-сяньшэн* (阴阳先生, «господин инь-ян»), *уши-сяньшэн* (巫师先生, «господин колдун»), *упо* (巫婆 'колдунья'), *шэньпо* (神婆 'знахарка'). Самое распространенное название — *даши* (大师 'мастер', 'учитель').

Считается, что одни даши уже рождаются с магическими способностями, а другие приобретают их в результате заболевания, в том числе психического. Даши могут вредить людям или, наоборот, избавлять их от вреда, причиненного духами. Кроме того, они могут предрекать судьбу человека, предсказывать, когда он вступит в брак или умрет.

Даши считаются посредниками между духами и людьми. Они обладают следующими функциями.

1. Заступничество за людей перед силами природы и духами. Например, при помощи магии он могут заставить царя-дракона ниспослать дождь.

2. Изгнание злых духов и возвращение потерянной души. Если болеет ребенок, родители часто думают, что его душа потерялась. При помощи магии даши призывает душу вернуться.

3. Занятия фэн-шуй: выбор наилучшего места для строительства дома или захоронения.

4. Избавление от вреда со стороны потусторонних сил. Даши изготовляют обереги, помогающие избавиться от демонов. Обереги обычно вешают на стене здания и в машинах.

Изложенный материал позволяет сделать вывод, что локальные названия МП в провинции Шаньдун могут включать 1) категории персонажей: *мо* 'демон', *гуй* 'черт', *яо* 'оборотень', *сянь*

‘бессмертный’, *цзин* ‘призрак’; 2) характеристики внешнего облика: *цзювэй-ху* («девятихвостые лисы»), *чжан-сянь* («длинный бессмертный»); *шуйхоуцзы* («водяная обезьяна»); 3) обозначения места обитания МП: *цзао-цзюнь* («дух очага»), *шуяо* («дух дерева»), *хайшэнь* («дух моря»); 4) титулы: *Лун-ван* («царь драконов»), *Цзао-ванъе* («князь — дух очага»), *Хайшэнь-няннян* («морская императрица»); 5) термины родства: *Туди-ее* («дедушка-земля»), *Тайшань-лао-найнай* («бабушка Тайшань»), *хуаншу* («желтый дядя»); кроме того, 6) названия МП могут быть составными: *цзювэй-яоху* («девятихвостые лисы-демоны»), *уши-сяньшэн* («господин колдун»).

Примечания

[1] См. также: [6]. — *Примеч. редакции.*

[2] См. также: [4]. — *Примеч. редакции.*

[3] См. также: [5]. — *Примеч. редакции.*

Литература

1. *Вэй Шу*. Мацзу вэньхуа ли цяньнянь эр юйсин [Культура Мацзу через тысячелетия стала еще популярнее] // Жэньминь жибао. 2018. 23 окт.

2. *Дин Шилян, Чжао Фан*. Чжунго дифанчжи миньсу цзыляо хуэйбянь. Хуадун цзюань. Шанбу [Сборник фольклорных материалов в китайских географических описаниях. Раздел «Хуадун». Ч. 1]. Пекин, 1995.

3. *Ду Цзин, Лю Цзиньмэй*. Ханьжэнь циньшу гуаньси юй жэнь шэнь гуаньси дэ худун моши — дуй имэн шаньцюй саньгэ синьян аньли дэ сыкао [Модель влияния родственных связей и взаимоотношений между богами и людьми у ханьцев: размышления о трех примерах верований в горном районе Имэн] // Чуансинь. 2016. № 5. С. 70–79.

4. *Рифтин Б. Л.* Бися юаньцзюнь // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1980. С. 172–173.

5. *Рифтин Б. Л.* Туди // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М., 1982. С. 532.

6. *Рифтин Б. Л.* Цзао-ван // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М., 1982. С. 618.

7. *Хэ Синлян*. Чжунго лун вэньхуа дэ фачжань цзедуань [Стадии развития культуры китайских драконов] // Юньнань шэхуэй кэсюэ. 1999. № 6. С. 57–64.

8. *Цинь Гошуай*. Миньцзянь синьян юй фо дао эрцзяо дэ худун — и шаньдун чанлэсянь фаншань луншэньмяо вэй ли [Взаимодействие между народной верой и двумя религиями (буддизмом и даосизмом) на примере храма Лун-шэня на горе Фаншань в уезде Чанлэ провинции Шаньдун] // Вэйфан сюэюань сюэбао. 2011. № 3. С. 3–6.

9. *Цинь Юнчжоу*. Шаньдун шэхуэй фэнсу ши [История шаньдунских общественных обычаев]. Цзинань, 2011.

10. *Чжан Минь*. Гудай шаньдун дэ хайшэнь синьян яньцзю [Исследование о вере в духа моря в древнем Шаньдуне]: Дипломная работа / Китайский океанологический университет. Циндао, 2011.

11. *Чжан Чжаосинь*. Циндао юйминь фэнсу: цзидянь хайшэнь, бай хайшэнь няннян [Рыбацкий обычай в Циндао: жертвоприношение и поклонение божеству моря] // Циндао жибао. 2015. 16 февр.

12. *Чжэн Шию*. Чжунго миньсу тунчжи. Синьян чжи [Краеведческий альманах китайских народных обычаев. Описание верований]. Цзинань, 2005.

13. *Шань Мань*. Шаньдун миньсу [Шаньдунские народные обычаи]. Цзинань, 1988.

Список информантов

ЛЧ — Ли Чжунтянь, 84 года, с. Сяовэншань.

МЮ — Ма Юаньин, 79 лет, с. Сяовэншань.

СЛ — Сунь Лянчжэнь, 58 лет, с. Мачжань.

Редакция «Живой старины» благодарит А. Б. Старостину за консультации.

Кирилл Александрович Кожанов,
канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)
Александр Васильевич Черных,
чл.-кор. РАН, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН (Пермь)

ПЕТУХ И КУРИЦА В ТРАДИЦИИ ЦЫГАН-КЭЛДЭРАРОВ РОССИИ

Аннотация. *В статье рассматривается символика курицы и петуха в традиции цыган-кэлдэраров России, которая в большей степени имеет отрицательные коннотации (курица выступает как предвестник болезни, символ непостоянства). Курица и петух используются как в ритуалах (например, петух — важный элемент ритуала отделения семьи старшего сына от родителей), так и в повседневном быту. Хотя комплекс верований, связанных с курицей и петухом, в традиции цыган-кэлдэраров обнаруживает много параллелей в представлениях румын и славян, цыгане по-своему переосмысляют образы соответствующих домашних птиц.*

Ключевые слова: *цыгане-кэлдэрары, курица, петух, народная культура, магические практики, фольклор*

Данная статья продолжает серию очерков о различных животных и связанных с ними представлениях, бытующих среди цыган-кэлдэраров России[1]. Эта этническая группа сформировалась на территории Румынии, но с конца XIX в. расселилась по всей Европе, включая Россию. Материалы для статьи были записаны в цыганских поселениях Пермского края, Свердловской, Тульской и Ленинградской областей в течение последних нескольких лет. В обследованных поселениях проживают преимущественно представители разных родов подразделения кэлдэраров-молдова́я (роды *мигэ́шти*[2], *рувони* и др.), поэтому собранные данные можно считать показательными, по крайней мере, для этой части российских кэлдэраров. В статье речь пойдет о комплексе верований, связанных с петухом и курицей.

Цыгане-кэлдэрары четко различают курицу (цыг. *кхайни́*) и петуха (цыг. *коко́шо* ← рум. *cocóș* ‘петух’). Различие между самкой и самцом этого вида домашней птицы обнаруживается не только на лексическом уровне, но и на уровне связанных с ними ритуалов и обрядов. В кэлдэрарской традиции курица имеет ряд отрицательных коннотаций (ср. характерное высказывание: «У нас курица — это самое плохое животное» [СДБ]), в то время как петух становится важным элементом некоторых ритуалов. Отрицательные качества курицы иногда объясняются тем, что курица считается матерью черта. Разберем эти представления подробнее.

Происхождение курицы не имеет единого объяснения среди цыган-кэлдэраров. На известный вопрос, что было раньше — курица или яйцо, даются разные ответы: «Многие говорят, что был гром, был гром. Как бы яйцо разбилось, и вышел цыплёнок, курица, как говорят. А всё равно, видишь, вот спор идёт. А как, откуда же появилось яйцо?! Не от грома же» [МБД]; «Курица была спервочала, Бог сделал. Из плоти сделал, как людей, так и животных всех. Без матери же никак не родится. А он придумал, руками сделал» [БМ].

Блюда из курицы являются частью традиционной кухни цыган[3]. Однако в определенных случаях цыгане-кэлдэрары отказываются от употребления курицы в пищу. Во-первых, это происходит в том случае, если человек видит курицу во сне, ее считают предвестником несчастья: «Иногда и во сне видят, что она [женщина] там ломает курицу и ест, тоже, значит, говорят, что нельзя. Если она и ела, во сне, значит, по-настоящему нельзя никогда. Она не ест» [БМ]; «Курица снится хозяину

или хозяйке, тоже они берут на год, на полгода [обещание не есть]. На какой-то срок берут себе, чтоб дети были живы-здоровы, как говорится» [МБ].

Некоторые информанты отмечают, что увидеть во сне куриное яйцо также предвещает плохие события: «Если приснилось яйцо — это ещё хуже, чем курица» [Т].

Как правило, по обету перестают есть не только курицу, но и все связанные с ней продукты, например яйца; в этом случае даже на Пасху красят не куриные, а утиные или гусиные яйца. Обет могут дать на полгода или год. Считается, что соблюдение запрета позволит самому сновидцу и его родственникам оставаться здоровыми. По истечении назначенного времени курицу снова начинают употреблять в пищу. Если после этого курица снится повторно, могут отказаться от курятины на всю жизнь.

Отказ от употребления в пищу курицы часто происходит с целью защиты от болезни. Например, такой обет могут дать при болезни ребенка: «У моей бабушки заболел ребёнок, плохо ему было. Но как-то выздоровеет, всё нормально. И она поклялась, что она не будет никогда курицу есть. И она пятьдесят лет курицу не ела» [БМ].

Считается, что о возможной болезни ребенка могут предупредить *сэрбуторя* — женские мифологические персонажи, появляющиеся во время Русальной недели[4]. В таком случае отказ от курятины может рассматриваться как мера, отводящая несчастье: «Они [сэрбуторя] приходят, женщин предупреждают. Вот, знаешь, например, кто-то должен заболеть. Они приходят и говорят. Значит, твоему ребёнку больной будет, плохо ему будет, не ешь курицу, яйцо не ешь» [БМ].

Считается, что, если курица начинает кукарекать (во сне или наяву), это предвещает особые несчастья: «Не только во сне, а вообще. Если курица закукарекала, запела, как петух,— не дай Бог это никому!» [МБД]. Отметим, что мотив кукарекающей курицы как предвестника несчастья — смерти, болезни и т.п.— хорошо известен как в румынском[5], так и в славянском культурном ареале[6].

Раньше курицу не готовили для свадебного праздничного стола — считалось, что курица на столе предзнаменовывает то, что невеста не задержится в семье: «Раньше на свадьбах не готовили куриное и куриц не ставили на стол. На свадьбу. Потому что невеста будет улетать от них» [ММ-2]; «Нельзя было раньше принести на свадьбу курицу, чтобы она [невеста] никуда не убежала. Раньше так было, а сейчас курицу привозят, готовят» [НС].

Для изготовления подушек и перин никогда не использовали куриные перья, объясняя это отрицательными свойствами курицы, при этом ограничений, связанных с утиным или гусиным пухом, не существовало. Также не использовали перья черного цвета: «Ну, чёрный цвет — он такой, нехороший. Ни к удаче, ни к делам» [МБ].

Курица на праздничном столе у цыган-кэлдэраров. Пермь, пос. Чапаевский. 2016 г. Фото Д. И. Ваймана

Мы также записали рассказы, в которых информанты упоминали, что в магических ритуалах, при наведении проклятия на человека используется черная курица.

При этом из куриных костей (например, из вилочковой кости) могут изготовлять талисманы-обереги[7]. Куриную косточку могли повязывать на шею ребенку, чтобы он ее грыз и у него росли зубы.

В отличие от курицы, петух в традиции цыган-кэлдэраров наделен скорее положительной символикой. Это можно связывать с тем, что он считается покровителем домашнего хозяйства. Петух играет важную роль в ритуале отделения семьи старшего сына. Когда старший сын отделяется от семьи родителей и переезжает в собственный дом, цыгане-кэлдэрары устраивают однодневное празднество (цыг. *дабэ́шка*[8] от сочетания *те анклéн дабэ́шка* ‘отделиться’). Отрубленную голову петуха размещают в центре нового дома (исторически — в палатке; сейчас иногда внутри дома могут вешать отрез ткани, напоминающий и символизирующий палатку); в клюв петуха обязательно кладут золотую монету[9]. Кровью петуха рисуют кресты по всему дому: «Лéн кхэ кокóшо, лéн, тхóн машкарáл ка кхэ́р, щинéн лéhко шэрó… ай тхóн лэ́hкэ гáлбэно барó андо мýй абизáтильно касте те авéн… ловалé те авéн, те анéн, те дастаи́н (Берут петуха, берут, ставят посреди дома, отрезают ему голову… и кладут ему в рот большую золотую монету, обязательно чтобы были… денежные чтобы были, чтобы приносили, доставали [хозяева дома])» [ММ-1]. Магические действия с петухом при переселении в новый дом совершают и славяне[10].

Комплекс верований, связанных с курицей и петухом, в традиции цыган-кэлдэраров обнаруживает много параллелей в представлениях румын и славян. Однако если в румынской и славянской традициях петух часто является символом мужского, активного начала, а курица — символом женского плодородия, то в цыганской традиции

образ этих птиц, особенно курицы, получает другую характеристику. Курица в целом наделена отрицательными коннотациями, отмечается ее способность предвещать болезнь, непостоянство (может «улететь»), демоничность. Использование петуха в ритуале отделения семьи старшего сына от родителей имеет явные параллели в славянской традиции.

Важно, что петух и курица — пример обычной домашней птицы, которую разводят как румыны, так и славяне. Цыгане-кэлдэрары, как правило, не держат домашнюю птицу, возможно, это одна из причин, по которой курица и петух имеют иные коннотации в цыганской традиции. Таким образом, можно заключить, что, хотя комплекс бытующих среди цыган-кэлдэраров верований, связанных с петухом и курицей, имеет множество общих с румынской и славянской традициями черт, цыгане переосмысляют образы соответствующих домашних птиц.

Примечания

[1] См.: *Кожанов К. А., Черных А. В.* Лягушка в обрядах и поверьях цыган-кэлдэраров // ЖС. 2017. № 3. С. 43–46; *Черных А. В.* Змея в традиционных представлениях цыган-кэлдэраров России // ЖС. 2018. № 4. С. 44–46.

[2] Буква *ɣ* обозначает особый заднеязычный щелевой согласный [ɣ].

[3] Подробнее см.: *Кожанов К. А., Вайман Д. И.* Пища // Цыгане / Отв. ред. Н. Г. Деметер, А. В. Черных. М., 2018. С. 234–251.

[4] Подробнее о них см.: *Кожанов К. А., Черных А. В.* Женские мифологические персонажи в традиции цыган-кэлдэраров // Традиционная культура. Т. 21. № 4. 2020. С. 122–131.

[5] *Ghinoiu I.* Mitologie romana dictionar. București, 2013. С. 126; *Antonescu R. B.* Găină // Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești. 2016. Ed. digitală. http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Dictionar-de-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.html.

[6] *Бушкевич С. П.* Курица // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 67.

[7] *Кожанов К. А.* Сглаз в традиции цыган-кэлдэраров России // ЖС. 2018. № 4. С. 42.

[8] Из рум. *de báșca* 'отдельно'.

[9] Подробнее о символике золота в традиции цыган-кэлдэраров см.: *Черных А. В.* Золото в обычаях и обрядах цыган-кэлдэраров // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 132–139.

[10] *Гура А. В., Узенёва Е. С.* Петух // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 30.

Список информантов

БМ — Брума Михай, 1961 г.р., Пермь, зап. А. В. Черных, Д. И. Вайман, 2017 г.

МБ — Марица Буцо, 1966 г.р., Пермь, зап. А. В. Черных, Д. И. Вайман, 2017 г.

МБД — Мичё Бакрович (Дмитрий Борисович) Дица, 1946 г.р., Екатеринбург, зап. А. В. Черных, Д. И. Вайман, 2017 г.

ММ-1 — Марийка Михай, 1963 г.р., д. Верхние Осельки Ленинградской обл., зап. К. А. Кожанов, 2017 г.

ММ-2 — Михаил Мунтян, 1960 г.р., род поррони, пос. Плеханово (Тула), зап. Д. И. Вайман, К. А. Кожанов, А. В. Черных, 2018 г.

НС — Надежда Станеску, 1961 г.р., Пермь, зап. А. В. Черных, 2007 г.

СДБ — Сюзанна Додовна Буцо, 1963 г.р., Пермь, зап. А. В. Черных, 2003 г.

Т — Тося, 1946 г.р., Ижевск, зап. А. В. Черных, Д. И. Вайман, 2017 г.

Исследование проведено в рамках проекта РФФИ № 29–09–00092 «Цыганские сообщества России: формирование, этнокультурные особенности, взаимодействие с обществом и властью».

Бадма Викторович Меняев,
Калмыцкий гос. ун-т им. Б. Б. Городовикова (Элиста)

ФОЛЬКЛОР САРТ-КАЛМЫКОВ КИРГИЗИИ В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ

Аннотация. *В статье рассматриваются новые записи фольклора сарт-калмыков, живущих в Киргизии. В качестве сравнительного материала приводятся записи, сделанные от олётов Синьцзян-Уйгурского автономного округа Китая. Публикуются историческая песня о Цэван-Даши, тексты о гадании по бараньей лопатке и благопожелания.*

Ключевые слова: *сарт-калмыки, олёты, калмыцкий фольклор, исторические песни, гадания, благопожелания*

В Киргизии вблизи озера Иссык-Куль в Ак-Суйском районе Иссык-Кульской области в селах Чельпек, Бурма-Суу, Таш-Кыя и Бёрю-Баш, расположенных к западу от Бишкека, живут сарт-калмыки (каракольские, иссык-кульские калмыки). Это потомки двух миграционных волн ойратов Джунгарии — 1750-х гг. (после разгрома Джунгарского ханства) и 1860-х гг. (во время мусульманского восстания в Синьцзяне). В отличие от остальных монгольских народов, сарт-калмыки исповедуют ислам.

Священник-миссионер Василий Гаврилович Покровский в 1873 г. по рассказам калмыков-эмигрантов подробно описал восстание мусульман против китайцев в 1866 г., послужившее причиной бегства калмыков, даур-солонов и сибо[1] из бывшей Кульджинской провинции в Семиречье. «Видя постепенную гибель городов: Кара-су, Урумчи, Чугучака и близкую также неизбежную гибель Кульджи, большинство калмыков бросилось из кульджинского района за Талки, а бывшие сумуны[2] сибо, один за другим стали открыто переходить на сторону мусульман. Погром китайской Кульджи, соседних с ней городков и солонских поселений был настолько ужасающим. Всё китайское население, которое не успело спастись бегством, буквально было вырезано дунганами» [8. С. 73–74]. «Калмыки олётского рода, кочевавшие на р. Текес, еще в 1865 г. были разбиты и ограблены дунганами за помощь китайцам. Вынуждены были спасаться за русской границей, которою они перешли в количестве 2000 юрт» [7. С. 19]. Пробыв 12 лет в Семиречье, часть калмыков вернулась в Китай, оставшаяся часть была наделена российскими властями землей близ современного города Каракол (Киргизия). В XX в. сарт-калмыки мигрировали из России в Китай (1916 г.) и обратно (1940-е гг.) [ТТ].

К 1889 г., по данным российского востоковеда Н. А. Аристова, сарт-калмыков в Киргизии было 1068 человек [1. С. 390], к 1917 г., по данным И. И. Зарубина,— 2405 человек [9. С. 38]. Как сообщали наши информанты, по данным переписи населения Киргизии 2009 г. численность калмыков составила 3801 человек. В настоящее время точную цифру назвать практически невозможно, поскольку по паспорту они часто записаны киргизами, хотя имеют возможность записываться калмыками. По сообщениям информантов, их гораздо больше, минимум 10 000 человек.

В 1926 г. на страницах газеты «Улан хальмг» («Красный калмык»), выходившей в Астрахани, было опубликовано на калмыцком языке письмо учащегося Калмыцкой советско-партийной школы Астрахани сарт-калмыка Ороза Курбанкулова «Потомки калмыков, проживающих среди кара-киргизов (киргизов. — *Б. М.*)». Редакция газеты опубликовала письмо, сохранив стиль, орфографию и пунктуацию автора. В первой части письма автор дает краткую историческую справку о сарт-калмыках, во второй пишет о том, как сарт-калмыки узнали о существовании калмыков и Калмыцкой автономной области и о возможности обучения в Калмыцкой советско-партийной

Знаток калмыцкого языка Гока Оморов (слева). Село Чельпек. 2009 г. Фото Б. В. Меняева

Приготовление калмыцкого хлеба «калмак токоч» в тандыре. Село Бурма-Суу. 2009 г. Фото Б. В. Меняева

школе. В конце письма автор просит, чтобы сарт-калмыков переселили в Калмыкию.

Когда распался союз четырех ойратов в Джунгарии, улан хошуды (джунгары, ойраты), образовав шесть сомонов, стали подданными китайского хана и остались жить в Текесе на берегу реки Или. В 1860 году в Гулзе (Кульдже) таранчи-хотоны (сарты) начали войну с китайским ханом. Во время той войны казахи и киргизы, взяв в плен калмыков, проживавших в Гулзе, угнали в Каракол. В 1861 году русский царь, собрав калмыков, рассеявшихся среди казахов и киргизов, наделил их землей близ Каракола, где мы поныне и живем. Раньше нас называли сарт-калмыками Прежевальского уезда Семиреченской области Туркестанского края, сейчас же — сарт-калмыками Каракольского округа Кара-Киргизской области. Когда нас русский царь собрал, было нас 240 семей, сейчас — 570 семей. Проживаем мы в двух селах, есть один аймачный[3] исполком… [5. С. 4][4].

Калмыки, перейдя на российскую сторону, сохранили свой родной язык и пользовались ойратской письменностью тодо-бичиг, созданной Заяпандитой в 1648 г. Позже, оказавшись в киргизско-русском окружении, они, естественно, стали забывать свою письменность и язык. А. В. Бурдуков в 1929 г. отмечал, что «внешнее окиргизивание идет быстро, но держится и родное. Родной язык, как домашний, знают все, старшее поколение хорошо, а младшее слабее. В отдельных случаях и в быту, дома между собой, калмыки говорят больше по-киргизски, чем по-калмыцки, особенно в тех семьях, где жена киргизка; но приходилось наблюдать и такие случаи, когда калмык жил с двумя женами — одной калмычкой, другой киргизкой, причем последняя овладевала всё же калмыцким языком» [2. С. 71].

До революции сарт-калмыки редко становились объектом внимания российских ученых. В советское время их исследованием занимались известные русские монголоведы, в частности, филологи А. В. Бурдуков, У.-Ж. Ш. Дондуков, этнограф Н. Л. Жуковская, а также тюркологи, например Э. Р. Тенишев. Интересный полевой материал собран калмыцкими (К. Э. Эрендженов, А. Ш. Кичиков, Т. Б. Бадмаева, Б. Б. Оконов, Д. А. Павлов и др.) и бурятскими (Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова и др.) учеными в экспедициях в местах проживания сарт-калмыков.

Материалы, рассматриваемые в данной статье, были записаны автором в экспедиции 2009 г. от сарт-калмыков в селах Чельпек и Бурма-Суу Ак-Суйского района Иссык-Кульской области Киргизии. Для более точной передачи звуков, долготы, мягкости и др. фольклорные тексты транслитерируются латиницей. В качестве сравнительного материала мы приводим некоторые образцы фольклора олётов Синьцзян-Уйгурского автономного района (СУАР) Китая, поскольку они составляют с сарт-калмыками единый народ.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ О ЦЭВАН-ДАШИ

В 2009 г. мы записали *ут дуд* («протяжные песни»), *арх дуд* («короткие песни»), а также танцевальные мелодии и др. По содержанию протяжные и короткие песни можно разделить на исторические и лирические. Исторические песни — один из наиболее распространенных песенных жанров сарт-калмыков. Сохранились песни, отражающие драматические события в истории ойратов во второй половине XVIII в., к примеру, о нойоне (князе; калм. *нойн*) Цэван-Даши.

Цэван-Даши, младший сын правившего в 1727–1745 гг. Джунгарским ханством Галдан-Цэрэна, был убит своим сводным братом Лама-Дорджи, который не хотел делить ханский престол с законным наследником [4. С. 281–282; 6. С. 159]. Однако, по ойратским устным преданиям, Цэван-Даши выжил, его выходили лекари. После этого он бежал в государство Конгурей (калм. Күнкрə), которое находилось на территории современной Хакасии. Песни о Цэван-Даши имеются в репертуаре олётов Текеса, СУАР («Aru Kürümtüyin eken šili-dü» — «У горы Ар-Курэмтэ»; «Xān uulayin oroi-du» — «На вершине горы Хан-Ула»; «Mönggen taxta ǰora bor» — «Серый иноходец с серебряной подковой»; «Dobung boluqsan šarxal» — «Крупный соловый конь»), калмыков

Айгерим Турдукулова, 1934 г. р. из рода байн бах. Село Бурма-Суу. 2009 г. Фото Б. В. Меняева

России — «Мөңгн тахта мөөкһр бор» («Серый иноходец с серебряной подковой»), сарт-калмыков — «Mönggen taxta ǰora bor» (то же) и др.

В экспедиции 2009 г. нам удалось записать от сарт-калмыков лишь несколько строк из протяжной песни «Серый иноходец с серебряной подковой» о бегстве Цэван-Даши (или *Мокуш-нойона*) в Конгурей (в фольклоре ойратов этот сюжет зафиксирован только в песнях). Ранее сарт-калмыцкий вариант записывался Э. Р. Тенишевым (23 июля 1973 г. от Абдыкадыра Казакбаева [10. С. 87]) и Б. Б. Оконовым (16–17 июля 1979 г. от Пати Омуркуловой, Омурбека Оморова и Абдыкадыра Казакбаева[5]).

Mönggen taxta ǰora bor	Серый иноходец с серебряной подковой
Mösün davagar davdgn'.	Переходит перевал Мосун-Даван.
Ɣunun xöönä ɣurvn xavsn	Три ребра трехлетнего барана
Ɣurvn söögän xong bolvlei [КЭ].	Стали пищей трех ночей[6].

Более полные варианты песни распространены среди олётов уезда Монгол-Кюря Или-Казахской автономной области СУАР КНР и калмыков России. В песнях описываются трудности пути Цэван-Даши, внешность нойона (*мөлркн хамрта* ‘с тупым носом’, *улахн самсата* ‘с красными крыльями нос’, *цаһахн самсата* ‘с белыми крыльями нос’), указывается его возраст (*мөңк биш залушг насндан* ‘не вечный юный возраст’); герой именуется при помощи уважительных формульных конструкций (*Ɣulǰing törqsen Möküšnoyn* — «своенравный Мокуш-нойон», *Улахн самсата Мөкш таниһән / Мартдг болхнь / Насндан гемтә болдув* — «Вас, Мокуш, с красными крыльями носа, если позабуду, то буду виноват»).

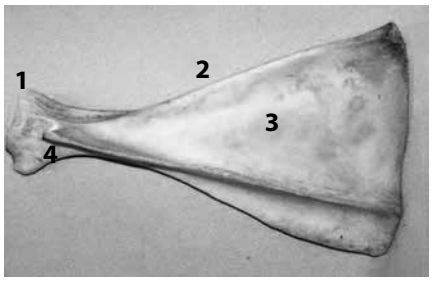
Протяжная мелодия в песнях сарт-калмыков и синьцзянских олётов идентична. Приводим шесть куплетов из песни «Серый иноходец с серебряной подковой», записанных автором статьи в Или-Казахской автономной области.

Mönggn taxta ǰora bor	Серый иноходец с серебряной подковой
Mösün davand xal'trdqvi?	Скользит на ледяном перевале,
Möölür xamrta Möküš noyn	Тупоносый Мокуш-нойон
Mösün davagar davdgn' yunvi?	Зачем переходит ледяной перевал?
Ɣurvn xöönä ɣurvn xavsn'	Три ребра трехлетнего барана
Ɣurvn söögin xonq bolval.	Стали пищей трех ночей.
Ɣulǰing törqsen Möküš noyn	Своенравный Мокуш-нойон
Mösün davagar davdgn' yunvi?	Зачем переходит ледяной перевал?
Dörvn xöönä dörvn xavsn'	Четыре ребра четырехлетнего барана
Dörvn söögin xong bolval.	Стали пищей четырех ночей.
Döläxn törqsen Möküš noyn	Спокойный Мокуш-нойон
Mösün davagar davdgn' yunvi?	Зачем переходит ледяной перевал?
Šavr bääšng süüdr bolval	Глинобитная хижина стала [для вас] укрытием,
Šanggin xotn' xot bolval.	Казенная еда стала [для вас] пищей.
Šargad mordqsn Möküš noyn	Со звоном выехавший Мокуш-нойон
Mösün davagar davdgn' yunvi?	Зачем переходит ледяной перевал?
Dersn maxla süüdr bolval	Камышовая шляпа стала [для вас] тенью
Denggin xot xot bolval.	Еда, взвешенная на китайских весах, стала [для вас] пищей.
Dergäd mordqsn Möküš noyn	Внезапно выехавший Мокуш-нойон
Mösün davagar davdgn' yunvi?	Зачем переходит ледяной перевал?
Xursx maxla süüdr bolval,	Каракулевая шапка стала [для вас] тенью,
Xuran usun undn bolval.	Дождевая вода стала [для вас] питьем.
Xurad mordsn Möküš noyn	Собравшись, выехавший Мокуш-нойон
Mösün davagar davdgn' yunvi?	Зачем переходит ледяной перевал?
[ТЭД].	

ПРИМЕТЫ И ГАДАНИЯ НА БАРАНЬЕЙ ЛОПАТКЕ

Предки сарт-калмыков, переселившиеся на территорию России в 1860-е гг., продолжали вести скотоводческое хозяйство. Н. П. Остроумов пишет: «Занимаясь скотоводством, калмыки держат большие табуны лошадей, стада овец и иногда верблюдов, а хлебопашеством занимаются очень мало» [7. С. 38]. К 1920-м гг. сарт-калмыки стали заниматься и земледелием, о чем свидетельствует статья А. Д. Гагарина и Т. М. Миллера: «…основное хозяйство их [сарт-калмыков] — скотоводство, но скота мало. В качестве пищи они используют мучные лепешки, картофель, молочные продукты, мяса едят мало…» [3. С. 186]. Кочевой быт и скотоводство отразились в фольклоре сарт-калмыков (песни, благопожелания, пословицы, поговорки, загадки, приметы, гадания и др.).

Важным продуктом рациона сарт-калмыков является баранина. Существует этикет правильной подачи кусков мяса почетным гостям — в соответствии с их статусом, полом, возрастом. У сарт-калмыков, как и у других монгольских народов, самой почетной долей считается мясо с бараньей лопатки. Во время свадьбы и народных праздников самому пожилому из гостей подают сваренную баранью лопатку. Гость, поев и тщательно очистив кость от остатков мяса, начинает толковать значение видимых внешних особенностей лопатки (*далын шинҗ* букв. «приметы лопатки»), по которым, согласно поверьям калмыков-кочевников, можно составить представление о хозяине дома, загоне для скота, богатстве хозяина, о его гостеприимстве, щедрости. У калмыков существует легенда о том, почему гадают по бараньей лопатке. Некогда буддийский монах-астролог потерял книгу с гаданиями; сколько он ее ни искал, найти не мог. Оказалось, что книгу съела пасущаяся рядом овца.



Части бараньей лопатки, использующейся для гадания: «котел» (1), «дорога» (2), «линии лба» (3), «опора» (4). Личный архив Б. В. Меняева

Листы из книги отпечатались на ее лопатке. С тех пор калмыки гадают по очищенной бараньей лопатке — по ней судят о предстоящей зимовке, о приплоде скота, о щедрости хозяина юрты и его родовитости. Например: «Если ладонь[7] лопатки тонкая, просвечивает, то будущая зима будет бесснежной и холодной. Если вокруг ладони лопатки много серой массы и кость плохо просвечивает, то зима будет обильно-снежной, более теплой, чем обычно ‹…› У ладони лопатки есть возвышенная часть — ее гребень называется "верблюжьей дорогой". Говорили, что если она широкая, то верблюдов в этом году будет много ‹…› Если боковая часть лопатки толстая, то все копытные в этом году будут расти быстро…» [11. С. 18–19].

В экспедиции 2009 г. нам удалось записать толкование внешнего вида составных частей бараньей лопатки, по которым судят о хозяевах дома (ср. иллюстрацию, на которой соответствующие части обозначены цифрами):

Хар һолын хәльмгмс эңгe хәәсн гәд келнә. Хәәсн ямаран сән болхна [1]*, эн герин күмүн бас сән болад, болна. Энен* [2] *һазрый хаалһ гәд келнә. Эн сән болхна, хаалһый шидир болна. Күмнә хаалһ гәд келнә. Дәкәд маңнан зураха* [3]*. Энен маңнан зураха чевир болхна, эн герин күмнә бас чеежңинь чевир (чилгир) болна. Энен һазргъ* [4] *хәльмгчә (хальмгар) медлго бәәнәв. По-русски опора (омг). Мана Харһолын хәльмгмс иигәд келәд, дәкәд иигәд хамхлчкинә* (Наши каракольские калмыки называют это [1] котлом. Если «котел» хороший, то хозяева тоже хорошие. Эта часть [2] называется дорогой. Если эта часть хорошая, то дорога будет прямой [без препятствий]. Она называется дорогой человека. Еще [3] — линии лба. Если линии лба чистые и отчетливые, то душа хозяев добрая. Эту часть [4] не могу вспомнить на калмыцком языке[8], по-русски это «опора». Сказав так, наши каракольские калмыки ломали баранью лопатку) [ТМ].

Варианты толкований зафиксированы автором статьи среди калмыков России, олётов и хошутов Синьцзяна. Ср., например, олётский вариант:

Xayisun tani tosu-bēr bucalaǰi bayinai, omoq zoriq tani xurca bayinai, elken dotoro tani nige beri tani köl kündü bayinai, xoton tani uu bayinai, mal xara tani yekēr ösömēr bayinai (В вашем «котле» масло закипает, гордости и смелости у вас много, одна из невесток в вашем роду ожидает ребенка, «загон для скота» у вас широкий, численность вашего скота быстро растет) [ТТ].

По традиции олётов Текеса (СУАР), гадают только по правой лопатке трехлетней овцы. По левой лопатке овцы или по лопатке ягненка и барана не гадают. Без разрешения хозяев гость не имеет права толковать «приметы лопатки». Баранья лопатка делится на части, имеющие свои названия: *далын хәәсн* 'котел', *далын күзүн* 'шейка', *далын киисн* 'пуповина', *далын дөң* 'опора', *далын зо* 'хребет', *далын күрә* 'круг', *далын ирмәг* 'острый край', *далын хотн* 'загон для скота', *далын хаалһ* 'дорога', *далын хорма* 'подол', *далын хуудцн* 'платье пожилой женщины' [13. С. 198].

После гадания баранью лопатку обязательно ломают и произносят в адрес хозяев дома благопожелание-*йөрәл* — текст, обычно имеющий стихотворную форму и исполняемый речитативом [13. С. 198]. В экспедиции 2009 г. записан ряд благопожеланий, посвященных гостям, рождению ребенка, свадьбе, покупке новой одежды. Например:

Maniq xääγäd irsnten bayirlǰanavdn,	Рады, что вы помните о нас,
Ken teründän yovsn γazrtan	Будем все мы здоровы и счастливы, где бы ни находились!
Mend amulng bolya!	С детьми и скотом,
Kövüd šovutagan	С братьями будем здоровы!
Axnr düünrtägän mend bolya! [ОГ].	

Примечания

[1] Даур-солоны, сибо — народы, относящиеся к тунгусо-маньчжурской группе.

[2] *Сумун* — здесь: административная единица во времена империи Цин в Китае.

[3] *Аймак* — здесь: округ (в Киргизии).

[4] Перевод автора статьи.

[5] Научный архив КИГИ РАН (ныне КалмНЦ РАН). Ф. 16. Оп. 1. Магнит. лента № 226 (218).

[6] Здесь и далее тексты приводятся в переводе автора статьи.

[7] *Ладонь* — широкая плоская часть бараньей лопатки.

[8] Вероятно, *омг* 'опора', как у олётов [13. С. 199] и калмыков [12. С. 23].

Литература

1. *Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения о их численности // Живая старина. 1896. Вып. 3–4. С. 277–456.

2. *Бурдуков А. В.* Каракольские калмыки (сарт-калмаки) // Советская этнография. 1935. № 6. С. 47–79.

3. *Гагарин А. Д., Миллер Т. М.* Сарт-калмыки // Северная Азия. 1928. № 5–6. С. 186–188.

4. *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1983.

5. *Курбанкулов О.* Кара-киргиз дотр бәәдг хальмг нутгин тасрха (үлдлд) // Улан хальмг [Красный калмык]. 1926. 23 марта. С. 4.

6. *Кушнерик Р. А.* Русско-джунгарские дипломатические отношения (начало XVII — 50-е гг. XVIII в.). Барнаул, 2008.

7. *Остроумов Н. П.* Китайские эмигранты в Семиреченской области Туркестанского края и распространение среди них православного христианства. Казань, 1879.

8. *Покровский В. Г.* Из прежнего быта китайских эмигрантов // Туркестанские ведомости. 1873. 13 мая. № 19. С. 73–74.

9. Список народностей Союза Советских Социалистических Республик / Сост. под ред. И. И. Зарубина. Л., 1927.

10. *Тенишев Э. Р.* О языке калмыков Иссык-Куля // Вопросы языкознания. 1976. № 1. С. 82–87.

11. *Эренджeнов К.* Золотой родник. 2-е изд. Элиста, 1990.

12. *Эрнҗәнә К.* Цецн булг. Элст, 1980.

13. Monγolkürē šiyani mongγol ündüsüteni soyol tüüki-in material (2). Šinǰiyang-giyin aradiyin keblel-in yerüngkei xorō. Ürümči, 2014. [Материалы по культуре и истории монголов уезда Монгол-Кюря. Вып. 2. Урумчи, 2014].

Список информантов

КЭ — Куланбаев Эльдос, 1934 г. р., сарт-калмык из рода джедигер, с. Чельпек Ак-Суйского р-на Иссык-Кульской обл. Киргизии, зап. Б. В. Меняев в 2009 г. Личный архив автора.

ОГ — Оморов Гока, 1938 г. р., сарт-калмык из рода хара батыр, с. Чельпек Ак-Суйского р-на Иссык-Кульской обл. Киргизии, зап. Б. В. Меняев в 2009 г. Личный архив автора.

ТМ — Табалдыев Мухамед, 1954 г. р., сарт-калмык из рода хара батыр, с. Чельпек Ак-Суйского р-на Иссык-Кульской обл. Киргизии, зап. Б. В. Меняев в 2009 г. Личный архив автора.

ТТ — Тёргян Тёрменке, 1962 г. р., олёт из рода данжин дорлан элкен, То сумун, г. Кульджа (Инин), СУАР КНР, зап. Б. В. Меняев в 2009 г. Личный архив автора.

ТЭД — Тонгдын Энке Джиргал, 1964 г. р., олёт, сомон Цаган-Усун, уезд Монгол-Кюря, Или-Казахская автономная область СУАР КНР, зап. Б. В. Меняев в 2009 г. Личный архив автора.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–012–00537 А.

Ольга Геннадьевна Баранова,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

НАДПИСИ И ЗНАКИ НА ПОМОРСКИХ ЭКСПОНАТАХ В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Аннотация. *Статья знакомит с материалами Российского этнографического музея. Публикуется сводная таблица с надписями, знаками, метками и клеймами, вырезанными на предметах поморов, которыми они пользовались в быту. Сведения, дошедшие до нас таким образом, являются ценным документом и дают возможность дополнить исторические и этнографические данные о жизни поморов.*

Ключевые слова: *поморы, материальная культура, надписи, знаки, даты*

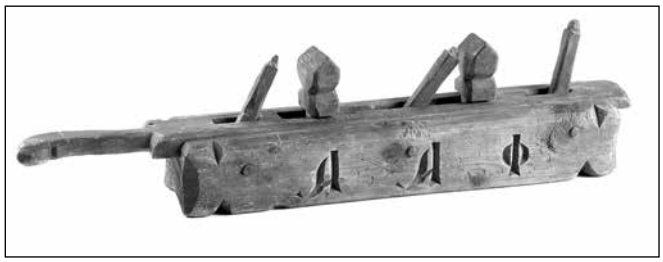
Поморские бытовые вещи, вырезанные из дерева, чаще всего изготовляли в свободное от занятости на морских промыслах время. Многие предметы украшали росписью и резьбой, вырезали на них инициалы мастера или владельца, дату и различные надписи. Традиция ставить дату, имя мастера, вырезать посвящение людям, которым предмет предназначался, сообщать еще какие-либо сведения была широко распространена в Поморье.

Среди хранящихся в Российском этнографическом музее предметов[1], снабженных вырезанными надписями, — орудия труда, столовая и хозяйственная утварь, предметы мебели, игрушки и др. Особый интерес представляют «щетники» (от *щетина*) или «шильники» (от *шило*) — ящички в форме прямоугольной коробочки или пенала с выдвижной крышкой, в которых мужчины хранили сапожные инструменты [3. С. 24]. Их в собрании РЭМ пять. Ящички украшены резьбой, но наибольшую ценность представляют сделанные на них надписи, содержащие легенды-истории, из которых можно узнать, кем, где, когда и при каких обстоятельствах был сделан предмет: «ИНК НМК»; «Николаѧ Репина / 1895 Года»; «ПСБ АС». В музейном собрании находится уникальный щетной ящичек из д. Лопшеньга с подробной надписью: «Сей ѧщикъ деланъ на морж/овчи 1880 года месеца Апреля / 7 днѧ Андрея Арефьева Фе/дотова писалъ сопственною / своею рукою // Того же месеца кожу воло/чили 155 кошъ / …[2]»; на крышке вырезаны инициалы «АА/СФ». Об этом мастере, Андрее Арефьевиче Федотове, следует сказать особо. Сделанные им вещи отличает тщательное исполнение, их можно узнать по искусно выполненной резьбе, а надписи, выполненные одинаковым каллиграфическим почерком, не оставляют сомнения в его авторстве. Кроме ящичка в музее есть еще пять экспонатов этого мастера — стульчик с надписью: «Сей стулъ / Работанъ на тони / Болотихи Андрея / Арефьева Федотова / 1891Года / Внеурожайный / Годъ»; сосновая чашка овальной формы на четырех ножках для кота с пояснительной надписью: «ААФ / Коту / лакать»; колодка и намёт для изготовления сапог с инициалами изготовителя; «кузница» — оригинальная детская деревянная игрушка с инициалами мастера и указанием года (1887).

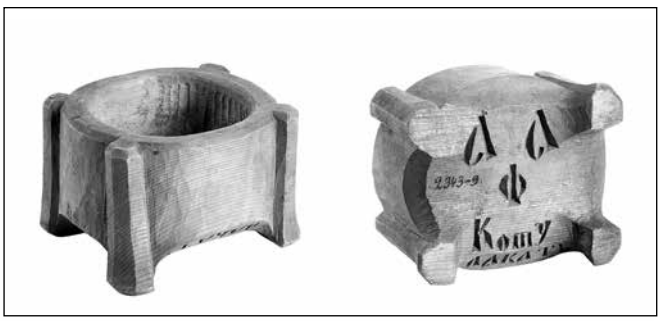
Один предмет этого мастера без указания авторства был опубликован в [3. С. 120]. Это валёк, изготовленный в 1914 г. с надписями: «А/АФ / 1914», «КИ/ЧИ/ГА», «АЗФ», «БЕ/ЛЬЕ / КАТА/ТЬ», который поступил из д. Лопшеньга Приморского района Архангельской

Крест кипарисовый резной, вставленный в крестообразный футляр с надписями. Архангельская губ. РЭМ, 2338–9. Фото О. В. Ганичевой

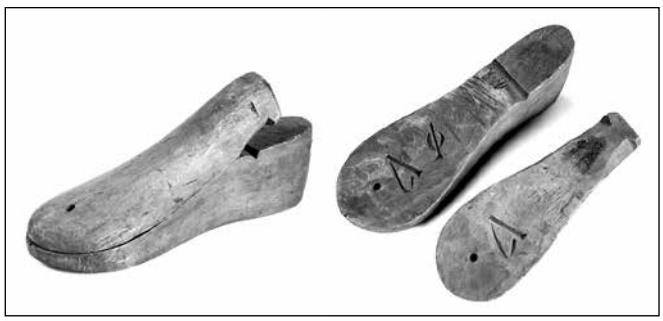
«Ляп» — утварь для перекладывания и подхватывания сорвавшейся с крючков рыбы при вытаскивании яруса. Конец XIX — начало XX в. Архангельская губ., Александровский уезд, становище Териберка. РЭМ, 3178–6. Фото О. В. Ганичевой



«Кузница» — детская игрушка. 1887 г. Мастер А. А. Федотов. Архангельская губ., Архангельский уезд, д. Лопшеньга. РЭМ, 2317–56. Фото О. В. Ганичевой



Чашка с надписью «Коту лакать». XIX в. Мастер А. А. Федотов. Архангельская губ., Архангельский уезд, д. Лопшеньга. РЭМ, 2343–9. Фото О. В. Ганичевой



«Копыл» (колодка) для изготовления сапог. XIX в. Мастер А. А. Федотов. Архангельская губ., Архангельский уезд, д. Лопшеньга. РЭМ, 2343–60 abc. Фото О. В. Ганичевой

области в 1970 г. от Анны Андреевны Федотовой, находится в собрании Государственного музейного объединения «Художественная культура Русского Севера». Инициалы и надписи, вырезанные на вальке, идентичны таковым на вышеупомянутых предметах, что свидетельствует о том, что их автором является один и тот же человек.

Особый интерес в собрании музея вызывают поморские календари-святцы, представляющие собой деревянные четырехгранные бруски, каждая грань которых разделена на три части, что соответствует трем месяцам; на календари с помощью зарубок и особых знаков нанесена важная информация: о начале и ходе сельскохозяйственных работ, о сроках охотничьего сезона или сезона рыбной ловли; указания церковных и семейных праздников. Поморские календари имеют выступ с отверстием, с помощью этого выступа календарь подвешивали к поясу, когда поморы уходили на охоту, рыбный промысел или в долгое странствие. Календарями-святцами очень дорожили, их передавали по наследству, завещали детям. В собрании музея находятся три поморских календаря, привезенных Ф. А. Каликиным из Кемского уезда, на которых обозначены не только общерусские праздники, но и местные важные события — храмовые и престольные праздники, дни памяти местночтимых святых, промысловая информация.

Выявленные нами надписи, метки, клейма и даты на поморских вещах, хранящихся в РЭМ, представлены в таблице.

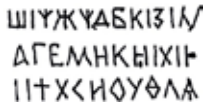
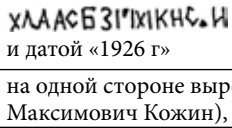
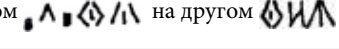
Метки, клейма, надписи, даты и инициалы на поморских экспонатах РЭМ (Архангельская губерния, Мурман)

Кол., №	Название экспоната	Метки, клейма, надписи, даты и инициалы	Место приобретения экспоната	Способ поступления, год сбора
586–17	«палица» — деревянный резной валёк для выколачивания белья на реке	в одном круге на лицевой стороне вырезано: «1874 / КМБ», в другом круге: «года / АМ Ш»	Архангельская губ., Кем., д. Сухой Наволок, Поморский берег	покупка у Н. Е. Ончукова (1903)
586–18	то же	на лицевой стороне вырезаны дата и инициалы: «1883 / года / АСН / А ПН»	то же	то же
586–22	то же	на лицевой стороне на одной плоскости вырезано: «1888 г.» и буквы «М КОМК М К ОПК», на другой плоскости: «ВГВ ОПК / ГМК»	то же	то же
1142–26	чашка деревянная для пищи	на дне вырезана буква «А»	Архангельская губ., Мез., Зимний берег	соб. Н. А. Шабунин (1907)
1967–14	«панка» — кукла деревянная	на боку вырезаны инициалы «СМГ»	Архангельская губ., Арх., посад Луда, Летний берег	соб. И. Н. Чирков (1911)
2317–56	«кузница» — детская деревянная игрушка	с одной стороны вырезаны инициалы «ААФ», с другой — дата «1887»; в более позднее время процарапано: «1887» и «1904»; мастер Андрей Арефьевич Федотов	Архангельская губ., Арх., с. Яреньга, Летний берег	соб. Л. В. Костиков (1910)
2317–65	«головоломка» — деревянная игра	вырезаны инициалы «ВКС» и дата «1821»	Архангельская губ., Арх., посад Нёнокса, Летний берег	то же
2325–14	полотенце из тонкого холста	вышиты надписи: «Тысячелетие России», «АЛМ 1861 Год» белыми х/б нитями и метка «АВ» — красными	Архангельская губ., Кем., посад Сума, Поморский берег	то же
2325–18	то же	вышиты инициалы и дата красными х/б нитями: «НТК 1872 Года»	то же	то же
2325–21	простыня из х/б ткани	вышита метка готическими печатными буквами	то же	то же
2336–24	«ловдус» деревянный — поплавок в виде птицы	на спине птицы вырезаны инициалы «ААИ»	Архангельская губ., Арх., д. Лопшеньга, Летний берег	то же
2336–25	«ловдус» деревянный — поплавок из двух полукругов	на одной из сторон вырезано: «црь слвы / ісъ хсъ / снъ бжъ / мъсеца ма в / 4 дънѧ / 1914 г. / 1847 Года КИМ НКМ»	то же	то же
2336–27	«плаво́к» (поплавок) деревянный для семужных сетей	на одной стороне дощечки вырезано: «СК»	Архангельская губ., Арх., д. Солза, Летний берег	то же
2336–39	лопата березовая для отгребания снега вокруг проруби для ловли наваги	на рукоятке лопаты вырезано: «А С ШКУ Ш»	Архангельская губ., Онеж., д. Пушлахта, Онежский берег	то же
2336–46	«кулицок» — деревянный молоток для отколачивания льда от лодки	на рукоятке вырезаны инициалы « ИК »	Архангельская губ., Кем., с. Сухона́волоцкое, Поморский берег	то же
2338–9	крест кипарисовый в футляре	на футляре вырезаны надписи, на задней стенке: «іс хс / укр гдн / славаоц ꙋ / бже / стцих / насъ»; на боковых: «гдн / сон / ъ пс / бгд / х»; «снъ / бм бже / хрн / х»	Архангельская губ.	то же
2343–1	«отяповалка» — деревянная чашка для теста	на дне вырезаны дата «1862» и инициалы «АСАИ»	Архангельская губ., Арх., с. Яреньга, Летний берег	то же

2343–7	тарелочка деревянная с рукояткой	на дне вырезаны инициалы «ЗСК»	то же	то же
2343–8	«кара» — сосновая 4-частная тарелка для костей	на дне вырезаны инициалы «БРС»	то же	то же
2343–9	чашка сосновая	на дне вырезаны инициалы и надпись: «АА Ф / Коту / лакать»; мастер Андрей Арефьевич Федотов	Архангельская губ., Арх., д. Лопшеньга, Летний берег	то же
2343–11 ab	соло́ница в виде уточки с резьбой и росписью	на дне вырезаны инициалы «ЗК»	Архангельская губ., Арх., с. Яреньга, Летний берег	то же
2343–17	ковш березовый	на рукоятке вырезаны инициалы «НГ»	то же	то же
2343–19	«поварёнка» — деревянная ложка	на конце рукоятки вырезаны инициалы «КФБ» (КФБ)	то же	то же
2343–25 ab	ящичек березовый резной с выдвижной крышкой	вырезаны надписи — на крышке: «НК», на дне: «НЛК»	то же	то же
2343–26 ab	то же	на ящике с двух сторон вырезана надпись: «Сей ѧщикъ деланъ на морж/овчи 1880 года месеца Апреля / 7 днѧ Андрея Арефьева Фе/дотова писалъ сопственною / своею рꙋкою // Того же месеца кожу воло/чили 155 кошъ…»; на крышке вырезаны инициалы «АА/СФ»	Архангельская губ., Арх., д. Лопшеньга, Летний берег	то же
2343–35	стульчик деревянный резной на трех ножках	на сиденье вырезаны инициалы «Г П»	то же	то же
2343–36	то же	на сиденье вырезана надпись: «Сей стулъ / Работанъ на тони / Болотихи Андрея / Арефьева Федотова / 1891 Года / Внеурожайный / Годъ»	то же	то же
2343–45	прялка сосновая резная	на ножке вырезано «П»	Архангельская губ., Арх., посад Нёнокса, Летний берег	то же
2343–47 abc	прялка березовая резная	на лопасти вырезаны дата и инициалы: «1845 года / ИИ П»	то же	то же
2343–52	«ла́пость» — лопасть березовой резной прялки	на лопасти вырезаны инициалы и дата: «АС ЖА/1815 года»	Архангельская губ., Арх., с. Яреньга, Летний берег	то же
2343–53	то же	сбоку лопасти вырезаны инициалы «УКВ»	то же	то же
2343–60 adcd	«копыл» — деревянная колодка для шитья сапог	на нижней части копыла вырезаны инициалы «А Ф», на верхней: «А»	Архангельская губ., Арх., д. Лопшеньга, Летний берег	то же
2343–61	намёт сапога деревянный	вырезаны инициалы «А А Ф»	то же	то же
2343–64	«спичка» — крюк-вешалка из березового сука	с одной стороны крюка вырезано: «1872 го июнѧ 4 д.», с другой: «СВФЕС: 1869 года»	Архангельская губ., Арх., посад Нёнокса, Летний берег	то же
2343–71	«колотоша» — березовый молоток-палка с округлым утолщением на конце для забивания кольев в огороде	вырезаны инициалы «ФС»	то же	то же
2343–72	«кичига» детская — березовая палка с загнутым концом для молотьбы хлеба	вырезаны инициалы «КСТ»	то же	то же
2343–73	коса-горбуша с березовой рукояткой	на рукоятке вырезаны инициалы «ФС»	то же	то же
2344–2	скамья	на сиденье вырезаны инициалы «ІПК»	Архангельская губ., Онеж., д. Летняя Золотица, Онежский берег	то же
2344–8	прялка детская березовая резная	на лопасти вырезано: «Т Ж»	то же	то же
2344–9	лопасть березовой резной прялки	на лопасти вырезаны инициалы «СІЯ»	то же	то же
2344–10	то же	на лопасти вырезана дата «1867 Года»	то же	то же
2344–12	трепалка березовая для выбивания белья	вырезаны инициалы «ТЧ»	Архангельская губ., Онеж., с. Кянда, Онежский берег	то же
2344–14	чашка-«скобкарь» березовая	на внешней стороне чашки вырезаны инициалы и дата: «НАН 1883 го»	Архангельская губ., Онеж., д. Летняя Золотица, Онежский берег	то же

2344–15	тарелка еловая	на дне снаружи вырезаны, а внутри процарапаны инициалы «ІПС»	Архангельская губ., Онеж., д. Пушлахта, Онежский берег	то же
2344–29 ab	ящичек сосновый резной с выдвижной крышкой	на боковой стороне ящика вырезано: «Николаѧ Репина / 1895 Года»	Архангельская губ., Онеж., д. Дураково, Онежский берег	то же
2344–30 ab	то же	вырезаны надписи — на крышке: «ПСБ», на дне: «АС»	то же	то же
2344–64	«кичига» — березовая палка с загнутым концом для молотьбы хлеба	на тыльной стороне лопасти вырезано: «LK»	Архангельская губ., Онеж., д. Корельская, Онежский берег	то же
2344–69	«колотуха» «караульщика» (сторожа) — сосновый округлый брусок с выдолбленной внутри полостью, с ручкой и прикрепленном на ремешке шариком	на одной стороне вырезано: «и АМР / П [скол]», написано карандашом: «ФПЖ»; на другой стороне вырезано: «М АНС / АКП», написано карандашом: «АНС» [нрзб.]; на ребрах вырезано: «ΛII АМЛ»; «МКХ», написано карандашом: «СИС»; внутри написано карандашом: «МКХ» (2 раза); на рукояти вырезано: «АЛ»	Архангельская губ., Онеж., д. Лямца, Онежский берег	то же
2344–70	«колотоша» — молоток, сосновая палка с утолщением на конце	на гранях рукоятки и на рабочей части вырезаны надписи:	Архангельская губ., Онеж., д. Пушлахта, Онежский берег	то же
2345–4	«рыболовка» — березовая лопатка с загнутой ручкой для вынимания рыбы из ухи	на ручке процарапан крест или буква «Т»	Архангельская губ., Кем., д. Ендогуба, Поморский берег	то же
2345–17	чайник оловянный	на дне кле́йма: «Е II», «1780»	Архангельская губ., Кем., посад Сума, Поморский берег	то же
2345–20	стакан оловянный	снаружи на дне прочерчено: «ФІЕ / АЕ»	то же	то же
2345–23	катальная палка — деревянный резной расписной валек для белья	на лицевой стороне у основания ручки белой краской написаны инициалы и дата: «МТС / 25 маѧ / 1877/го»	то же	то же
2345–26	«палица» — березовый резной расписной валек для выколачивания белья на реке	на лицевой стороне с двух сторон от центральной розетки вырезаны дата и инициалы: «1886 / ААВ»	Архангельская губ., Кем., с. Сорока, Поморский берег	то же
2345–30	палка березовая резная для расправления ткани при тканье	на одной из сторон вырезано: «ДИК Робтано 1867 Года Марта 16»	Архангельская губ., Кем., посад Сума, Поморский берег	то же
2345–50	«котоцик» — деревянное изогнутое шило для завязывания веников	на ручке вырезано: «СРІІ»	Архангельская губ., Кем., д. Вирма, Поморский берег	то же
2347–11	«сарафанник» — набойная доска березовая с медными фигурными вставками, из которых состоит орнамент	на тыльной стороне вырезано: «14»	Архангельская губ., Кем., д. Кушерецкая, Поморский берег; или Онеж., д. Порожская, Онежский берег	то же
2347–12	то же	на тыльной стороне вырезано: «Х ΛII»	то же	то же
2347–23	то же	на тыльной стороне вырезано: «52» и «ХХ»	то же	то же
2347–30	набойная березовая доска с резным орнаментом	на тыльной стороне вырезано: « »	то же	то же
2348–1	чашка из соснового свала	на ручке вырезаны инициалы « »	Архангельская губ., Арх., Онеж. или Кем.	то же
2779–3	«панка» — кукла сосновая	вырезаны крест и инициалы «ША»	Архангельская губ., Арх., д. Лопшеньга, Летний берег	соб. И. Н. Чирков (1912)
2779–7	конь сосновый — детская игрушка	вырезана буква «А»	то же	то же
2779–11 ab	прялка детская березовая	вырезаны инициалы и дата: «ИЕС 1862»	то же	то же
2779–44	ружье игрушечное осиновое	вырезаны инициалы «СК»	Архангельская губ., Арх., д. Яреньга, Летний берег	то же
2779–48	«панка» — кукла осиновая	на платке под подбородком вырезаны инициалы «СМГ»	Архангельская губ., Арх., посад Луда, Летний берег	то же

2779–50	«панка» — кукла ольховая	на основании вырезаны инициалы «СМГ»	то же	то же
2955–1 abc	прялка березовая резная с росписью	на тыльной стороне лопасти написано карандашом «КПВ / 1849 / год»	Архангельская губ., Кем., Поморский берег	соб. А. Иванов (1914)
3177–3	«бахильный копыл» — колодка сосновая для шитья сапог	вырезаны дата «1813 г» и инициалы владельца «АТ»	Архангельская губ., Арх., посад Луда, Летний берег	соб. Л. Л. Капица (1914)
3178–1	«кубас» — деревянный буй для постановки яруса в океане	на корпусе кубаса вырезаны инициалы владельца «СБ»	Архангельская губ., Алекс., Мурман, ст. Териберка	то же
3178–5	«ляп» — железный крюк на деревянной рукояти для перекладывания рыбы	на ручке вырезаны инициалы владельца «СБ»	то же	то же
3178–6	то же	на ручке вырезаны инициалы владельца «ЛБ»	то же	то же
3178–8	«клейпик» — нож для чистки рыбы	на ручке вырезаны инициалы владельца «СБ»	то же	то же
3178–18	«кара» — тарелка сосновая	на дне вырезана буква «К»	то же	то же
3178–20	«рыболовка» — березовая лопатка с загнутой ручкой для вылавливания рыбы из котла	на рабочей части вырезано « »	то же	то же
3178–21	умывальник сосновый	с внешней стороны вырезаны инициалы владельца «МТК»	то же	то же
3178–22 abc	компас норвежской работы, используемый на судах — шняках и ёлах	на коробке вырезаны инициалы владельца «ЕА»	то же	то же
3178–36	колесо деревянное для рыбной ловли «на поддев»	вырезаны инициалы « », « »	то же	
3732–8	«творило» — форма для приготовления «сырной» пасхи	с наружной стороны вырезано: « »	Архангельская губ., Кем., с. Шуя, Поморский берег	соб. Л. Л. Капица (1916)
3732–13	ковш сосновый резной для черпания воды из проруби	с одной стороны вырезана дата «1882 г», с другой — «САЛ»	то же	то же
3732–22 abc	«витный стул» с «турачкой» — деревянный станок для наматывания пряжи	на «турачке» вырезаны инициалы «РЧ»	то же	то же
3745–1	карбас «поездник» для семужьего речного промысла	на скамье рулевого вырезаны инициалы «ПИ»	Архангельская губ., Кем., г. Кемь, Поморский берег	то же
3745–2/1.2	весла сосновые гребные для карбаса «поездника»	на ручке весла вырезана буква «Л»	то же	то же
4348–1	«ловдус» сосновый — сторожевой знак, привязываемый к матице семужьего невода	на одной из его половинок вырезаны дата «1807 года» и инициалы «СГ», на другой — инициалы «ФфД»	Мурманский округ, Терский берег, с. Умба	получен в дар (1925)
4348–2	«кубаре́к» еловый — поплавок для невода	на одной из сторон поплавка на центральной планке вертикально вырезано: «Ѿ/Н/О/МЛ/РБ/ГГ/ГА», под надписью схематично изображена голова Адама; с двух сторон от первой надписи на боковых планках вырезано: «НИ/КА» (Приведен уточненный вариант вырезанной надписи на поплавке, о котором упоминалось в [2. С. 44].)	то же	то же
4348–3	«полица» — дощечка для вязания ячеек сельдяной сети	вырезаны инициалы владельца «ПАП»	то же	то же
4348–4	то же	вырезаны инициалы владельца «ПП»	то же	то же
4348–5	«клещица» — деревянная игла для вязания семужьего невода	вырезаны инициалы владельца «ПАП»	то же	то же
4348–6	то же	вырезаны инициалы владельца «АПЧ»	то же	то же
4703–1 ab	удочка для ловли наваги	на рукоятке вырезаны инициалы «НАК»	Ленинградская обл., Мурм., Терский берег, с. Пялица	соб. Д. А. Золотарев (1927)
4703–2	«кейкала» — деревянная подвеска на шею оленя	на узкой грани вырезано: «ПАЛИЦА», на широкой: «КУ»	то же	то же

4703–3	то же	на одной стороне вырезано: «ПАЛИЦА», на другой: «СКВ»	то же	то же
4703–4	то же	на одной стороне вырезано: «ПАЛИЦКОИ», на другой: «НИИ»	то же	то же
4703–5	то же	на одной стороне вырезано: «ПЯЛИСКОИ СЕ СЕМЕ», на другой: «СА»	то же	то же
5008–1	«плавок» — деревянный поплавок от сети для ловли семги	на одной стороне вырезана перевернутая буква «У» (с. Умба)	Ленинградская обл., Мурм., Терский берег, с. Оленица	дар К. А. Кожина (1928)
5008–2	то же	на одной стороне вырезано: «ВА», на другой: «МОРЦ» (с. Варзуга; морской [конец])	то же	то же
5008–3	то же	на одной стороне вырезаны инициалы владельца «НВ К» (Никита Васильевич Кожин)	то же	то же
5008–4	«плавок» — поплавок от «звериной» сети (для ловли тюленей)	вырезаны инициалы владельца и дата: «ГАТ 1888 Года» (Григорий Алексеевич Талый), ниже: «||||**» («24 сажени длины сети»)	то же	то же
5008–25	плашка — деревянная бирка	палка, разрезанная на две половины, с рядом букв на каждой:  и датой «1925 г»	то же	то же
5008–26	то же	палка, разрезанная на две половины, с рядом букв на каждой:  и датой «1926 г»	то же	то же
5008–27	«кейкала» — деревянная подвеска на шею оленя	на одной стороне вырезано: «ФМК» (Федор Максимович Кожин), на другой: «ОЛЕНИЦА»	то же	то же
5008–28	то же	на одной стороне вырезано: «ОЛЕНИЦКОЙ ИГК ИОСИФА», на другой: «ГРИГОРЬЕВА КОЖИНА»	то же	то же
5008–29	то же	на одной стороне вырезано: «ОЛЕНИЦА АГК АФАНАСЕЙ», на другой: «ГРИГОРИЕВ КОЖИН» (Афанасий Григорьевич Кожин)	то же	то же
5008–30	то же	на одной стороне вырезано: «ОЛЕНИЦА ЯФК», на другой: «ЯКОВА Ф КОЖИНА» (Якова Федоровича Кожина)	то же	то же
5008–31 аб	уши оленьи — модель из кожи	написано карандашом: «Ухо / лево / Ухо право», «Верх / низ»	то же	то же
5741–6 аб	«кутило» — колющее зверобойное орудие для охоты на тюленей	на одной стороне вырезаны инициалы хозяина «ӨИМ», на другой — дата и инициалы: «1894 ӨНГ», на грани: «ПКТ»	Северный край, Зимне-Золотицкий с/с, д. Верхняя Золотица	соб. Г. А. Никитин (1934)
5741–7	пороховница с набором охотничьих предметов	на внешней стороне дна вырезаны инициалы «КАТ»	то же	то же
5750–3	«кара» — деревянная лопаточка для извлечения мяса и рыбы из котла	на ручке вырезано: «ВК»	Архангельская губ., Арх., посад Луда, Летний берег	передана из Северного краевого музея (1935)
5750–4	мутовка деревянная для толчения картофеля	вырезано: «ФЛ»	Архангельская губ., Поморье	то же
5750–8	прялка деревянная резная	на лопасти прялки вырезаны дата «1840» и инициалы «КП»	Архангельская губ., Арх., д. Лопшеньга, Летний берег	то же
5750–9	то же	на тыльной стороне лопасти вырезана дата «1892 года марта 21»	то же	то же
5750–10	то же	на оборотной стороне лопасти вырезана надпись: «сия прялка работы на пам. 1914 года. Месяца апреля 1 дня были…»	Архангельская губ., Поморье	то же
5750–16 ab	«швейка» деревянная резная — предмет для прикрепления ткани при шитье и штопке	на лицевой стороне донца вырезаны инициалы «МНГ»	Архангельская губ., Арх., с. Сюзьма, Летний берег	то же
6434–5	прялка деревянная резная	на тыльной стороне лопасти вырезана и обведена черной краской надпись: «ВСК 1875 / года»; на ребрах лопасти вырезаны метки: на одном на другом 	Архангельская губ., Арх., Летний берег	передана Академией художеств (1947)

7234–20 фото	скатерть XVIII в. домотканая с набивным рисунком	в центре и в углах расположены вензеля «ГД»	Архангельская губ., Арх., поморы-старообрядцы	покупка у А. Ф. Артемовой (1960)
13104–33	прялка деревянная резная расписная	написано чернилами или краской: «1882 Года месяца / февраля 16 числа / писалъ Семенъ / Михайловичъ / Дольгинъ ру/ку приложилъ»	Архангельская губ., Кем., Поморский берег	соб. М. В. Суров (2014)
13104–34	то же	написана белой краской дата «1926»	то же	то же

Примечания

[1] См. также другие публикации о поморской коллекции РЭМ: [1; 2]. В них представлена не только история комплектования коллекции, но и приведены более подробные сведения о предметах и надписях, публикуемых в таблице.

[2] Одно слово прочитать не получилось, мастер только начал его вырезать, надпись не закончена.

Литература

1. *Баранова О. Г.* Коллекции по традиционной культуре поморов в Российском этнографическом музее: история комплектования // ЖС. 2020. № 1. С. 24–28.

2. *Баранова О. Г.* Поморские промысловые орудия труда в коллекции Российского этнографического музея // ЖС. 2020. № 3. С. 44–77.

3. *Кондратьева В. Г.* Резное дерево Поморья. Архангельск, 2014.

Сокращения

Алекс. — Александровский уезд, **Арх**. — Архангельский уезд, **Кем**. — Кемский уезд, **Мез**. — Мезенский уезд, **Мурм**. — Мурманский округ, **Онеж**. — Онежский уезд.

Андрей Геннадьевич Берман,
канд. ист. наук, Чувашский гос. пед. ун-т им. И. Я. Яковлева (Чебоксары)

«БЛАГОВРЕМЕННОЕ ПОКАЯНИЕ»: ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ХЛЫСТОВСКОГО РИТУАЛА

Аннотация. *Статья посвящена исследованию русской религиозной картины «Изображение благовременного покаяния». Описываются выявленные на сегодняшний день варианты изображения, рассматриваются иконография картины, ее идеологическое содержание. Особое место уделяется бытованию «Благовременного покаяния» в среде сектантов-христововеров.*

Ключевые слова: *религиозная картина, религиозный лубок, «Изображение благовременного покаяния», русское сектантство, секта хлыстов*

В известном романе писателя П. И. Мельникова (Андрея Печерского) «На горах» (1881) есть пассаж, в котором главная героиня, Дуня Смолокурова, придя в «Сионскую горницу», где совершалось богослужение «людей божьих», т.е. сектантов-хлыстов, спрашивает хлыстовскую пророчицу Марью Ивановну о необычной религиозной картине:

— А это что? — спросила Дуня, указывая на картину «Ликовствование». На ней изображен был Христос с овечкой на руках, среди круга ликующих ангелов. Одни из них пляшут, другие плещут руками, третьи играют на гуслях, на свирелях, на скрипках, на трубах. Внизу царь Давид пляшет с арфой в руках и плещущие руками пророки и апостолы. Подвела Марья Ивановна Дуню к картине.

— Читай, — сказала она. — Видишь, над Христом что написано? «Обретох овцу мою погибшую». Читай теперь нижнюю надпись: «Тако радость будет на небеси о едином грешнике кающемся, нежели о девятидесятих и девяти праведник, иже не требуют покаяния» [10. С. 85].

Изображение с аналогичным названием описывает один из первых исследователей хлыстовщины И. М. Добротворский:

Люди божии говорят, что образец кругового радения взят ими с какой-то картины, на которой изображены стоящие в кругу ангелы и посреди их Спаситель с овцей на руках; вокруг Спасителя надпись: *обретох погибшую овцу*; по краям картины изображены евангелисты и апостолы с разными музыкальными инструментами в руках; надпись на картине: *ликовствование* [6. С. 382].

Роман П. И. Мельникова вышел на два с лишним десятка лет позднее, чем сочинение Добротворского. Скорее всего, писатель использовал сочинение Добротворского в качестве источника. Между тем есть и исходный текст, из которого оба автора, вероятно, почерпнули сведения. В 1837 г. в Москве проходило следствие по делу о хлыстах, один из фигурантов которого, крестьянин из села Тиньковки Симбирского уезда Кузьма Дмитриев Волосников, раскаявшись, поведал следствию о существе хлыстовской веры, ее легендах и обрядах, за что был «высочайше» награжден пятьюстами рублями. В числе прочего Волосников сообщил о почитании симбирскими хлыстами некоего образа «Благовременное покаяние», «по которому ‹…› будто бы исполняется хлыстовская секта»[1].

П. И. Мельникову было известно и об использовании изображения «Благовременного покаяния» в практике секты скопцов, отделившейся от хлыстовщины в конце XVIII в., но сохранившей все основные ритуалы хлыстов. Мельников, будучи чиновником по особым поручениям при министре внутренних дел, имел доступ к архивным следственным делам о скопцах, выдержки из которых были им опубликованы. В числе этих сведений упоминается и «Благовременное покаяние», бывшее в употреблении у саратовских скопцов в 1834 г. В доме саратовского скопца, купца Бекетова, была обнаружена «литогравированная картина, напечатанная с разрешения Московской Духовной Цензуры. В средине изображен Иисус Христос в виде доброго пастыря, держащего в руках овцу, а кругом его Ангелы, взявшие друг друга за руки, как в хороводе и в разных положениях ‹…› на листе картина, расписанная краскою под заглавием: “Истинное изображение благовременного покаяния”» [9. Отдел 2. С. 158, 172].

Духовные картины лубочного характера под названием «Истинное изображение благовременного покаяния», были известны собирателям и исследователям. Этот сюжет подробно описан Д. А. Ровинским в монументальном труде «Русские народные картинки» под № 1029 («сие їстеное їзображение ї благовременнаго покаяние»).

Четырехлистовая картина, гравированная крепкою водкою[2] в первой половине XVIII века; подлинник находится в Олсуфьевском собрании (Х. 2177).

Всредине изображен Христос; держащий на коленах своих овцу; надпись: «радуйтеся со мною яко обретох овцу мою погибшую».

Надпись кругом изображения: «тако радость бывает о едином грешнице кающегося».

Кругом этой надписи облака, а кругом их, хоровод из ангелов.

Надписи, исходящия из уст трех ангелов: «сеи день егоже сотвори господь возрадуемъся и возвеселимъся вон»

«сеи день егоже чаяхомъ ї обретохом ї вїдехом»

«возрадуемся о спасенїи твоемъ.»

По сторонам, на облаках, четверо святых, с следующими надписями:

Над 1-м: «да возвеселитца ср^а^це ищущих гдⷭ҇а»; над 2-м: «лице твое просвѣти на раба твоего»; над 3-м и 4-м: «возприїми раба твоего во благо». Над ними, на облаках же, Богородица, с надписью: «спаси сына раба твоего», и Иоанн Предтеча, с надписью: «умеры и пачеже ї воскресивы».

Пониже четыре ангела, на облаках, с следующими надписями: над 1-м, играющим на лире: «усладит тя господ вден печали»; над 2-м, играющим на дуде: «да исповедатца тебе їмени твоему вышнии»; над 3-м, играющим на гуслях: «да возвеселидца сердца имущих гдⷭ҇а»; над 4-м, поющим по книге: «гласъ радости и спасения».

В самом верху картины, святая троица, с следующими надписями, от Христа: «сотвори ї рабом твоимъ по милости твоеи»; от Саваофа: «спасение мое їзбавлю ї явлю ему яко на мя упова»; от св. Духа: «составите праздникъ».

Надписи от двух ангелов, играющих, по сторонам, на трубах: «благо есть исповедатися гдⷭ҇еви», и: «начните господеви въ исповеданиї».

Внизу картины, слева, представлен ад, наполненный бесами и грешниками, от которых исходят следующия надписи:

«возопиша плачущия и рыдающия горе горе

врази мои ї услышавши злая моя порадовашеся.

да неущедриші вся делающия беззакония.

сего ради плачу ї очї мои їзлияца воду яко уди лица ѿмене утешаемыя.

утроба моя смятеся и превратишася серце мое яко горелсти [sic!] їсполнїхомся.

чесо ради прогнева нечестивы бгⷭ҇а.

видите болезнь мою».

Справа, ангел хранитель ограждает покаявшагося грешника. Надпись из уст ангела: «вонми душе моеи ї и(з)бави ю».

Надпись из уст грешника: «бж҃е жївот мой возвестих тебе гдⷭ҇и неудали щедрот твоїх ѿ мене».

Грешник держит в правой руке большой столбец с молитвою: «Милостиве Помилуї мя… патьшего.

Гдⷭ҇и помощниче мои їи^з^бавителю мои: согрешихъ обж҃е мои ѿнѿ нетаюся…….рабъ твои есмь азъ вразумїмя. твои есмъ азъ спасимя:» [18. Кн. 3. С. 414–416].

Кроме того, Ровинский описывает еще несколько изданий гравюр: под № 1030 — резцовая гравюра, «повторение предыдущей, с изменением в переводе (овца стоит позади Спасителя а не на его коленах)»; № 1031 — резцовая гравюра начала XIX в. (Ровинский описывает три издания этого варианта гравюры 1820–1830-х гг.). К этому сюжету примыкает картина «Млтва ко гдⷭ҇у нашему іису хр҃ту покаянія» [18. Кн. 3. С. 417]. В комментарии к № 1029 Ровинский добавляет: «Картинка эта уважается хлыстами; г. Мельников описывает ее под именем “Ликовствования”…» [18. Кн. 4. С. 657]. В комментарии к № 1031 он пишет, что это «та же картинка в двух с половиною листовом размере; отпечатана на синеватой бумаге 1800 года» [Там же].

Подобные гравюры продолжали издаваться и во второй половине XIX в. Так, в 1862 г. по записке цензора, архимандрита Сергия (Назаретского), Санкт-Петербургский комитет духовной цензуры одобрил к печати гравюру под названием «Истинное изображение благовременного покаяния» [3. С. 159–160][3].

Научные публикации картины на этот сюжет появились только в последнее время, и их немного. В 1996 г. в журнале «Живая старина» был опубликован фрагмент нижней части лубочной картины «Благовременное покаяние» 1820–1830-х гг. из собрания Русского музея в качестве иллюстрации к статье [12].

Первым полноценным воспроизведением «Благовременного покаяния», видимо, следует считать публикацию в альбоме «Религиозный лубок», изданном Государственным Русским музеем. Из аннотации, написанной Ю. М. Ходько, можно узнать, что лубок поступил в музей в 1946 г., датируется 1810–1820-ми гг., выполнен в технике офорта и резцовой гравюры; ссылаясь на Д. А. Ровинского, автор статьи отмечает: «Сюжет, скорее всего, заимствованный из западноевропейской гравюры, бытовал в русской печатной графике и живописи, по крайней мере, с 1730–1740-х годов» [17. С. 50] (см. 3-ю страницу обложки).

Еще один вариант, «Истинное изображение благовременного покаяния», представляет собой фотокопию со скопческого варианта, хранящегося в Центральном государственном архиве кинофотофонодокументов Санкт-Петербурга. Фоторепродукция выполнена в фотоателье К. К. Буллы до 1914 г. на стеклянной фотопластине. Судя по стилистике картины, насколько позволяет понять качество репродукции, она была написана во второй половине XIX в., скорее всего маслом на холсте[4].

Наконец, наиболее интересный образец — живописное полотно, которое хранится в Государственном Русском музее (демонстрировалось на выставке «Большая картина» в 2004–2005 гг.). Сотрудники Русского музея любезно сообщили, что картина поступила в музей не позднее 1940 г., источник поступления неизвестен. Музей датирует картину второй четвертью XVIII в. (см. 3-ю страницу обложки)[5].

Таким образом, в моем распоряжении имеются три полноценные репродукции «Благовременного покаяния». Отметим, что ни на одном из изображений нет надписи «ликовствование»; возможно, это название, о котором говорят Мельников и Добротворский, бытовало только устно. Наиболее качественной является публикация в альбоме «Религиозный лубок», которая позволяет рассмотреть композицию до мельчайших деталей. С художественной точки зрения наиболее тщательно проработано живописное полотно из Русского музея, которое к тому же и создано на столетие раньше. Поэтому анализировать мы будем именно его, привлекая гравюру из альбома для прояснения моментов, которые плохо просматриваются на картине.

Как уже говорилось выше, Ю. М. Ходько считает, что у сюжета «Благовременное покаяние» был западноевропейский прототип. Русские иконописцы XVII–XIX вв. часто использовали западные гравюры для создания собственных иконописных композиций. В этом отношении наиболее известна знаменитая «Библия Пискатора». Западные прототипы имелись в том числе у изображений, популярных в сектантской среде, например у скопческой картины «Распятие плоти» [11. Приложения. С. 126] (у православных эта иконография называется «Монашеская чистота», «Житие истинного монаха» и т.д. [26]). Непосредственный прототип «Благовременного покаяния» мне отыскать не удалось. На мой взгляд, интересующая нас композиция объединяет элементы нескольких известных иконописных сюжетов, таких как «Страшный суд», «Успение Богоматери», «Добрый пастырь», из которых «Страшный суд» задает общий тон всей картине. Как и в традиционной композиции Страшного суда, общий смысл всего действа состоит в путешествии души после смерти по сферам загробного мира. В обоих случаях изображается схематическая топография потусторонних сфер: божественной и дьявольской. Как и на иконе «Страшный суд», в нижнем левом углу «Благовременного покаяния» располагается ад вместе с его обитателями: главным дьяволом и его подручными, непременным атрибутом ада — пламенем, а также горящими грешниками. Адским сферам противостоят структуры райской иерархии — от святых до ангелов и до самой Троицы, которая располагается в самом верху картины. Для пущей назидательности изображение снабжено большим количеством надписей, которые должны описать систему взаимоотношений между элементами

загробного хронотопа. В эту общую схему включаются дополнительные визуальные элементы, создающие новые смысловые пространства внутри композиции.

В центре картины из Русского музея художник поместил изображение Христа, держащего овцу на коленях. Сюжет «Добрый пастырь» — один из древнейших в христианской иконографии, однако в восточнохристианской средневековой живописи он не был распространен. В эпоху барокко этот сюжет тиражируется при помощи печатной гравюры и именно через гравюру попадает в православные страны, в том числе в Россию. Скорее всего, он был заимствован в XVI–XVII вв. именно из западноевропейского искусства. Овчарня в виде домика с двускатной крышей не очень-то похожа на привычное иконное «палатное письмо» и заимствована из голландских пейзажей, определенно напоминая ту, что изображена на гравюре Брейгеля «Притча о Добром пастыре» (1565).

На нашей картине Добрый пастырь окружен хороводом ангелов. Вообще ангельский хоровод вокруг главной фигуры — общее место, распространенный прием в религиозном искусстве (в том числе эпохи барокко), позволяющий выделить главного героя картины из других фигур. В целом этот прием восходит к описанию видения пророка Иезекииля, т.е. к видению Небесной колесницы (меркавы). Аналогичные по художественной стилистике изображения ангелов встречаются на иконах ярославской школы. На мой взгляд, «Благовременному покаянию» стилистически близка икона второй половины XVIII в. «Собор архангела Михаила» из Ярославского художественного музея, обе следуют стилистике барокко (см. 3-ю страницу обложки). На этой иконе изображены целых два ангельских «хоровода»: один, вверху композиции, окружает Троицу, другой — собственно Собор архангелов — окружает фигуру архистратига Михаила. Композиция картины в целом, очевидно, тяготеет к иконописной традиции.

Иконописное происхождение имеют и фигуры святых, образующих следующий за ангелами круг. Подобный прием встречается в изводе иконы Успения Богоматери, который называется «Облачным Успением», где собирающиеся в Сионскую горницу апостолы изображены летящими на облаках. Примечательно, кстати, пересечение: Сионская горница — место, где умерла Богородица, и «сионская горница» — помещение, где собирались сектанты[6].

Дополнительную цельность сюжету всей картины сообщает текст, расположенный на свитке, который держит в руках кающийся грешник.

На лубке, опубликованном в альбоме «Религиозный лубок», текст выглядит следующим образом:

Милостиве / помилꙋи мя патшего гдⷭ҇и по/мощниче моиизба/вителю мои[7], согрешихъ о / бже мои ѿнюдь не таюся, согрешихъ виновенъ / есмь того не запрꙋся, запретися мне своихъ / делъ есть не возможно, что было рещи есть / неложно, Тои разве смеет комꙋ дв҃дъ припевает / мня что своя злодеиства ѿтебе укрываетъ. / согрешихъ было так како мне утаити / истинꙋ совесть нудитъ изъ явити. / согрешихъ виновенъ есмь согрешихъ до зела[8] / согрешихъ всеми чувствы и д҃ши и тела[9] / и несть кая безвинна часть въ моемъ составе / яже бы недерзнули делати лукаве / иже что подыменемъ греха содержимо / необрящется еже бы прошло мене мимо / и что болше сердцеведце веси моя злая / что все мое житіе преидохъ[10] согрешая / и праведно мя правда твоя осуждаетъ / егда мя совесть моя сама уличаетъ / сиречь покаяніе твое устави / аще восхо-

Питер Брейгель Старший. Притча о Добром пастыре. 1565. Источник: сайт музея Метрополитен (https://www.metmuseum.org)

щетъ блудяи взыти напуть правы / согрешихъ нетаюся не стою въ упоре / но каяися тако къ тебе прибегаю вскоре / аще же и каяися и паки согрешаю / обаче каятися и паки желаю / виждь коль не токмо сердце наше и тело / времише [sic!] греховъ моихъ во мне сокрушило / о естлиб чудо намне збылося / чтобы каменное сер^{а}це вслезы разлилося единымъ словоѐ / боронюся аки стеною, виноватъ не таюся / моею виною согрешихъ но молюся помилуи / мя бже болше ирещи несмею идхъ изнеможе[11] / рабъ твои есмь азъ вразуми мя[12] / твои есмь азъ спаси мя[13].

П. И. Мельников опубликовал текст с упоминавшейся выше картинки саратовских скопцов. Оба текста в целом совпадают, но непонятно, откуда взята пунктуация: то ли воспроизводится оригинальная, то ли знаки препинания расставлены Мельниковым или редакторами. В некоторых местах искажается смысл стиха: Мельников приводит вариант одной из строк в виде: «Согрѣшихъ было такъ, яко мнѣ утаити истину, совѣсть нудитъ изъявити», тогда как на лубочном изображении можно прочитать: «Согрешихъ было так како мне утаити / истинѹ совесть нудитъ изъ явити». Очевидно, в стихе идет речь не об утайке истины, а о том, что грешнику совесть мешает утаить перед Богом тайный грех. Текст опубликован без разбивки на строки:

Милостиве Господи, помилуй мя падшаго. Господи помощниче мой и избавителю мой, согрѣшихъ; о Боже мой, отнюдь не таюся, согрѣшихъ, виноватъ есмь, того не запруся: запретися мнѣ своихъ дѣлъ не возможно, что было не было рещи есть неложно. Той развѣ смѣетъ, кому Давыдъ[14] припѣваетъ, мня, что свои злодѣйства отъ тебе укрываетъ. Согрѣшихъ было такъ, яко мнѣ утаити истину, совѣсть нудитъ изъявити. Согрѣшихъ, виновенъ есмь, согрѣшихъ, до зѣла согрѣшихъ всѣми чувствы и души и тѣла, и нѣсть кая безвинна часть въ моемъ составѣ, аже бы не дерзнула дѣлати лукаве, иже что подъ именемъ грѣха содержимо обрящется, еже бы прошло мнѣ мимо, и что больше, Сердцевидче, вѣси моя злая, что все мое житье пройдохъ согрѣшая, и праведно мя правда твоя осуждаетъ, егда мя совѣсть моя сама уличаетъ, си рѣчь, покаяніе твое устави, аще блудяй восхощетъ выйти на путь правый. Согрѣшихъ, и не таюся, не стою въ упорѣ, покаяся такъ, кътебѣ прибѣгаю вскорѣ; аще же и каяйся, и паки согрѣшаю, обаче каятися и паки; виждь не токмо сердце наше, и тѣло вретище грѣховъ моихъ во мнѣ сокрушило слезмы, дабы чудо на мнѣ сбылося, чтобъ каменное сердце въ слезы разлилося. Единымъ словомъ боронюся аки стѣною, виноватъ, не таюся, моею виною; согрѣшихъ, но молюся, помилуй мя, Боже! больше и рещи не смѣю, и духъ изнеможетъ; рабъ твой есмь азъ, вразуми мя; твой есмь азъ, спаси мя! [9. Отдел 2. С. 167].

Как видно, текст представляет собой пример силлабического стихотворения, которые были характерны для XVII — начала XVIII в. Стихотворение написано на русифицированном церковнославянском языке. Украинизмы или полонизмы в тексте отсутствуют, из чего можно сделать вывод, что автор был русским. В доступных мне изданиях поэзии XVII–XVIII вв. это стихотворение обнаружить не удалось [2; 5; 13; 14; 20; 21; 22]. Не обнаруживается этот текст и среди сектантских, старообрядческих стихов и духовных стихов, бытовавших в церковной среде [1; 4; 15; 16; 19; 23]. Ритмика, образный ряд и лексика говорят о том, что автор профессионально владел словом и, кроме того, постоянно имел дело с церковнославянскими текстами.

Первый стих — «Милостиве, помилуй мя падшего» — является рефреном «кондака на первозданного Адама», который поется в Прощеное воскресенье, перед началом Великого поста. В рассматриваемом тексте вообще много прямых цитат из Псалтири и других богослужебных книг. Чаще всего цитируется Псалтирь, особенно Псалом 118, составляющий целиком 17-ю кафизму Псалтири, которая часто читается на православном богослужении. Псалом 118 является важнейшей частью заупокойного богослужения. В силу этого те, кто часто бывает на церковной службе, запоминают этот псалом практически наизусть. Кроме этого, присутствуют цитаты из Великого канона Андрея Критского, который исполняется в первые четыре дня Великого поста и в среду 5-й седмицы Великого поста.

Таким образом, сюжет «Благовременное покаяние» представляет собой аллегорическое изображение Великого поста, и особенно его первой седмицы. До революции существовала практика причащаться редко, обычно раз в году, чаще всего в первое воскресенье Великого поста. Идею «Благовременного покаяния» можно изложить следующим образом: в течение года человек как бы собирал грехи, превращаясь в отягощенного виной человека, прообразом которого был Адам, изгнанный из рая. Начало поста создает условия для покаяния. Исповедь грешника и его причащение в посту вызывает радость на небесах, среди ангелов и святых. Сам Иисус Христос принимает его как Добрый пастырь. Человек путем покаяния пытается избежать адского пламени: до следующего поста можно не дожить, а после смерти возможности покаяться нет. Поэтому картина и называется «Благовременное покаяние». Таким образом, всю композицию можно рассматривать как икону Страшного суда для конкретного человека.

Теперь возникает вопрос: что привлекало сектантов-христововеров в этом изображении? Надо отметить, что хлысты и скопцы в целом не чуждались иконопочитания. Специфическим отличием иконопочитания у хлыстов было поклонение особо чтимым православным иконам, изображения на которых они понимали как изображения своих легендарных лидеров. Например, хлысты Казанской губернии Грузинскую икону Божией Матери называли Евфросиньей Степановной, Казанскую — Аграфеной Китаевной (Титовной), Смоленскую — Дарьей Ефремовной, а Тихвинскую — Устиньюшкой. Точно так же местные хлысты истолковывали чтимые в Казани иконы Иисуса Христа. Так, икону Спаса Нерукотворного они почитали как изображение своего «христа» Китая (Тита) Лукояновича, поэтому охотно ходили в Казань поклониться этим образам [25. С. 462]. Известно, что у московской общины хлыстов имелись портреты-парсуны-иконы Данилы Филипповича и Ивана Суслова [24]. Именно в среде московских хлыстов было распространено почитание «Благовременного покаяния». Материалы следственных комиссий 1733–1739 гг. и 1745–1756 гг. ничего не сообщают о практике использования изображений хлыстами. Впервые об этом упоминается во время следствия против московской общины в 1830-е гг. Следствие выявило целую сеть общин по всей стране, в том числе в Алатырском уезде Симбирской губернии. Симбирский крестьянин с. Тиньковки Кузьма Волосников в числе прочего сообщил о существовании этого образа. У крестьянина д. Солдатской Ардатовского уезда Прокофья Иванова был найден «на дворе у задних ворот в особой избе живописный образ на деревянной доске под названием “Благовременное покаяние”. ‹…› Но на вопрос следователя благочинный села Скрытина, священник Сахаровский дал знать, что в христианской религии, хотя и не имеется икон под названием “Благовременное покаяние”, но по рассмотрению его, благочинного, изображения на этом образе, нет в нем сомнения к развращению в раскол из православной грекороссийской веры»[15]. Было решено образ «отправить для уничтожения в Симбирскую духовную консисторию»[16]. Таким образом, появление в практике хлыстов картины «Благовременное покаяние» следует относить ко второй половине XVIII в., когда в период послаблений в отношении религиозных диссидентов, в правление Петра III и Екатерины II, хлыстовщина в Москве стала возрождаться. Этот период является, по словам А. С. Лаврова, периодом конфессионализации, когда в России формируются

три основные религиозные культуры: официальное синодальное православие, старообрядчество и сектантство [8. С. 40]. На мой взгляд, появление нашего образа связано с этими процессами и функционально призвано образовать визуальную иллюстрацию хлыстовской религии, чтобы отличить ее от остальных культур. Важную роль в процессе конфессионализации играют разного рода символические тексты, где излагаются основы вероучения общины и описываются ее отличия от других религиозных ассоциаций. Например, для старообрядчества такими текстами стали разного рода «Ответы», в частности «Поморские ответы». Выделившаяся из хлыстов в тот же период секта скопцов тоже создала свой символический текст — «Страды» Кондратия Селиванова. В этих условиях хлысты также предпринимают попытки создать собственный комплекс символических текстов. Поскольку прежние лидеры секты (Лупкин, Андреян Петров, московские и венёвские монахи) частью умерли, частью были казнены или сосланы, лидерство перехватывают региональные авторитеты, в частности, выходцы из Костромского края. Перед ними встает задача подтвердить свое преемство и утвердить религиозную значимость культовых мест — могилы Данилы Филипповича и дома Андреяна Петрова в Москве, около Сухаревой башни. В результате появляется легенда о Даниле Филипповиче как «саваофе» и Иване Суслове как о «христе», и таким образом возникает собственная агиография сектантов, выполнявшая функцию символического текста. С целью проиллюстрировать религиозные представления хлыстов использовалась и картина «Благовременное покаяние».

Важно понять, как хлысты смотрели на картину. Характерно, что они не поклонялись изображению, как православные — иконам, а использовали его по прямому назначению — рассматривали. Крестьянин Козьма Волосников отмечает, что по этой картине будто бы «исполняется хлыстовская секта». Само содержание картины — это схема Царства Небесного, которое по-настоящему наступало в хлыстовском радении. Как сообщает П. И. Мельников, скопческий «пророк Панов, говорил, что обряд радения скопческого взят с этой картины ("Благовременное покаяние". — *А. Б.*), что как Ангелы на небесах веселятся, так и они. ‹…› На самой средине этой картины находится изображение пляшущих ангелов вокруг Спасителя, сидящего на лугу и держащего на коленах у себя овцу. Ангелы эти стоят совершенно в таком порядке, как Андреянов описал в своем Донесении[17], радение стенкою» [9. Отдел 2. С. 158]. В этом отличие хлыстовской веры от православной: у хлыстов Царство действительное, у православных на литургии — символическое изображение Царства. Люди в церкви во время Херувимской песни только должны были уподобляться ангелам (не будучи ими в реальности)[18]; сектанты, кружась на радении, — реально ощущали себя ангелами.

Надо отметить, что картине «Благовременное покаяние» так и не удалось закрепиться в качестве символа веры хлыстов, хотя изображение использовали и позднее, в том числе скопцы. Всё дело в том, что подобные символы работают только в контексте конкретного культа определенной общины. Московско-костромской общине хлыстов не удалось удержать лидерство в масштабах всей страны, прежде всего из-за преследований властей. Во второй половине XIX в. хлыстовское движение распадается на ряд локальных традиций со своими фольклорно-мифологическими комплексами и символами.

Таким образом, 1) изображение «Благовременное покаяние» выполняло функцию визуализации сектантского ритуала радения; 2) необходимость визуализации возникла в связи с процессом конфессионализации хлыстовщины; 3) в контексте визуализации картина выполняла роль символического текста, наряду с легендами о Даниле Филипповиче и Иване Суслове.

Примечания

[1] Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф. 193. Оп. 1. Д. 34. Л. 2об.

[2] То есть гравюра на меди, офорт.

[3] Пользуясь случаем, хочу высказать слова благодарности М. В. Ахметовой, обратившей мое внимание на работы Д. А. Ровинского и В. С. Бородина.

[4] Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Санкт-Петербурга. Ж877. См.: https://spbarchives.ru/infres/-/archive/cgakffd/photo/zh877.

[5] Благодарю А. А. Курбановского, который любезно поделился изображением.

[6] Термин «сионская горница» по отношению к местам собраний христововеров и скопцов появился благодаря священнику села Забелина Калужской губернии Иоанну Сергееву, который в 1803 г. специально вступил в секту хлыстов, чтобы раскрыть их «тайны». В 1809 г. он подал в Синод записку, в которой изложил свои наблюдения. Записка Сергеева была использована П. И. Мельниковым, и далее термин «сионская горница» стал общим местом при обозначении сектантских культовых помещений в литературе о хлыстах и скопцах. Строго говоря, мы достоверно не знаем, насколько широко название «сионская горница» использовалось в общинах хлыстов (скопцов) помимо калужской общины христововеров. С другой стороны, топика Сиона достаточно распространена в сектантском фольклоре. См.: [7. С. 68].

[7] Пс 18:14.

[8] «До зела», т.е. сильно, в высшей степени. Устойчивое выражение, особенно часто встречающееся в Псалтири (ср. «Озлоблен бых и смирихся до зела», Пс 37:9).

[9] Стандартная покаянная формула из богослужебных текстов. Например: «согреших в сей день, ведением и неведением, словом, и делом, и помышлением, и всеми моими чувствы» из 4-й молитвы ежедневных утренних молитв (авторство приписывается св. Макарию Египетскому).

[10] Отсылка к 5-й песни Великого канона Андрея Критского: «В нощи житие мое преидох».

[11] «Недугует дух, слово изнеможе» — парафраз фрагмента тропаря 9-й песни Великого канона Андрея Критского.

[12] Пс 118:125.

[13] Пс 118:94.

[14] Употребление имени библейского царя в форме *Давыд* характерно для старообрядцев. У «никониан» принята форма *Давид*.

[15] ГИА ЧР. Ф. 193. Оп. 1. Д. 34. Л. 2.

[16] Там же. Л. 2об.

[17] Имеется в виду «Донесение о скопцах государственного крестьянина Костромской губернии Галицкого уезда слободы Успенской, Ивана Андреянова, поданное императору Александру Павловичу 16 февраля 1825 года»: Андреянов сообщал: «Иногда "радение" начинает сам учитель, за ним следуют другие, и таким образом составляется большой круг. Скоро ходят кругом по солнцу, приподымаясь понемногу, сильно топают ногами в один шаг; машут руками, дышат сильно и отрывисто в раз с топанием ног, и когда почувствуют в себе "дух", то начинают бегать все скорее и скорее, как скорость коней, бегущих рысью: это радение называют "радение кораблем". Потом поворачиваются боком, ходят скоро кругом, скачут при том вдруг обеими ногами, весь круг разом, и машут руками: это радение называется "стенкою"» [9. Отдел 3. С. 296].

[18] Ср. начало Херувимской песни: «Иже херувимы тайно образующе» (Таинственным образом изображая херувимов).

Литература

1. *Бессонов П.* Калеки перехожие. Вып. 1–6. М., 1861–1864.

2. *Богданов А. П.* Стих торжества: рождение русской оды, последняя четверть XVII — начало XVIII века: [В 2 ч.]. М., 2012.

3. *Бородин В. С.* Т. Г. Шевченко и царская цензура. Киев, 1969.

4. *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

5. Виршевая поэзия (первая половина XVII века) / Сост. В. К. Былинина, А. А. Илюшина. М., 1989.

6. *Добротворский И.* Общество *Людей божиих*, состав его и богослужебные собрания // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. 1858. Ч. 2. С. 361–407.

7. Изъяснение раскола, именуемого Христовщина или Хлыстовщина, составленная Священником Иоанном Сергеевым… // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских

при Московском университете. 1874. Кн. 3: Июль — сентябрь. М., 1874. 62–77.

8. *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.

9. Материалы для истории Хлыстовской и Скопческой ересей, собранные П. И. Мельниковым. Отдел 2: Свод сведений о Скопческой ереси из следственных дел // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1872. Кн. 2: Апрель — июнь. М., 1872. С. 35–205. Отдел 3: Правительственные сведения, выписки и записки о скопцах до 1826 года // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 3. 1872. Июль — сентябрь. С. 25–324.

10. *Мельников П. И.* (*Андрей Печерский*). На горах. Кн. 2. М., 1988.

11. *Надеждин Н. И.* Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845.

12. *Неклюдов С. Ю.* Ночной гость // ЖС. 1996. № 1. С. 4–7.

13. *Николаев С. И.* Польская поэзия в русских переводах: вторая половина XVII — первая треть XVIII века. Л., 1989.

14. *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

15. Песни русских сектантов мистиков: Сб. / Сост. Т. С. Рождественским, М. И. Успенским. СПб., 1912. (Записки ИРГО по отд-нию этнографии; Т. 35).

16. *Понырко Н. В.* Выговское силлабическое стихотворство // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 29. Л., 1974. С. 274–290.

17. Религиозный лубок второй половины XVIII — начала XIX века из собрания Русского музея / Сост. Ю. Ходько. СПб., 2012. (Русский музей представляет: Альманах; Вып. 347).

18. *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Кн. 3: Притчи и листы духовные. СПб., 1881. Кн. 4: Примечания и дополнения. СПб., 1881. (Сб. ОРЯС; Т. 25, 26).

19. *Рождественский Т. С.* Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909.

20. Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Под общ. ред. В. П. Адриановой-Перетц. Л., 1970.

21. *Симеон Полоцкий.* Вирши. Минск, 1990.

22. *Симеон Полоцкий.* Избранные произведения. М.; Л., 1953.

23. Стихи духовные / Сост., подгот. текста и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991.

24. *Томсинская Л. А.* «Раскольнический кабинет» Министерства внутренних дел (1870–1896 годы) // Научно-атеистические исследования в музеях: Сб. науч. тр. / [Отв. ред. И. Х. Черняк]. Л., 1986. С. 69–75.

25. *Урбанский А., свящ.* Религиозный быт хлыстов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1903. № 12. С. 459–488.

26. *Чумичева О. В.* Аллегория распятого монаха: к вопросу о соотношении русской церковной живописи и западноевропейской гравюры // Филевские чтения: Тезисы десятой науч. конф. по проблемам русской художественной культуры XVII — первой половины XVIII вв., 14–16 декабря 2010 года. М., 2010. С. 85–87.

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

ДЕРЕВЕНСКИЕ ИГРЫ 1940–1950-х гг. В ШАХУНСКОМ РАЙОНЕ НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *В статье представлены воспоминания автора о зимних детских забавах 1940–1950-х гг. в с. Хмелевицы Шахунского района Нижегородской области. В качестве иллюстративного материала публикуются выполненные автором рисунки, на которых запечатлены самодельные принадлежности для катания (салазки, карусели и т.д.).*

Ключевые слова: *народные игры, сани, салазки, Хмелевицы*

Представленные в этой публикации рисунки (см. также 4-ю страницу обложки) выполнены автором статьи по воспоминаниям детства, прошедшего в с. Хмелеви́цы Шахунского района Нижегородской области. Об играх, забавах и развлечениях автор рассказывал на уроках в общеобразовательной школе, где работал до 1967 г.; во время лекций в Шахунском народном фольклорно-этнографическом музее, где рисунки хранятся в настоящее время.

Все предметы для игр мы изготовляли в детстве сами при помощи пилы, топора, рубанка и стамески.

Конёк-ледянка. Раскалывали пополам дровяную плаху (легче всего и ровнее раскалывалась осина). Запиливали, обтесывали топором. Между ручками конька вдалбливали и закрепляли перекладинку-«сидулку». Снизу на деревянном полозе намораживали несколько слоев льда, для этого смешивали снег и воду с навозной соломенной подстилкой: получалась гладкая, блестящая и удароустойчивая скользящая поверхность. Конёк легко скользил как по плотному, так и по рыхлому снегу. Размеры коньков были от 80 см до метра и более в длину. Один человек вставал на заднюю приступку конька и брался за ручки-стойки; на перекладинку-«сидулку», также держась за стойки, усаживался пассажир; обычно это была девочка — как и мальчишки, девчонки с утра до вечера бегали по горе, так мы называли *угор*, или холмистый берег. Спереди к коньку привязывали веревочку, чтобы втащить его на гору.

Салазки с розвальнями. Обыкновенные деревянные гнутые санки на копылках (деревянных стойках) мы дополняли розвальнями — бортиками, которые приплетали к салазкам лыком, бечевкой или веревкой, что значительно расширяло «посадочную» площадь. Для изготовления розвальней выискивали в лесу елочки-подростки — загнутые клюкой книзу (как говорил мой отец,

Конёк-ледянка. Середина XX в. Дерево, 77 × 26 × 12 см. Найден 18 мая 2004 г. на починке Малиновском (Шахунский р-н; образовался в 1915 г.). Кроме конька, на починке обнаружены предметы быта (кадушки, сошники, лукошки) в ветхом состоянии; сохранились остовы двух домов, четыре бани. Фото Т. Н. Осмирко-Соколовой. ШЭМ-ОФ 3491

«хвилеватые» или «свилеватые»), обтесывали и сушили их. Сверху копылки закрепляли брусками, что укрепляло конструкцию. Низ выстилали лубом и заполняли соломой. Катались как в одних санках, так и цугом, связывая по три, пять и более салазок.

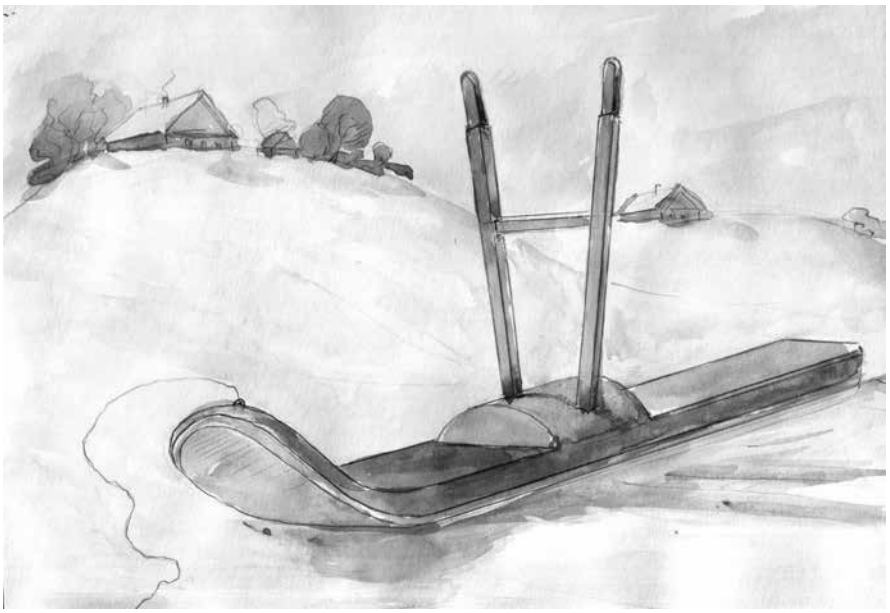
Ледянка с розвальнями. Изготовляется так же, как и конёк-ледянка. «Полезная площадь» увеличивается за счет розвальней с оплеткой. Для оплетки использовали обычные бельевые шнуры, которые продавались в магазинах; веревочки из лыка мы уже не вили, хотя станочки для плетения веревочек в деревне еще были. Розвальни заполняли соломой или сеном для утепления и смягчения удара. Катались на такой ледянке, в зависимости от ее размеров, по одному, по два человека.

Рулетка. Деревянную платформу — широкую доску — ставят на коньки. Впереди делают отверстие, в которое вставляют руль, внизу прикрепляют еще один конек. Сначала в этой конструкции использовали самодельные деревянные коньки (короткие лыжи), позднее ставили «снегурочки» — стальные коньки заводского изготовления с закругленными носами. Катались по укатанным дорогам, с гор, лежа на платформе. С горы по дороге с ускорением и на огромной скорости уносило чуть ли не на полкилометра. Машин тогда на дорогах не было, а лошади сами нас боялись.

Прыжки с трамплина. Обыкновенного катания с горки и гонок на лыжах в ловилки (т.е. догонялки) нам не хватало. Под трамплином (как мы называли насыпанный горкой и утрамбованный снег на лыжне) мы укладывали лыжные палки и соревновались, кто дальше прыгнет над ними на лыжах. Рекордным результатом, по хвастливым заявлениям друзей, был прыжок через 12 палок (на 12 метров)! Сомнительно, конечно, но я на 5–6 метров с трамплина прыгал. Но и этого казалось мало: мы сами укладывались под трамплин. Очень ловкими прыгунами у нас в Хмелевицах были Борис Менжинский и мой брат Борис Козырев.

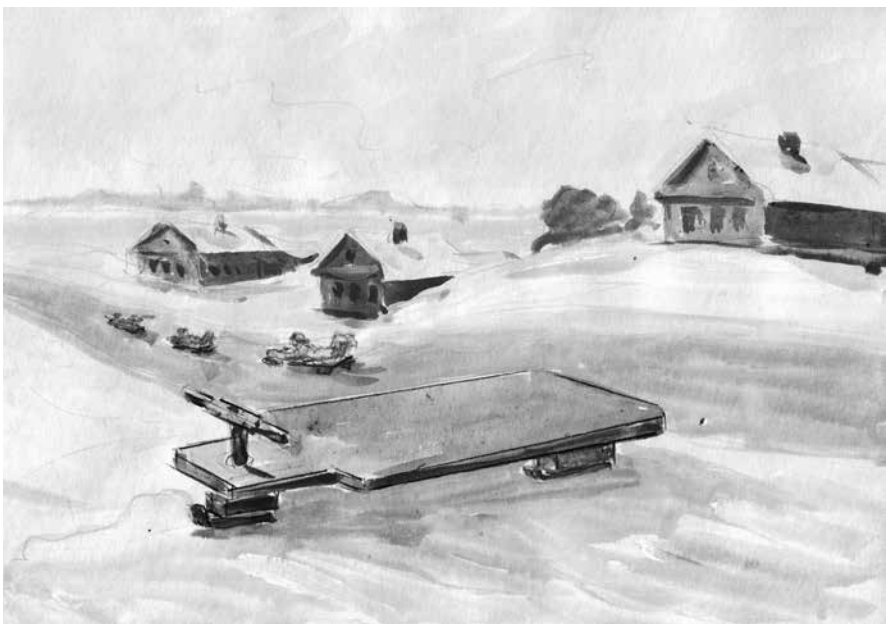
Буер. Платформа, поставленная на лыжи, мачта, реи, парус-простыня — вот и вся конструкция. По ветру, да еще весной, по насту несло так, что в гору вносило. На рисунке (см. 4-ю страницу обложки) передок лыж короток — опрокинет. Лыжи были самодельные, выколотые и вытесанные из прямослойной березы, широкие, вроде охотничьих. Концы мы в бане в котле распаривали, перегибали через полок — широкую лавку вдоль стены для белья и банных принадлежностей.

Аэросаней еще не было в промышленном производстве, но самодеятельные «конструкторские бюро» работали вовсю. Подобные лыжные дилижансы мастерили с мотором от мотоцикла, позднее — от мопеда. На таких санях,



О. С. Козырев. Конёк-ледянка. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

О. С. Козырев. Ледянка с розвальнями. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см



О. С. Козырев. Рулетка. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

сконструированных и изготовленных моим братом Михаилом, мы вдвоем гоняли по дороге (по снежным заносам винт не тянул груз). Несущий винт у саней брата был трехлопастной дюралевый; где он его взял, не знаю.

Местные умельцы вдохновлялись чертежами и статьями, которые публиковал в журналах «Техника — молодежи», «Юный техник» и др. знаменитый конструктор А. Н. Туполев, в те годы еще довольно молодой. Мой брат Михаил вступил с Туполевым в переписку, и тот прислал ему самолетный винт, обтянутый брезентом, и чертежи аэросаней. В письме он благодарил Михаила за энтузиазм и творческую самодеятельность, сожалел, что наша промышленность до сих пор не может наладить выпуск таких необходимых для Севера винтовых снегоходов. Но присланный Туполевым винт был для нас велик, и мы им не пользовались, нам вполне хватало небольшого дюралевого трехлопастного винта. Винт долго хранился на чердаке в доме брата в Хмелевицах, потом я видел его на сарае. После смерти брата (1996 г.) мы искали винт, письмо Туполева и чертежи, чтобы отдать музею, но они пропали.

В 1960–1970-е гг. такой вид самодеятельного конструирования стал массовым.

Ледяная карусель. Вмораживали в лед кол, на него надевали колесо от телеги, вставляли жерди под спицы поверх обода и бегали вкруговую на коньках, надавливая на жерди, которые, таким образом, выступали как рычаги и одновременно укрепляли. Коньки были разные, в основном «снегурочки», в начале 1950-х появились «хоккейки». Коньки закрепляли на валенках сыромятными ремнями от хомутных супоней (ремней), закрепляя палочкой-клячиком.

Штурм снежной крепости. Крепость сооружали все вместе. Наиболее авторитетные из ребят назначались «матками» — главными в команде. К ним шли попарно и предлагали выбрать, например: «Свёкла или морковь», «Дом или баня» и т.д. и таким образом делились на партии (команды), одна из которых обороняла крепость, а другая штурмовала ее.

Штурм представлял собой потасовку, драку с целью захвата и разрушения «вражеского» укрепления. У крепости выставляли боевую охрану — она вступала в бой первой. Из крепости выходили подкрепления. Старшие ребята, отслужившие в армии или даже уже отвоевавшие, помогали нам правильно обороняться и атаковать. Штурмовали, бывало, до ночи. «Врагов» назначали «немцами». Никто, конечно, «немцами» быть не хотел. Ребята подсказали: для тех, кто обороняет крепость, «немцы» — нападавшие, а для тех, кто штурмовал, «немцы» сидели в крепости.

О. С. Козырев. Ледяная карусель. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

Правила были строгие: бить до слезы, до первой крови; не бить под дых, ниже пояса, по лицу; лежачего не бить, ногами не пинать; упал — выходишь из игры, побороли — выходишь.

«Матки» выступали в качестве арбитров. Их слушались беспрекословно, за неповиновение «матке» виновный подвергался наказанию, самое строгое из которых заключалось в том, что ему не оставят докурить чинарика. (Курили мы, что скрывать, с пяти лет; до четвертого класса курил и я. Махорку мы добывали у одинокой женщины, которую в селе звали Сибиркой — она приехала из Сибири проводить сына в армию, когда здесь формировалась дивизия. Стакан махорки она давала в обмен на куриное яйцо.)

Сейчас, конечно, никто в наши игры играть не будет. Но тогда это были массовые гулянья. Девчонки, да что там девчонки, девки взрослые, мужики и бабенки деревенские с нами до полуночи и дольше бегали по горам. Парни угонят сани лошадиные от райисполкомовской конюшни (она на горе нашей стояла), вывернут оглобли из закруток — скрученных мочальных жгутов или веревочных петель, в которые вставляются оглобли, — вот нам и салазки, только большие, вместительные и стремительные (хотя и опасные, если перевернутся, но розвальни удерживали сани от опрокидывания). Бегали с нами до глубокой ночи, бегали в соседние деревни вверх и вниз по замерзшей реке, бегали с факелами по болоту заливному. Факелы делали из консервных банок: приколачивали банку к торцу палки, насыпали в нее золы, заливали керосин — и готов наш светильник на всю ночь!

О. С. Козырев. Прыжки с трамплина. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

Ольга Владиславовна Белова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЧАСТУШКИ 1930-х гг. О НОВОМ БЫТЕ ИЗ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *В статье представлены агитационные частушки 1930-х гг., записанные внештатными корреспондентами Смоленского областного бюро краеведения на территории Западной области СССР и составляющие часть материалов из фольклорных фондов Государственного архива Смоленской области. Публикуемые тексты — яркий образец агитационно-политической «фольклорной» поэзии, выполняющей идеологический заказ и предъявляющей социальные требования к «новому быту» и «новой личности» эпохи коллективизации.*

Ключевые слова: *частушка, советский агитационный фольклор, Государственный архив Смоленской области, Смоленское областное бюро краеведения*

С 1935 г. Смоленское областное бюро краеведения (ОБК)[1] активно проводило собирание фольклора на территории Западной области[2]. В инструктивных письмах, рассылаемых ответственным секретарем областного бюро В. Ф. Шурыгиным (1896–1965) внештатным сотрудникам на местах, содержались советы и рекомендации относительно методики записи, комментирования и паспортизации фольклорных текстов — предпочтение отдавалось частушкам, сказкам и песням (подробнее см.: [7. С. 11–13]). Наиболее показательным жанром, живо реагирующим на общественные и политические события, способным достойно отразить быт и уклад новой колхозной деревни, были признаны частушки (подробнее см.: [2]).

В 1930–1950-е гг. состоялось несколько публикаций частушек, собранных в Западной области корреспондентами ОБК [3; 8. С. 193–208], однако бóльшая часть материалов осталась в рукописях; значительная часть собрания была утрачена во время оккупации Смоленска в годы Второй мировой войны.

В настоящее время сохранившиеся материалы ОБК находятся в Государственном архиве Смоленской области (ГАСО) в фондах Р-455 (Смоленский областной краеведческий музей) и Р-3409 (Смоленский краеведческий научно-исследовательский институт).

В деле 306 фонда Р-455 содержится собрание частушек (1326 текстов), записанных, по всей видимости, в середине 1930-х гг. Тексты, как и само дело, озаглавленное «Поэтическое творчество на Смоленщине в пореволюционный период, том 1ый», не датированы и не атрибутированы[3]. На место записи частушек может указывать топоним Бобовичи (№ 706); упомянуты также «Бабовский ручеек» (№ 108), река Ипуть (№ 101). На основании этих скромных сведений мы можем примерно определить происхождение материала — это д. Старые Бобовичи Новозыбковского района (сейчас на территории Брянской области), а частушки о крестьянском быте могут быть зарисовками из жизни местного колхоза «Красная Ипуть»[4].

В фонде Р-3409 содержатся записи 1934–1935 гг. из разных районов Западной области (соответственно, кроме смоленских, имеются материалы из районов, которые сейчас входят в Брянскую и Калужскую области). Недатированное дело 16 представляет собой сборник частушек, бóльшая часть которых записана А. Анищенко в селах Старые Бобовичи и Новое Место Новозыбковского района (среди исполнителей указаны учительница-комсомолка Л. Г. Рововая (1917 г.р.), М. Рововая, А. М. Краюхина, Ф. Пинчуков, Поля Кундик[5]; в деле представлены также материалы, записанные В. Ф. Шурыгиным в Новозыбковском районе от гармониста колхоза «Решительный» Павла Васильевича Малинова[6], записи К. Сидорова из Козельского района[7] и анонимная запись частушек из Ельнинского района, сделанная от Екатерины Лучкиной[8].

Для этой публикации мы выбрали частушки, которые не только отражают черты нового колхозного быта, но и содержат призывы развивать новую деревню, следуя указаниям государства и партии (ср. [7. С. 162–185])[9]. Основной массив текстов взят из д. 306 (ф. Р-455), поскольку в этой коллекции общественно-политические и агитационные частушки составляют значительный пласт и объединены в тематические мини-циклы, посвященные советским колхозным реалиям; тексты из д. 16 (ф. Р-3409) привлекаются для сравнения.

Тексты публикуются с сохранением орфографии оригинала, пунктуация приведена в соответствие с современной. Судя по ритмике и строфике, не все частушки предназначались для пения — некоторые тексты более напоминают лозунги и речевки, которые удобно скандировать; возможно, тексты были записаны не только на слух, но и заимствованы из письменных агитационных материалов, подготовленных к праздникам и датам.

Главное, за что частушки агитируют деревенскую молодежь, — это **поддержка советской власти, комсомола и коммунистов**.

На рябине я сядела,
Не могла накушаца,
Про Саветы гаварили,
Не могла наслушаца
(л. 11, № 136).

Параход идет,
Вода колоцами,
Будем жить, вся молодежь,
Комсамольцами
(л. 14, № 174).

Паравоз идет
Дай со свистами,
Все ударники в колхозе
Коммунистами
(л. 14, № 175).

У совете наш учитель
Читав слова Румянцева[10].
Записалась в комсомол
Маня Атаманцева
(л. 15, № 193).

Залог будущего благосостояния — единодушное **вступление в колхоз**, **единоличники** же повергаются общественному осуждению (даже девушки отвергают их ухаживания).

Всем советую девчатам
Есть, не об"ядатца,
Единоличницей не жить,
А в колхоз писатца
(л. 3, № 34).

Попрашу я вас, девчата,
Жить не проживаца.
По завету Ильича
В калхоз записаца
(л. 40, № 521).

Наш атец, наш родный Сталин,
Он задачу нам поставил,
Всех калхозников в зажиточных,
Калхоз — большевистским
(л. 40, № 522)[11].

Што под мостом рыба с хвостом,
Некому ловити.
Еноличников вхажоров
Некому любити
(л. 13, № 161).

Не писался в колхоз,
Было в доме пусто,
Записался в колхоз,
Стала хлеб, капуста
(л. 39, № 510).

Как пайду я в сельсовет,
Там идет собрание,
Хто не пишется в калхоз,
Пазорное звание
(л. 39, № 513).

У кавхоз дорога пряма,
Хто был раньше бедняком.
Мы послушаем Демьяна[12]
И на славу заживем
(л. 39, № 515).

У калхозе добре жить,
Можно хлебушка нажить.
Не лянися, як балдырь[13],
Будишь первый бригадир
(л. 39, № 516).

Через речку, через Ипуть
Строят, строят новый мост.
Через месяц, через два
Все село пойдет в колхоз
(л. 42, № 548).

Вступление в колхоз — показатель лояльности гражданина, готового «обобществиться» вместе со всем имуществом.

Заплатила все налоги,
Заплатила культналог[14],
Я с каровкой и с канем
Записалась у колхоз
(л. 41, № 536).

Я тяленочка расчу,
Паю только молочком
И с ним в колхоз иду,
Жить ня буду бедняком
(л. 51, № 633).

Отдельный цикл посвящен **коллективному сельскохозяйственному труду** (л. 20, № 256–261)[15].

Вчера было у нас женское собрание,
Еналична жисть прощай,
Совсем досвидания.

Мы создали по деревне
Красный с златами обоз.
С флагом, песней и музыкой
Впереди ехал ковхоз.

Сортировки все трищать,
А решения зев да зев[16].
Нада семя очищать,
Настает вясенний сев.

Плуги, бороны исправим,
На катки натянем шины,
Под паветь на взвод паставим
Все калхозные машины.

Встанки коней на откорм
К весеннему севу,
Чтоб вспахать наш план земли
В сроки по посеву.

В поля выедем с зарей,
Впереди ударники.
Мой миленький, я с тобой
Запишусь в ударники.

Наша юная бригада,
Выполняя честно труд,
Комсомольцам всем отрада.

О необходимости **овладеть техникой** (следуя лозунгам партии «Техника решает всё» и «Кадры решают всё»)[17] говорится в частушках № 1122–1130 (л. 70–71): «наша трудная задача овладеть машинами», «и задача боевая, чтоб машину оседлать», «нам любить, ценить машину — это первым на счету». Апофеоз технического счастья рисует такая частушка:

Яроплан лятить над небом,
Тамобиль гудить в боку,
Бригадир помчавсь на вело,
А я рада трактору
(л. 69, № 1075).

Частушки, вошедшие в д. 306, были записаны в годы второй пятилетки, или «Пятилетки коллективизации» (1933–1937)[18]. Граждане должны помочь стране обеспечить техническое оснащение, подписавшись на **заем**. Этому посвящен цикл частушек (л. 80, № 1268–1273).

Давай, миленький, споем,
Да подпишемся на заем,
На замем[19] советский
Второй пятилетки.

Не подумай ты, милая,
Что заем идет не в прок.
На свои мы средства строим
Все машины, самолет.

Наши фабрики, машины,
Все на займе строены.
Обошлися без буржуев,
Сделали заводины.

Трактора, автомобили
Выпускает наш завод,
Сколько б грошей мы буржуем
Передали б и не в прок.

А теперь наши заводы
Выпускают без конца
Наши сложные машины
На колхозные поля.

Подписались с тобой, милый,
Года третьего[20] заме[21],
Сядем, миленький, на авто
Дай прокотимся вдвоем.

Цикл частушек (л. 37–38, № 483–493) посвящен **трудодням, повышению благосостояния, борьбе с кулацкой агитацией и жизни по колхозному уставу**.

Мы на поли молатили
Рожь, пшаницу и ячмень.
И вамбар зерно свозили,
А за это трудодень.

Хто ня видев летом лень,
Получив на трудодень
Хлеба сто двадцать пудов
И пол тысчи бураков.

И картофеля не мало
Мы достали в этот год.
Вспомнишь, раньше как бывало,
Жили мы у прогалодь.

Голасили кулаки,
А что ж им треба,
Што колхозники не даром
Получили хлеба.

Вы не слухайте, ребята,
Кулацкого агента[22].
Будет шея им помята
И дорожка вказана.

Вы не слухайте, ребята,
Кулацкой агитации,
Все излишки мы здадим
Нашай каперации[23].

Прекратим у церкви звон,
Купим в клуб мы патефон,
Радио мы проведем
И частушки пропаем.

Мы частушки пропаем,
Радио послушаем,
Негодяев критикнем
И отчет заслушаем.

Мине миленький узнав,
Прорабатывал устав.
Устав калхозный Сталинск[и]й[24],
Чтоб калхоз был спаяный.

Мы по новому уставу
Укрепим мы наш калхоз,
И зажиточным на славу
Заживет увесь калхоз.

Вечна собственность земли,
Что было в помине.
Мы хозяева земли
От веку и ныне.

С кулаками же разговор будет короткий:

Всем колхозникам наука,
Всем быть зорким на чеку,
Если есть такая сука,
Выметайте под метлу
(л. 52, № 654).

Трудолюбивый коммунар получил полгектара приусадебной земли, заработал трудодней немало — «жизня будя радостной» (л. 51, № 634); купил жене сарафан, детям ботиночки, «а себе купив кафтан с новыми навинками» (л. 51, № 636). Девушка призывает своего милого:

Ой ты, милый Агафон,
Выполни задание,
Купи себе патефон,
Зави на свидание
(л. 51, № 635).

Новая жизнь — это постоянное **социалистическое соревнование**:

Меня миленький позвал
На кавхозное собрания,
Прочли Сталинский устав,
Заключим соревнование
(л. 41, № 535)[25].

На соревнование вызывают друг друга даже овощи и корнеплоды, ведущие борьбу с сорняками-«кулаками» (л. 43–44, № 457–460):

У цыбули с часнаком
Было совещание —
Взять капусту, агрурцы[26]
На соцсоревнование[27].

На гароди все культуры
Сделали собрания,
Штобы вырасти нам так,
Як было задание.

Межавельник с палыном
Выступали кулаком.
Огурцы кричали — вас
Ликвидировать как класс.

Всю палынь и лябяду
С огорода выпалим,
И на местячку на том
Бураки мы вырастим.

Колхозники с энтузиазмом должны участвовать в **«сталинском походе за подъем животноводства»**[28] — № 617–620 (л. 48)[29].

По деревне весь народ
Включивсь у Сталинский поход,
«Всех телят оставить в год»,—
Говорит животновод,—

Сделать так, чтоб через год
Развить Сталинский поход,
Чтоб у каждом у хлеве
Две коровы на дворе[30].

Две коровы, одна телка,
Свинью матку, парасенка,
И утей, и утенят,
И курей, и циплянят.

И тогда на третий год
Кончим Сталинский поход,
И тогда мы заживем,
Животноводство разведем.

В теперь, кулак Гришай,
Нам трудящим не мешай
Развивать животноводство
И вкреплять нам полеводство.

Успехи в животноводстве обеспечат колхозу звание Сталинского:

Мой платочек с бахромой
И цветочек аленький.
Животноводство укрепим,
Колхоз наш будет Сталинский
(л. 70, № 1121).

Уже построен новый сарай «для коров и поросят, для свиней и для телят, ‹…› и не только для коней, для телят и для свиней», в котором «горить лампа Ильича» (л. 48, № 613–616)[31]. Сами животные требуют от колхозников улучшения условий жизни (л. 53, № 657–662).

На канюшне кутерьма,
Кони просят конюха,
Чтобы была к ним забота,
Чистым быть и нам охота.

Щетку, гребень мы сейчас
Вносим конюху в наказ,
Чтобы чистили то нас
Каждый день хотя бы раз.

Написали мы наказ
Нашему правлению,
Щетки, гребни и все в раз
К нашему удивлению.

И пошли теперь у нас
Новые порядки,
Стали лошади все чисты
И к тому же гладки.

Бычок, к телочке подходя,
Сделав приседание
И назначив на лугу
Сделать с ним свидание.

Поросенок и ягненок,
Старый гусь и уточка,
Умешался к ним ....[32]
Подошла индюшка[33].

Цикл частушек с общим зачином: «Надо в эту посевную…» (л. 48–49, № 623–630)[34] — это стихотворный **план сельхозработ**, который следует непременно выполнить.

Надо в эту посевную
Засадить в колхозе сад,
Не большой, но на отлично,
Так гектаров двадцать пять.

Надо в эту посевную
Не забыть такой момент:
С кооперации на поле
Подобрать ассортимент.

Надо в эту посевную
Не забыть такое дело:
Чтобы книга и газета
Поступала в руки смело.

Надо в эту посевную
Выполнить задания,
И включимся как один
В соцсоревнованье.

Надо в эту посевную
Поднять качество посева,
Чтобы осенью колхозник
Получил премного хлеба.

Надо в эту посевную
Бригадирам не зевать,
Чтоб поднять урожай
Так в процентах тридцать пять.

Надо в эту посевную
Это тоже не проморгать,
Чтобы всех ребят у ясли
В детплощадку нам отдать.

Чтобы женщин не было
С детями в поле,
Им у яслях хорошо,
А матери на воле.

Надо в эту посевную
Только лишь не проморгать,
Дружно возьмимсь за работу
План колхоза выполнять.

Трудовые успехи свершаются на фоне **нового быта**, который должен стать нормой. Разительно отличаются колхозные села от сел единоличников.

Все калхозное село
Чим ано украшено?
Флагами, патретами,
Девками одетыми
(л. 44, № 574).

Еналичников село
Чем оно украшено?
Тряпками, дярюгами,
Мужчинами латрюгами[35]
(л. 44, № 575).

Дома теперь украшены не иконами, а портретами вождей:

Разлюбил я дом отцовский
От окон и до дверей,
Все повыбросив иконы,
Поставив на место вождей
(л. 22, № 296).

В домах и на подворье царит **чистота**:

Избу летом и зимой
Я белю, скребу и мою,
Чтобы все сказали: «Ба,
Вот культурная изба!»[36]
(л. 21, № 262).

«Чтобы было в избах чисто и в надворьи все равно» (л. 57, № 684), по решению правления колхоза организована санитарная проверка[37]:

По селу прошла бригада,
Ой какая миссия.
Все дворы кругом глядела
Санитарн. комиссия
(л. 57, № 685).

Новую жизнь освещает **электричество**.

И на горе всем врагам,
Нам на удивление
Мы устроим у селе
Электроосвещение
(л. 80, № 1274).

Ой, милашечка моя,
У нас какие чудеса,
У в избе, хлеве и всюду
Горить лампа Ильича
(л. 16, № 197).

Таракашки, вошки, блошки
Дали сразу стрикала[38].
Свету скольки, вместо плошки
Светит лампа Ильича
(л. 21, № 263).

У сараи свет с окон,
Усю ночь там свет зажжен,
Вот так чудо чудеса,
Горить лампа Ильича
(л. 48, № 616).

Еще одна новая реалия — **радио**.

Ой, на горачке крутой
Вырасло два дубика,
Что говорать у Моск[в]е,
Чуя вся Республика
(л. 12, № 144).

В сельсовете за сталом
Радио мы слушали.
И варенье из чайком
Каллективно кушали
(л. 45, № 587).

Председатели колхозов,
Члены сельсовета,
Бригадиры всех калхозов
Слухали пол света
(л. 45, № 588).

Дети определены в **ясли**:

На сабрания пайду,
Женщин всех взвалную,
Ясли выстроим в колхозе
Завернем сплошную[39]
(л. 40, № 526)[40].

Работает **колхозная столовая** (ей посвящены три частушки, л. 6, № 82–84). В борьбе за раскрепощение женщины[41] молодежь призывают бить «маткины горшки» — общественное питание заменит домашнюю еду.

Валя, Петя и Палага,
Делай забастовку,
Заведем мы на селе
Калхозную сталовку.

Делай, Ваня, забастовку,
Бей маткины горшки,
Штобы печки не тапила,
А в сталовку все пошли.

Делай, Ваня, забастовку,
Бей мамашины гаршки,
Нам картошки и не нада,
Што в столовке пирожки.

Центром **культурной революции** становится **изба-читальня**, или «культурная изба».

Все решения обкома
В жизнь нам нужно проводить.
За культурную избу
Силы нужно приложить
(л. 15, № 194).

Мы совецкия страны
Чтем мы конституцию.
На селе сейчас с победой
Развернем культреволюцию
(л. 15, № 195).

Ты гари, гари, лучина,
Не давай, лучина, треск.
Безкультурью в народе
Положай теперь конец
(л. 16, № 198).

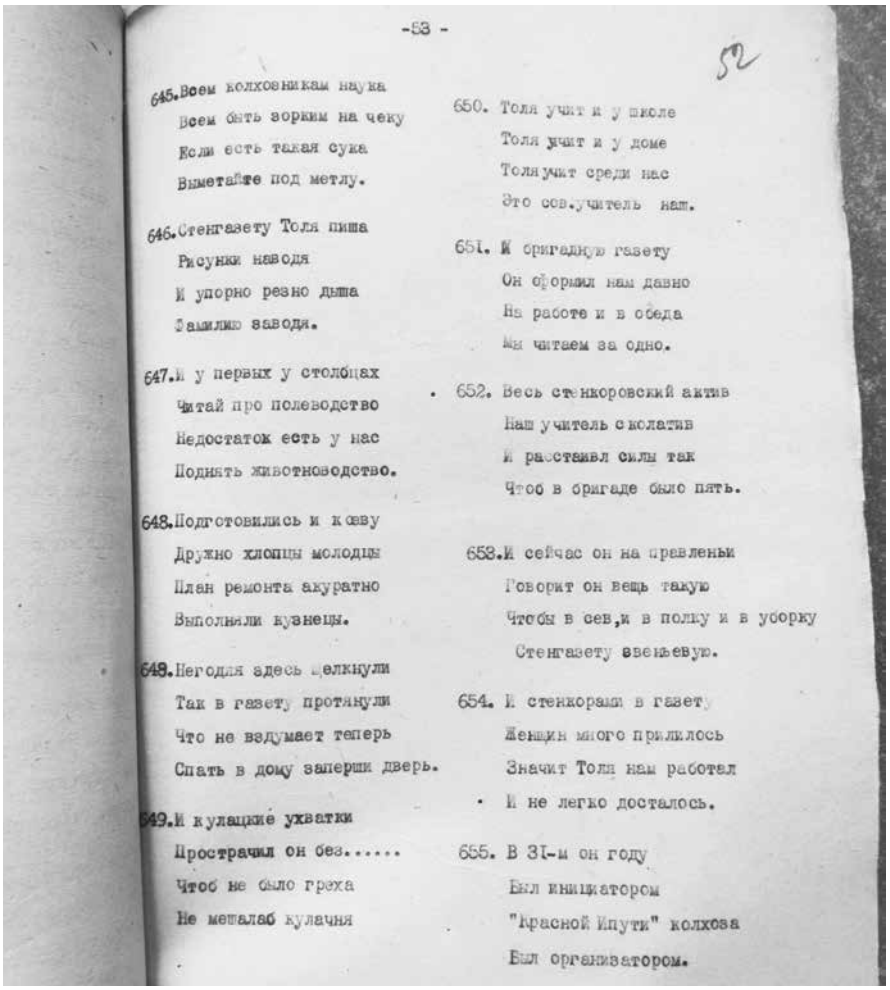
И в избе теперь одно,
То спектакль, то там кино,
То газету все читают,
То граномию зучают
(л. 57, № 683)[42].

Цикл частушек посвящен **стенной газете**, которую выпускает «сов. учитель» Толя — «в 31-м он году был инициатором, “Красной Ипути” колхоза был организатором» (л. 52, № 646–655): «у первых у столбцах читай про полеводство», необходимо «поднять животноводство», дружно готовиться к севу, «план ремонта аккуратно выполняли кузнецы», лентяй-«негодяй» теперь не смеет «спать в дому заперши дверь»; Толя «пространчил» в газете все «кулацкие ухватки», «весь стенкоровский актив наш учитель сколатив», и «стенкорами в газету женщин много прилилось».

Гимном советской торговле звучит цикл частушек (л. 45–46, № 589–597), в которых описывается изобилие продуктов и товаров в **колхозной кооперации**, где всем заправляет предмет воздыхания девушек — «приказчик» в белоснежном халате и новом пальто.

Капярация таргуя
Разным ширпотребом,
Солью, сахаром, зерном,
Даже белым хлебом.

Раньше в очередь ты стань,
Помнуть тебя боки,
А теперь в сельпо заглянь,
Бери, что багуть[43] вочи.


-53 -

52

645. Всем колхозникам наука
Всем быть зорким на чеку
Если есть такая сука
Выметайте под метлу.

646. Стенгазету Толя пиша
Рисунки наводя
И упорно резно дыша
Замилю заводи.

647. И у первых у столбцах
Читай про полеводство
Недостаток есть у нас
Поднять животноводство.

648. Подготовились и к севу
Дружно хлопцы молодцы
План ремонта акуратно
Выполняли кузнецы.

649. Негодяи здесь щелкнули
Так в газету протянули
Что не вздумает теперь
Спать в дому заперши дверь.

649. И кулацкие ухватки
Пространчил он без.....
Чтоб не было греха
Не мешалаб кулачня

650. Толя учит и у школе
Толя учит и у доме
Толя учит среди нас
Это сов.учитель наш.

651. И оригадную газету
Он оформил нам давно
На работе и в обеда
Мы читаем за одно.

652. Весь стенкоровский актив
Наш учитель сколатив
И расставил силы так
Чтоб в оригаде было пять.

653. И сейчас он на правленьи
Говорит он вещь такую
Чтобы в сев,и в полку и в уборку
Стенгазету ввеньевую.

654. И стенкорами в газету
Женщин много прилилось
Значит Толя нам работал
И не легко досталось.

655. В 31-м он году
Был инициатором
"Красной Ипути" колхоза
Был организатором.

Частушки, посвященные выпуску стенной газеты в колхозе «Красная Ипуть» (ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 5. Д. 306. Л. 52 новой пагинации)

В капярации у нас
Было засядания.
Хлеб скастили по пайкам,
Бяры без указания.

В капярации у нас
Идут такие толки,
Что от хлеба, от зерна
Поламались полки.

За сталом стоит приказчик,
Продает варения,
И без списка отпуская
Белая пячения.

За сталом приказчик ходя
У новай накидки,
И девчатам прадает
Новые манисты.

На приказчику халат,
Как снег бело полатно,
Як яго мне не любить,
Ходя в новам ен пальто.

Захатела чаю пить,
Чаю кипяченаго.
Пайду в лавку я вазьму
Хлебушка пяченаго.

Хлеб, и сахар, и крупа
В нашей капярации.
Продает приказчик Ваня
Без той спякуляции.

Анонимная подборка частушек из д. 306 — это яркий образец агитационно-политической «фольклорной» поэзии, выполняющей идеологический заказ и предъявляющей социальные требования к «новому быту» и «новой личности» эпохи коллективизации.

Примечания

[1] Образовано в 1931 г. вместо ликвидированного Смоленского общества краеведения; руководило деятельностью аналогичных бюро в районах области; закрыто в 1937 г.

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

[3] ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 5. Д. 306 (83 л.; машинопись; в деле 1326 пронумерованных частушек, при этом некоторые номера повторяются дважды, например 122, 123, 128, 256, 617, 623, 716, 1023, 1132; отсутствуют тексты под номерами 801–1000, 1033–1056, 1077–1115). Часть текстов из этого собрания уже введена в научный оборот, см.: [1; 2].

[4] «Колхоз "Красная Ипуть" Старо-Бобовского сельсовета» упомянут в текстах № 631 и 632 (л. 49–50).

[5] ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Л. 16 (55 л.; машинопись и рукопись). Нумерация текстов в коллекции Анищенко начинается с № 2174, заканчивается № 3001. Отсутствуют № 2308–2326, 2548–2791, 2918–2961, см. л. 1–9 (1-й пагинации) и л. 1–5 (2-й пагинации). Записи частушек и сказок за № 2086–2130 составили дело 11; на л. 11об. рукой собирателя сделана роспись материалов с № 2041 по № 2130. Записи песен за № 2041–2044 составили дело 10. Записи песен и рассказов за № 2136–2138, 2140, 2141, 2548 составили дело 18. Записи песен, частушек и рассказов и сказок за № 8–14, 25–48, 828–836, 2166, 2167 составили дело 19. Записи сказок и пословиц за № 2549, 2550, 2551–2729 составили дело 20. Остальные тексты пока не обнаружены.

[6] Л. 1 (3-й пагинации), № 1–11 и отдельно вшитая в дело рукописная тетрадка (3 л.).

[7] Л. 1–4 (4-й пагинации), № 1–50.

[8] Отдельно вшитая в дело рукописная тетрадка (2 л.).

[9] В коллекции частушек, записанных В. К. Ефременковым в Починковском районе Смоленской области в 1938–1941 гг., также нашли отражение реалии новой жизни в «рэсефэсеэресии» (т.е. в РСФСР) — трудодни, делегаты, стахановцы, «детские недели» (проведение мероприятий по поддержке детского коммунистического движения) и т.п. [7. С. 170–173, 183].

[10] Возможно, имеется в виду Иван Петрович Румянцев (1886–1937), в 1929–1937 гг. первый секретарь Западного обкома ВКП(б). В июне 1937 г. арестован, снят с должности и исключен из партии. По обвинению в участии в антисоветской контрреволюционной группе 29 октября 1937 г. Военной коллегией Верховного суда СССР приговорен к смертной казни, расстрелян 30 октября 1937 г. Реабилитирован 17 марта 1956 г.

[11] Частушка отсылает к § I, п. 1 «Примерного устава сельскохозяйственной артели», принятого 17 февраля 1935 г. II Всесоюзным съездом колхозников-ударников, ср.: «Члены артели обязуются укреплять свою артель, трудиться честно, делить колхозные доходы по труду, охранять общественную собственность, беречь колхозное добро, беречь тракторы и машины, установить хороший уход за конем, выполнять задания своего рабоче-крестьянского государства *и таким образом сделать свой колхоз большевистским, а всех колхозников зажиточными*» (выделено нами. — *О. Б.*).

[12] Вероятно, имеется в виду Демьян Бедный (Ефим Алексеевич Придворов, 1883–1945), советский поэт, писатель, публицист и общественный деятель, уполномоченный по проведению коллективизации в 1929 г. в Тамбовской губернии; несмотря на подчеркнуто провластную позицию, в 1938 г. исключен из партии (в связи с «очернением» жизни в СССР и «русского» исторического прошлого в его произведениях).

[13] Возможно, в значении 'дурак, глупец' (ср. *балда*). Ср. также арх. *балдырь* 'пузырь' [5. Вып. 2. С. 81], терск. *болдырь* 'дурак, болван, глупец' [5. Вып. 3. С. 72].

[14] Кроме сельхозналога крестьяне периодически выплачивали еще ряд фактических налогов, среди которых так называемое самообложение, культналог (за счет которого изыскивались средства на строительство кинотеатров и театров, финансирование культурной сферы), страховые платежи и принудительная покупка гособлигаций.

[15] № 256 присвоен дважды разным текстам.

[16] «Зевают», т.е. решения не принимаются.

[17] Подробнее об использовании этих лозунгов в частушках из д. 306 см.: [1. С. 37–39].

[18] Пятилетний план утвержден XVII съездом ВКП(б) в 1934 г.

[19] Опечатка — должно быть «заем».

[20] То есть на заем 1935 года.

[21] Опечатка — должно быть «заем».

[22] Про происки кулаков см. № 639–644 (л. 51): проник «кулак стервец» «у колхоз он тихой сапой, а в колхозе волчьей лапой», «кладовщик он у колхозе, оказался он злодей», «зерно портив, зерно крав, по волчиному молчав», «если был он из обрезом, но теперь с хвостом он зверь».

[23] Ср. № 1211: «Проведем мы на селе / Малу агитацию, / В кооперацию сдадим / Хлебом контрактацию» (л. 77). Контрактация в СССР — система государственных закупок сельскохозяйственной продукции в СССР, ср.: «Эй, колхозница, колхозник, / Контрактацию крепи, / Не боясь угроз кулацких, / Государству помоги» [3. С. 60].

[24] «Примерный устав сельскохозяйственной артели», принятый 17 февраля 1935 г.

[25] Так же мыслится и культурный досуг, ср.: «В клубе с милым удвоем / Сделали свидание, / В шашки с милым мы играли / На соревнование» (ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 16. Л. 1 (2-й пагинации), № 2966).

[26] Так в машинописи.

[27] Ср. вариант: «А цыбуля и часнок / Сделали свидания, / И решили хвасоль вызвать / На соревнование» (л. 36, № 475).

[28] По отчетному докладу И. В. Сталина XVII съезду ВКП(б) (28 января 1934 г.) было принято решение съезда о подъеме животноводства; на местах развернулся «сталинский поход» за увеличение племенного фонда и поголовья скота.

[29] № 617 присвоен дважды разным текстам.

[30] Этот оптимистический текст резко контрастирует с имевшими широкое хождение в народе частушками времен голодомора: «Встань, Володю, подивись, / чого ми дожились: / Ні корови, ні свині — / Тільки Сталін на стіні»; «Устань Ленін, подивися, / До чого ми дожилися: / Клуня раком, хата боком / І коняка з одним оком, / І корова без хвоста. / І комора пуста. / Ні овечки, ні свині. / Тільки Сталін на стіні»; «Нема хлеба, нема кики / Тільки кіно та музики. / Ні корови, ні свині — / Тільки Сталін на стіні»; «Ні корові, ні свині. / Одіж рвана на мені. / В хаті нічим протопити, / Гріє Сталін на стіні» (см.: [6. С. 41]; http://ethnography.org.ua/content/ni-korovy-ni-svyni-tilky-stalin-na-stini; https://umoloda.ua/; http://www.niknews.mk.ua/2013/11/25/n-ovechki-n-svin-tlki-staln-na-stn — strashnyj-ukrainskij-folklor-sozdannyj-golodomorom/ и др.).

[31] Ср. в коллекции А. Анищенко: «Мы у калхозном у сараи / Сделали теплушки, / Для породистых коров / Станки и кармушки»; «Наши лошади стаять / У станке, к кармушке. / Поглядела жеребят, / Точно

как игрушки» (ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 16. Л. 28 (1-й пагинации), № 2526, 2527).

[32] Так в машинописи, возможно, не распознан почерк собирателя в рукописи.

[33] Ср. в коллекции А. Анищенко: «Ходит певян коло гуски, / Дай пает ен ей частушки / Про калхозный уражай / Птицеводство размножай» (ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 16. Л. 37 (1-й пагинации), № 2905; записано «среди молодежи с. Нового Места в 7 клм. от Старых Бобовичей, Новозыбковского р-на»). Но не все создававшиеся в это время тексты рисовали жизнь колхозного скотного двора столь радужно. Так, в «Былине о Тубозерском колхозе» (1940–1941 гг.), за которую ее автор, пудожский сказитель Н. В. Кигачев, был привлечен к судебной ответственности, животные жалуются друг другу на плохое обращение с ними новых «хозяев» — колхозников [4].

[34] № 623 присвоен дважды разным текстам.

[35] Ср. брян. *латрюга* ‘лентяй, лодырь’; смолен., калуж., зап.-брян. *латрыга* ‘пьянчуга, бездельник, гуляка’ [5. Вып. 16. С. 291].

[36] Здесь «культурная изба» означает дом образцового содержания, однако этот же термин мог прилагаться к избе-читальне, центру культурной жизни в деревне.

[37] В коллекции А. Анищенко в качестве достижения в борьбе за общественную гигиену упомянут факт открытия колхозной парикмахерской: «У колхозе добавленье / Было выстроили мы, / И еще на добавленье / Мы цырульню завели» (ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 16. Л. 28 (1-й пагинации), № 2534).

[38] Этот текст отредактировал и опубликовал в 1950 г. В. Ф. Шурыгин, см.: [8. С. 197]. У Шурыгина — «дали сразу стрекача».

[39] Вероятно, речь идет о «сплошной» рабочей неделе. В начале 1930-х гг. был введен шестидневный цикл (рабочая пятидневка при шестом выходном дне); выходной день приходился на 6-е, 12-е, 18-е, 24-е и 30-е числа каждого месяца, а в марте — еще и на 1-е число (при этом 31-е числа считались дополнительными рабочими днями).

[40] Ср. в коллекции А. Анищенко: «Теперь новые права, / Новые делишки. / Наши бабы на работе, / А в яслях детишки» (ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 16. Л. 28 (1-й пагинации), № 2533).

[41] Ср. широко растиражированный советский политический плакат «Долой кухонное рабство! Даешь новый быт!» (художник Г. Шегаль, 1931 г.).

[42] Ср.: «Мой миленак коммунист, / В колхози работая, / Вечером в избе-читальне / Доклад проработая» (ГАСО. Ф. Р-3409. Оп. 2. Д. 16. Л. 28 (1-й пагинации), № 2529). В клубе тоже находятся занятия для молодежи: «Я свободна не бываю, / В клубе с книжечкой сижу. / Я не время убиваю, / За политикой слежу» [3. С. 62].

[43] Так в машинописи. Вероятно, это результат ошибки в распознавании букв «г» и «ч» в рукописи, и следует читать «бачут» — ср. смолен., орлов., брян. *бачить* ‘видеть’ [5. Вып. 2. С. 161].

Литература

1. *Белова О. В.* Частушки о гибели самолета «Максим Горький» из собрания Государственного архива Смоленской области // ЖС. 2020. № 1. С. 36–39.

2. *Белова О. В., Степченков Л. Л.* Фольклорное наследие Смоленщины (по материалам 1920–1950-х гг.) // Край Смоленский. 2020. № 2. С. 104–112.

3. *Борисевич А.* Частушки колхозной деревни // Наступление. 1935. № 6. С. 58–66.

4. *Пигин А. В., Соколов А. С.* «Былина о Тубозерском колхозе» пудожского сказителя Н. В. Кигачева // ЖС. 2017. № 1. С. 57–58.

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

6. Український політичний фольклор / Упоряд., передмова, комент. Є. М. Пащенка. Київ, 2008.

7. Фольклорный архив В. К. Ефременкова: материалы и исследования / Сост. Л. Г. Каяниди, К. О. Высокович, Л. Л. Степченков, В. В. Федоренко. Смоленск, 2018.

8. *Шурыгин В. Ф.* О современных жанрах народной поэзии (на материале народной поэзии Смоленского края) // Филологический сборник. Смоленск, 1950. С. 185–244.

Автор благодарит Л. Л. Степченкова, ведущего специалиста Государственного архива Смоленской области, за консультации при подготовке публикации.

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

АГИТАЦИОННЫЕ ЧАСТУШКИ ИЗ КОЛХОЗА ИМЕНИ СТАЛИНА

Аннотация. *В статье публикуются материалы фольклорной экспедиции МГУ им. М. В. Ломоносова 1951 г., работавшей в Холмогорском районе Архангельской области. Согласно идеологическим установкам эпохи, собиратели уделяли пристальное внимание «современным» формам народного творчества. Особый интерес представляют агитационные частушки, демонстрирующие органичное соединение советских реалий и традиционной фольклорной образности.*

Ключевые слова: *агитационный фольклор, частушки, советские реалии, традиционные образы*

В публикации представлены материалы фольклорной экспедиции МГУ им. М. В. Ломоносова 1951 г., работавшей в колхозе имени И. В. Сталина Матигорского сельсовета и колхозе «Рассвет Севера» Быстрокурского сельсовета Холмогорского района Архангельской области[1]. Коллекция включает записи традиционной лирики, частушек, календарного, свадебного и детского фольклора, материалы рукописных песенников, рассказы о прошлом. Вместе с тем идеологическая специфика эпохи требовала от собирателей уделять особое внимание формам современного («советского») народного творчества, чем объясняется наличие среди записанных частушек большого числа самодеятельных текстов агитационного характера.

Публикуемые записи позволяют выявить ситуации, в которых исполнялись частушки-агитки (как правило, это клубная сцена на 7 ноября — годовщину революции, 5 декабря — день сталинской конституции; реже — воспроизведение понравившихся текстов в повседневной коммуникации) и их социокультурные функции (праздничная солидаризация колхозного сообщества vs сатирические репрессии отщепенцев).

Среди источников архивного корпуса следует помимо записей с голоса и по памяти особо выделить рукописные «спевы»[2], заготовленные исполнителями к торжественным датам 1935–1936 и 1949–1950 гг., скопированные собирателями летом 1951 г. В указанных подборках повторяются хвалебные тексты, не только возникшие под влиянием пропагандистских штампов (типа досрочного выполнения пятилетки), но и отражающие трудовые свершения конкретных лиц — Марии Штаборовой и Прасковьи Танышевой, орденоносцев и Героев Социалистического Труда. Можно думать, что подобные «гимнические» тавтологии на осенне-зимних праздниках выполняли помимо идеологической и традиционную мифоритуальную функцию поддержания стабильности крестьянского «космоса» на исходе годового цикла.

Отметим, что от создателей и исполнителей агитационных песенных миниатюр записан богатый репертуар традиционных частушек на темы локальной и персональной идентичности, праздничных гуляний, любовных ухаживаний, разлуки (в том числе вызванной войной). Как показывают приводимые в публикации комментарии, в сознании информантов, припоминавших «выигрышные» тексты

перед лицом столичных собирателей, очевидно, конкурировали эстетическая завершенность традиционных частушек и идеологическая правильность агитационных текстов, зачастую не обладавших художественными достоинствами. В этой связи особый интерес представляют частушки, демонстрирующие органичное соединение советских реалий и традиционной образности.

Из публикуемых текстов частушки Т. М. Пестовой[3] скопированы собирателем из ее тетради; частушки прочих исполнителей записаны с голоса. Заголовки подборок даны собирателями. Орфография сохранена.

Частушки, сочиненные Е. Т. Батраковой в 1935–36 гг.

В миг веселье создадим,
грянем, как из пушки.
Мы сейчас на злобу дня
Пропоём частушки.

У Прокопьевой у Симы
Золотые руки,
Хоть не знала никогда
Никакой науки.

Она короушек доить
С детства научилась,
Так что каждая из нас
Этому дивилась.

Она телочку Туманну
Ростила-кормила,
Отелилася Туманна,
Море задоила.

Поучитесь-ка у ней,
Как за дело браться,
Чтоб удоя, как у ней,
Всем нам добиваться.

Про хороших петь частушки
Весело, ребята,
Но не все у нас такие
Славные девчата.

Час начатия работы
Пятый объявляется,
В семь часов тут, как из пушки,
Все они являются.

Кто коров доить садится,
Кто корма им заправлять,
Есть ещё таки доярки,
Их прихода не дождать.

Петухи уже пропели,
Доярки обряжаются.
Ну а Жданова Машуня
На печи валяется.

Прогуляла до пяти,
Надо отогреться.
А коровы до пяти —
Некуда им деться.

«Не медведи и не волки,
Хоть и очень есть хотят.
Хоть явлюсь я ровно в восемь,
Руки мне не отъедят».

Вот с таких уж брать пример
Я вам не желаю.
А избавиться от них
Я вам пожелаю.

Петь частушки начинаем,
Грянем песенку сейчас.
Может быть, кого прохватим,
Не сердитесь вы на нас.

Председателя сменили,
Нового поставили.
Много дела натворили,
Исправлять заставили.

Четыре года двор рубили —
Только сруб поставили.
Крышу крыть да пол набрать,
Тогда будет ровно пять.

Коров водой поить, мы знаем,
Надо теплой безо льда,
А случается у Тани
Льдинка плават иногда.

У Леонтьевой-то Таи
Сотворились чудеса:
Она Онегу не случала,
Вдруг Онега родила!

А Котлова Ираида
Она девочка на ять.
Только любит рекордисткам
Корм без нормы задавать.

А Леонтьева-то Лиза —
Настоящий пароход:
Она своих коров обрядит[4],
Убежит — не мыт проход.

Ну а Жданова-то Марфа,
Она хитра-лукава:
Она своих коров не мыла,
Домой мыло унесла.

Бригадир 2-й бригады
В лес по ягоды ходил.
Он не сам один ходил,
Всю бригадушку водил.
(Это в жатву-то!)

Раньше критиковать-то не разрешали, а я про председателя сельсовета насочиняла. Нас вызвали. Он говорит: «Я вас посажу». А куда посадить? Там под лестнице чуланчик был. Он говорит: «Вот я вас в чуланчик посажу под лестницей», а мы ему в ответ:

Про Галушину Дуняшу
Мы пропели песенку,
Заварили густо кашу —
Посадят под лесенку

(Ну, он потом отступился. Ведь что — правда всё было.)

Председатель сельсовета
Новосёлов Михаил,
Лесоэкспортну работу
Он наверно позабыл.

Он Галушину Дуняшу
В лес не высылает:
Знать, она ему частенько
Молочко таскает.

Он забыл ударный месяц
И не гонит Дуню в лес.
Если Дуня будет дома,
Будет больший интерес.
(Это правда было.)

А Грибанов, предсовета,
Знает всюду он и всё.
А колхозну озимь спортил —
Это дело не его!

(Он однажды испортил озимь: стог сена наметал на озимь, спарил озимь. Исправили озимь, перепахали, ячмень посеяли. Подействовала частушка.

А тот Дуню в лес отправил. Подействовала частушка. Частушка так бьет. Боятся: сделай не так — частушку пропоют.)

Ты, Грибанов, предсовета,
На земле советска власть.
Не вводи плохих примеров
И ошибки вмиг исправь.

Частушки деревенские нонешные и бывалошные. Записаны от Евдокии Тимофеевны Батраковой:

‹…›
Не ругай, мама, меня
Что я в церковь не хожу:
Напролет все воскресенье
В комсомоле провожу.

Комсомольцы, комсомольцы,
Не про вас ли сказано,
Что вас в церковь калачом
Не заманишь мазаным?

У меня коса большая,
Сама завивается.
С комсомольцем я гуляю,
Коммунист гоняется.

Ухажоров счетом тридцать,
Я не знаю куда скрыться.
Потому ли столько,
Что я комсомолка?

Купи, маменька, на кофту,
Постарайся кумачу:
С комсомольцем гулять буду,
С богатеем не хочу.

Купи, маменька батисту,
Постарайся белого:
Полюбила комсомольца,
Очень парня смелого.

Балалайка, балалайка,
Балалайка стуколка.
Мой-то дроля комсомолец,
Я евонна куколка.

Черны бровки, их не сымешь
И платочком не сотрешь.
Со мной девкой-комсомолкой
Ты нигде не пропадешь.
‹…›

Меня мама родила,
На ноги поставила:
В колхоз коровушку свела,
Меня доить заставила.

Перед иконою свеча
Не нужна Игнату:
лампочкою Ильича
Осветило хату

(показывает электрическую лампочку в дежурке скотного двора. — *Примеч. Ж. З. Витензон, Н. И. Савушкиной*) [БЕТ. Тетр. 17].

———

Чёрну курочку купила,
Чёрна курочка не ест.
Эх, коллективная работа
Никогда не надоест.

Эй, при колхозе новый клуб
Всем старушкам на диво.
Эх, в клубе книги и газеты,
Патефон и радиво
[СКФ. Тетр. 35].

———

Из колодца ключи бьют,
Вся деревня воду пьёт,
Вся деревня про ударниц
Песни новые поёт.

Кругом поле, кругом поле,
А на поле трактора.
Неужели я не буду
Трактористочкой сама?

Из под моста рыба с хвостом,
Уточка с утятами.
Пятилетку выполняем
Девушки с ребятами.

До утра гулять не буду:
Не хочу я просыпать.
Я с товаркой соревнуюсь
И не буду отставать.

Я с мичуринцем стояла
У куста малинова.
С ветки яблоко упало,
С ног свалило милого.

Пойте, девки, веселей,
Пойте и ребята,
Урожай у нас хороший,
Будем жить богато.

Милка фермой управляет,
Красный орден на груди.
С тобой девушки хороши,
Мне приятно подойти.

Мой милый не хорош,
А он на лодыря похож,
Как по улице пройду,
Так стахановца найду.

По ударному пахала
Пашеньку весеннюю,
За хорошую работу
Получила премию.

Куплю Ленина портрет,
Золотую рамочку.
Вывел он меня на свет,
Бедную крестьяночку.

Роза алая большая
На окошке расцвела.
Мне бы Сталина увидеть,
Я бы счастлива была
[ЮУВ. Тетр. 35].

———

Мы колхозом купим козу,
Бригадир будет доить.
Председатель заболеет —
молоком будем поить.

Бригадир второй бригады
Спит да вытягается,
А бригада под окном
Работы дожидается.

По завету Ленина,
По ученью Сталина
Мы построили колхоз —
Верный путь крестьянина.

Жить зажиточно в колхозе —
Это дело наших рук.
Так сказал товарищ Сталин,
Большевистский вождь и друг.

— Вот хороша песня-то. (Когда Ульяна Васильевна пропела первые частушки, девушки кругом подсмеивались, а она сама говорила, «да что, я все старые знаю, про любовь, а они вот про колхоз знают». — *Примеч. В. С. Белевицкой, С. Н. Плужниковой.*)

Дорогой товарищ Сталин,
Наш колхоз передовой!
Дорогой товарищ Сталин,
Мы всегда будем с тобой!

Ты играй, играй, гармошка,
Весели честной народ!
Нас по ленинской дорожке
Сталин к счастию ведет.

Веселей пляши, подружка,
Веселей играй, баян!
Мы досрочно выполняем
Пятилетний новый план.

Каблуком, подружка, бей,
Не отстали от людей,
Заработали за лето
Мы по триста трудодней!

Не одна я на покосе,
Не одна на полосе,
Не одна я и в колхозе:
Мы в колхозе нынче все.

У нас девушки в колхозе
Не девицы, а краса.
Мне такого милку надо,
Боевого, как и я.

Где густая золотая
Рожь колхозная шумит,
Разговор с милым вела
Да про колхозные поля.

Эти частушки девушки пели в клубе на концерте, поют их и под гармошку на улице [ЮУВ. Тетр. 36].

Частушки сложены секретарем сельсовета Верхние Матигоры Таисьей Михайловной Пестовой 5 декабря 1949 г.

Конституцию мы славим:
Она нам права дала.
В ее праздник здесь расскажем,
Каковы наши дела.

О Марии вспоминали
Здесь на сцене мы не раз.
О ее больших успехах
Пропоем еще сейчас.

Доярка Штаборова Маня[5]
Лучшею считается.
Ее званье депутата
Работой подтверждается.

Она все время по выдою
План перекрывает.
Орден Ленина за это
Маня получает.

~~По три тыщи с половиной~~ (строка зачеркнута. — *Примеч. Э. В. Померанцевой*)[6]

Четыре тыщи восемь сот
Ее опытна рука
На фуражную корову
Надоила молока.

Если темпов не упустит
И не будет отставать,
В скором времени Мария
В Герои может угадать.

Есть во всех у нас колхозах
Люди, любящие труд.
По примеру депутата
И они за ней идут.

Вместе с ней работу любит
Танышева Паня[7].
Соревнуясь с ней в работе,
Выполнят заданье.

В колхозе Сталина доярки
Потрудились хорошо!
Не прошел их труд напрасно,
Это каждому видно!

Доярка Турова Людмила
План надоя выполнят,
А Леонтьева Катюша
Тоже ей не уступат.

Депутата Опалихину
Хвалили здесь не раз.
С Боковою и Исаковой
Идет в первых сейчас.

Федеряшкина доярка
План свой перекрыла.
И одиннадцать теляток
Всех их сохранила.

Но не все еще такие,
Которых можем мы хвалить.
Неудобно их конфузить,
Но придется говорить.

Ваня Штаборов в читальне
Папиросу затянул.
Предупредили — надо выйти,
Он и глазом не моргнул.

Надо, Ваня, вам в дальнейшем
Покультурней все же быть.
Не пора ли уж привыкнуть
И знать место, где курить?!

Владимир, ты, не обижайся,
Поведеньем не хорош.
В магазине даже куришь,
На кого же ты похож?

Чтоб тебе не сомневаться,
Фактом можем подтвердить:
Покупатель в это утро
Мог в нем валенки купить.

Клуб мы новый ожидаем,
Молодежь прежде всего.
Вопрос нас многих занимает:
Как достроить бы его?

В выходной было решенье,
Чтоб воскресник провести.
Молодежью на постройке
Земли побольше поднести.

До сознанья молодежи
Объявленье не дошло.
Поработать на воскресник
Очень мало ей пришло.

Об воскреснике чтоб знала
Шире наша молодежь,
Объявили ей под роспись,
Список стал на вид хорош.

Расписалось в этом списке
Человек ей двадцать пять.
Двадцать дома отсиделись,
И явились только пять.

Такие горе-комсомольцы
Появляются у нас,
Как вспомянешь про воскресник,
В ругань бросится тотчас.

Что ж, Галина, не поможешь
В клуб землички потаскать.
Иль к труду не приспособлена
И ручки заболят?

Любой труд у нас в почете,
Так привыкли мы считать.
Белоручкам, Хабарова,
Не должна ты подражать.

Мы частушки петь кончаем,
Вас попросим об одном:
Не принять это в обиду,
А исправиться во всем.

Частушки Пестовой же.
Март 1950 г. К выборам
в Верховный Совет.
К дню мы выборов добились
Результатов неплохих
И отметить здесь в частушках
Мы должны людей таких.

Доярка Штаборова Маня
Лучшею считается.
Ее званье депутата
Работой подтверждается

Соревнуется с Марией
Танышева Паня,
На 114 процентов
Выполнив заданье.

За работу получают
Как одна, так и друга,
По две тыщи с половиной
Килограммов молока.

Но в работе не отстала
Боровская молодёжь:
У Корельской Поли тоже
Стал удой коров хорош.

За хорошую работу
Получить должна она
По дополнительной оплате
Тыщу литров молока.

Есть и в Сталина колхозе
Здесь народ передовой:
Перевыполнить заданье
Стал закон у нас такой!

Котлова Ира, мы считаем,
У нас доярка неплоха
Заработала сверх плана
Три тыщи литров молока.

Боковая с Опалихиной
Не много отстают,
И удой их группы тоже
Неплохой теперь дают.

Опалихина по возрасту
Уже не молода,
Но, как видно по работе,
Здесь она передова.

Москвина у нас телятница
В колхозе не плоха:
По дополнительной оплате
Получат она телка.

На ряду с передовыми
И такие есть у нас,
О которых коротенько
Вы услышите сейчас.

Клуб у нас для развлеченья,
Чтобы время проводить.
Молодежь же в нем привыкла
Безобразить и курить.

В клубе слышно только Леню,
Он здесь всем поднадоел.
Где он был, откуда взялся,
Уж не с неба ли слетел?

Мария, Виктор, Пелагея,
Как о вас не говорить!
Вам работы с молодежью
Надо больше проводить.

Комсомол у нас в почете,
Его надо уважать,
Работать надо с молодежью,
Рановато вам дремать.

Про Опалихину Настасью
Вспоминали здесь мы раз.
Неудобно повторяться,
Но споем еще сейчас.

По деревне слухи ходят:
Муж капусту утащил.
Опалихин у соседей
Экспертизу наводил.

Масло свесили супруги,
И себя он оправдал.
Удивилася хозяйка,
Муж, выходит, не украл.

Повторяться нам не стоит,
Вниманья много уделять.
Второй вам молодости больше
Уж, конечно, не видать.

Прекратите, Опалихин,
На женщин клеветать,
А иначе вас ведь можно
По закону привлекать.

Пестова. Частушки. 7 ноября 1950 г.
К дню великой годовщины
Наш колхоз стал не плохим,
И отметить здесь в частушках
Лучших мы людей хотим.

О Марии вспоминали
Здесь на сцене мы не раз,
О её больших успехах
Пропоём еще сейчас.

Доярка Штаборова лучшей
Уж давно считается.
Её работа с каждым днём
Всё больше улучшается.

Она работает прекрасно,
За собой людей ведёт.
Её труд честным, благородным
Весь народ наш признает.

Герой труда у нас в почете,
Любит весь их наш народ.
Их честный труд и их сознанье
К коммунизму нас ведет.

За десять месяцев корова
У ней каждая дала
Четыре тыщи с половиной
Килограммов молока.

Доярка Паня Танышева
От ней немного отстаёт:
Четыре триста девяносто
Корова каждая даёт.

И телятницы прекрасно
Потрудилися у нас.
О их работе здесь немного
Остановимся сейчас.

У нас Бердникова Катя
Рекорд в своём труде берёт,
Килограмм сто десять граммов
Прирост телят она дает.

Овчарка Анна Дуденева
Полюбила крепко труд.
При её большой заботе
Овцы славные растут.

И свинарка Минодора
Заняла счет неплохой:
Красив, упитан в её группе
Поросеночек любой.

Есть у нас и в полеводстве
Тоже люди не плохи.
Если взять по урожаю
Показатели таки:

За достижение высоких
Урожаев лучшей ржи
Пять бригад на сельхоз выставку
Будут все зачислены.

Людей хороших очень много,
Всех их нам не перечесть.
Быть повсюду в числе лучших,
Все условья у нас есть.

Не все еще такие,
Которых можем мы хвалить.
Не удобно их конфузить,
Но придется говорить.

Пришли к конюху доярки,
Чтоб лошадку попросить.
Но Корытова их бранью
Поспешила угостить.

«Не получите вы лошадь,
И телеги я не дам.
Есть у вас конюшня фермы,
Забирайте лошадь там».

Годовщину комсомола
Отмечала молодежь,
Но Березиной тот вечер
Показался не хорош.

Почему так получилось,
Мы ответим дружно в раз.
Проболтала с Зоей вечер,
И язык болит сейчас.

Умей доклады, Шура, слушать,
Это первый мой совет,
То вместо простеньких частушек
Мы представим вам концерт.

Наши девушки привыкли
В клубе только танцевать.
На докладе иль собраньи
Их, конечно, не видать.

Слушай, Саша Спиридонов,
Пора к культуре привыкать:
В зале здесь на постановке
На пол можно не плевать.

Сергей Корнилов позабылся,
Правил он не хочет знать,
И во время постановки
Решил по залу погулять.

Ну а Коля Шалапанов
Отличился просто срам.
Своим шумом с сквернословьем
Целый вечер нам мешал.

Биллиард стоит в читальне,
Словно место для куряк.
Здесь играющие ходят
На всю комнату дымят.

Уважаемы ребятки,
Вам пора порядок знать.
Надо девушек в дальнейшем
Всё же больше уважать.

Накурили дыму много,
От них завклубом отошёл,
И куренье продолжается
Им сторож, что-ль, нужен?

Галя, Шура, Валентина,
Как о вас не говорить?
Вам работы с молодёжью
Надо больше проводить.

Молодёжи матигорской
Здесь нам следует сказать:
Большинству необходимо
Им культуры поднабрать.

Мы частушки петь кончаем
Вас попросим об одном.
Не принять ото в обиду
А исправиться во всем!
[ПТМ. Тетр. 22].

Примечания

[1] ФЭ МГУ 1951: 0767–1333. Фольклорная экспедиция МГУ 1951 г. Архангельская область, Холмогорский район. Собиратели: В. С. Белевицкая, Ж. З. Витензон, С. Н. Плужникова, Э. В. Померанцева, Н. И. Савушкина. Тетр. 17, 22, 31, 35–36. Номер тетради приводится после каждой подборки частушек следом за инициалами исполнителя.

[2] Частушечный спев — сложившаяся в процессе неоднократного исполнения последовательность традиционных частушек, позволяющая исполнителю эффектно и эффективно оформлять фигуры танца, строить песенный агон / лирическую саморепрезентацию. В нашем случае рукописный «спев» — зафиксированная на бумаге последовательность частушек, сочиненных на случай. О ситуациях их сочинения и исполнения (запись на бумаге с последующим исполнением на сцене или, наоборот, дополнение отдельных устных импровизаций в рамках клубных концертов при подготовке «эстрадного номера» к торжественной дате), к сожалению, прямой информации нет, но автокомментарий исполнительницы Т. М. Пестовой, кажется, указывает на обе возможности.

[3] «Таисия Михайловна Пестова — секретарь сельсовета, 29 лет, образование 7 классов. Работала секретарем в конторе. В 1934 г. вступила в комсомол. С 1937 г. в школе старшей пионервожатой. С 1940 г. — в партии. Частушки начала сочинять со школы. Её называли “крокодилом в песнях”. Пестова говорит: “Частушки у нас в большом почёте. Я сочиню штук 25–27, пойду к секретарю, он проверит, потом выступаем. Все так и ждут — знают, раз частушки, значит, на местные темы. Из клуба выходят, так, кому понравится, ту и поют. Один раз пришли на выборы. Выборы были в школе. Подсобралось много народа, и пожилые женщины попросили частушек. Мы хором пели. Двое запевали, хор подхватывал. Начали в школе выступать, на школьных вечерах, и там про учеников составляли. В деревне летом возили навоз, с женщинами разговаривали и мотали на ус. Частушки, пока не проверю, не пропою. Только правду пела, а назавтра новое услышу — новую сложу”». — *Примеч. Э. В. Померанцевой* [ПТМ. Тетр. 22].

[4] *Обряжать* — «ухаживать за скотом (поить, кормить, чистить)» (Словарь русских народных говоров. Вып. 22 / Под ред. Ф. П. Сороколетова. Л., 1987. С. 224).

[5] Мария Михайловна Штаборова (1915–1987) — доярка колхоза им. Сталина. В 1948 г. впервые в Холмогорском районе надоила от каждой коровы по 4450 кг молока; в 1949 г. получила от 10 коров по 5066 кг молока. Герой Социалистического Труда, награждена тремя орденами Ленина, золотой медалью ВДНХ СССР (см.: Герои страны. URL: http://www.warheroes.ru/hero/hero.asp? Hero_id=21386).

[6] По мере роста надоев цифра рекорда в частушке менялась, что отразилось в рукописном оригинале Пестовой и в копии с примечанием Померанцевой.

[7] Танышева Прасковья Григорьевна, доярка колхоза им. Сталина:

«Родилась я в деревне Надручей. Училась всего 4 года. Всё была около мамы. Коров научилась доить. Мама всегда была передовой, я приглядывалась к ейному уходу. Иногда дозволяла мне одной доить.

В 38 г. меня послали на курсы трактористов. Но заинтересованности к этой работе не было. Хоть и на тракторе можно передовым быть, меня тянуло к коровам. "Пойду, думаю, лучше к коровушкам гулять". В 38 и 39 г. за высокий удой получила "Отличник с/х". В 41 г. отработала 3 месяца на оборону. Потом взяли меня в армию. Получила медаль "За победу над Германией". После армии сразу поступила на коров работать. На своих коров мне не удалось поступить. Дали мне группу первотёлок. Потом меня поставили на раздой в 1946 г. Я подготовила их к 1-му отёлу. И получила от каждой коровы 3300 л. Мне создали условия. За 2-ю локтацию [sic!] получила уже 3600 л. За 3-ю — 3900 л. За 4-ю 4630 л. 11 голов коров у меня. За 3600 л — получила орден Трудового Красного знамени. За 4600 в этом году получила орден Ленина. Сейчас взято обязательство получить Героя труда. 5100 л. надоить надо. Уж я надеюсь на своих коровушек. Поэтому и обязательство дала. Я и сей год предстояла на Героя, но меня подвёл первотёлок. Одного первотёлка в группу мне включили как от лучшей коровы. Этот первотёлок не выдоил, и я Героя не получила.

Штаборова — Герой. Ей никак нельзя снизить удой. Весной всё сено её коровам отдали. Мне дали гнилой соломы. Как коров гнилой соломой кормили, так меня рвало. У Штаборовой со старших коров подобрано стадо. Было ей первотёлочек дали сперва. Но они в 1-ый класс не попали. Их по дояркам отдали. А мои с первотёла герои. Мои первотёлки сразу в 1-ый класс прошли. Очень у меня коровы хорошие, я на них надеюсь. На раздойной группе вдвоём состояли я и Штаборова. Выбирали из тех доярок, кто больше работал, у кого коровы больше в уходе. Спросили, конечно, желание. Я согласилась. Поняла: крепко надо поработать, но не зря. Я привыкла к работе» [ТПГ. Тетр. 31].

Список информантов

БЕТ — Батракова Евдокия Тимофеевна, б.г., колхоз им. Сталина, д. Бор.

ПТМ — Пестова Таисия Михайловна, 1922 г.р., с. Верхние Матигоры.

СКФ — Собинина Калерия Фёдоровна, 1919 г.р., колхоз «Рассвет Севера», д. Собино.

ТПГ — Танышева Прасковья Григорьевна, 1921 г.р., колхоз им. Сталина, д. Надручей.

ЮУВ — Юрьева Ульяна Васильевна, б.г., колхоз «Рассвет Севера», д. Собино.

Изабелла Иосифовна Шангина,
доктор ист. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

АГИТАЦИЯ НА ВСЕРОССИЙСКОЙ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОЙ И КУСТАРНО-ПРОМЫШЛЕННОЙ ВЫСТАВКЕ 1923 г. В МОСКВЕ

Аннотация. *В 1923 г. в Москве была устроена Всероссийская сельскохозяйственная и кустарно-промышленная выставка. Ее целями были демонстрация бытового уклада народов СССР и пропаганда нового быта. В статье рассматриваются формы агитации, использовавшиеся организаторами выставки (концерты, театрализованные действа, шествия и т.д.).*

Ключевые слова: *агитация, пропаганда, массовые мероприятия в СССР, Всероссийская сельскохозяйственная и кустарно-промышленная выставка, музей под открытым небом*

1923 г. был первым мирным годом в стране Советов. Осенью 1922 г. закончилась Гражданская война. В декабре этого же года на обломках Российской империи возникло многонациональное государство — СССР. Перед страной встали задачи восстановить разрушенные войнами сельское хозяйство и промышленность, объединить многочисленные разноязычные народы, обладающие разным хозяйственным и бытовым укладом, и не менее важная задача — донести до каждого человека коммунистические идеи, на основе которых предполагалось выстраивать политическую систему общества и государства.

Для подведения итогов хозяйственного развития страны в 1923 г. в Москве была устроена Всероссийская сельскохозяйственная и кустарно-промышленная выставка. Она должна была также рассказать о бытовом укладе населения и показать социалистическое будущее страны[1].

Сельское хозяйство, промышленность и кустарные промыслы были показаны в павильонах, созданных по проектам архитекторов А. В. Щусева (1873–1949), И. В. Жолтовского (1867–1959), К. С. Мельникова (1890–1974), Н. Д. Колли (1894–1966), Б. В. Гладкова (1897–1992) и др. Бытовой и хозяйственный уклад народов страны был воссоздан на выставке «в натуральном виде», т.е. были воспроизведены в натуральную величину избы, хаты, чумы, юрты, сакли почти всех народов страны. Русские и украинские постройки были объединены в один комплекс под названием «Деревня настоящего и Деревня будущего», а жилища других народов располагались у республиканских павильонов. В создании этого своего рода музея под открытым небом принимали деятельное участие этнографы, музейные работники и краеведы под руководством московского этнографа Д. Т. Яновича (1879–1940).

Газеты называли выставку «генеральным смотром производственных сил нашего сельского хозяйства перед лицом новых громадных задач в области экономического строительства». Однако выставка должна была не только продемонстрировать уровень хозяйственного развития страны, но и быть центром активной агитации за «смычку народов» и «новую жизнь». Г. И. Лебедев, секретарь президиума Главвыставкома, писал:

> Выставка вообще должна кричать боевыми, призывными, бодрящими лозунгами. Крыши, стены, окна павильонов, все и вся должны волновать, звать, указывать пути с[ельско]-х[озяйственного] строительства и прогресса [4. С. 23].

Выставка стала одним из самых ярких событий 1923 г. В. В. Маяковский писал о ней:

> Вся советская земля
> загудела гудом.
> Под Нескучным
> у Кремля
> выстроено чудо.
> Кумача казистого
> пламя улиц зá сто:
> Первая из Выставок
> Сельского хозяйства!
> [5. С. 315]

Агитационная работа велась на всем пространстве выставки, но особенно ярко она проходила в отделе «Деревня настоящего и Деревня будущего» и около республиканских павильонов с их этнографическими жилыми комплексами. Эти отделы выставки были особенно посещаемыми. По словам корреспондента «Известий» Д. Фибиха, «в тесных улочках этой деревни все

время пестрые человеческие волны» [7]. Многие журналисты даже называли этнографические отделы выставки одними из главных и интереснейших [3]. На этнографическом пространстве выставки разрабатывались три важные для большевистской пропаганды темы: «Смычка народов СССР», «Долой убогую старую жизнь!» и «Даешь новый быт!» Они подавались посетителям в форме митингов, шествий, праздников, коротких «агроспектаклей», представлений «Красного Петрушки», театрализованных диспутов, импровизационных судебных заседаний, живых газет. Такая форма подачи была рассчитана на основных посетителей выставки — крестьян, в большинстве своем малограмотных, приезжавших из самых отделенных районов страны.

Тема «смычки» народов СССР в 1923 г. была актуальна для государства. Лозунг «Да здравствует внутренне товарищеское содружество всех народов, населяющих СССР!» [4. С. 50] звучал по радио, кричал с плакатов. Это было вполне объяснимо. Совсем недавно, в декабре 1922 г., был создан СССР — первое в мире многонациональное государство, поставившее перед собой задачу строительства социализма. Необходимо было довести до сведения «обитателей крайнего Севера, киргизов, башкир, татар, жителей Кавказа и всех других народностей СССР», что они теперь живут «на свободных землях, которые не попирают более ни конь жандарма, ни сапог городового» [4. С. 62], доказать всему миру, что объединение народов было добровольным, счастливым событием в жизни каждого из них.

Тема единения-«смычки» подавалась через концерты народной музыки и танца. Пропагандисты считали, что песни и танцы являются «могучим орудием пропаганды идей советской власти» [4. С. 61]. Концерты проходили около павильонов республик, на площади «Деревни будущего» или на главной площади выставки — Ленинской. Оркестр рожечников из Владимирской губернии дал 110 концертов, хор воронежских крестьян под управлением Пятницкого — 30 концертов. Чувашский хор выступал 9 раз, оркестр узбекских музыкантов — 11 раз; выступали марийцы, татары, башкиры, армяне, азербайджанцы, минусинские хакасы (с участием шамана) и многие другие народы. Чувашская певица А. З. Орленко (1900–1982), участница хора, выступавшего около чувашской избы, вспоминала:

> Дни у нас были заполнены до предела. Ежедневные спевки, вечера встречи с коллективами других национальностей, прослушивание выступлений других хоров. В Летнем театре выставки наряду с другими музыкальными коллективами выступали и мы: пели, танцевали. Такие танцы, как «Линька, линька», сопровождались пением хора. Нас долго не отпускали [6].

Одной из форм агитации за дружбу народов были «вечера смычки народов СССР». Они проходили около павильонов республик и на площади «Деревни настоящего и будущего». Представители народа, в честь которого был устроен вечер, выступали с рассказом о своем народе, его обычаях и привычках; в большинстве случаев рассказ шел на родном языке с переводом. Г. И. Лебедев, бывший свидетелем этих вечеров, восторженно упоминает «выступления престарелых представителей глухой Сибирской тайги, никогда не видавших даже своего губернского города, ‹…› выступление женщин отсталых народностей, услышавших призыв к свободной жизни и знанию; выступление детей из тайги…» [4. С. 57–58].

Заканчивались выступления концертами народной музыки, исполнением русских былин и героического эпоса других народов (якутский «Олонхо», грузинский «Витязь в тигровой шкуре»), народными плясками. На выставке пользовалась большой популярностью «пляска Шамиля», отражающая борьбу имама Шамиля с царизмом за свободу кавказских народов. Всё это, по словам Г. И. Лебедева, вызывало «бурю восторга и горячего отклика экскурсантов крестьян и рабочих» [4. С. 54].

Кроме того, для выступления представителей различных народов было отведено специальное место на главной площади выставки — Ленинской. Оно называлось «Трибуна народностей СССР» и было украшено коврами, вышитыми полотенцами, кружевом. На трибуну мог подниматься представитель любого народа с рассказом о жизни своих соплеменников.

Апофеозом этой пропагандистской работы стал «Праздник народов», собравший около 100 000 человек:

> Все народности были мобилизованы. Национальные костюмы, национальные хоры, оркестры, демонстрирование отдельными народностями своих оригинальных животных (верблюды, волы, буйволы, ослики, кони, олени), своих орудий труда, преимущественно с[ельско]-х[озяйственных], своих обрядов, культуры и проч. — огромная Ленинская площадь оказалась не в состоянии вместить всю эту пеструю, по-праздничному разряженную и по-праздничному настроенную толпу, поющую, играющую, пляшущую [4. С. 60–61].

> …Все это создавало необычайный подъем настроений переживаний и чувств, и все это вместе с тем и знакомило, и сближало между собой трудящихся СССР, никогда ранее не только не видавших друг друга, но и не слыхавших друг о друге [4. С. 58].

Выставочный комплекс «Деревня настоящего и Деревня будущего» использовал различные средства для агитации за «новую жизнь», идущую на смену «старой, грязной, голодной и темной деревне» [4. С. 5]. Тема обыгрывалась в так называемых агроспектаклях, в театрализованных диспутах и судах, в торжественных шествиях и митингах. Яркий пример — массовое действо под названием «Старая и Новая Деревня». Оно проходило на площади «Деревни», где с одной стороны располагалась холмогорская старинная изба[2], с другой — усадьба улучшенного типа и Агропункт. «Обитатели» домов — профессиональные актеры — должны были в ходе дискуссии доказать преимущество нового мира перед старым. При этом в действо были включены собравшиеся на площади зрители, которые вставляли свои реплики по ходу спектакля.

> Диалог велся между насельниками той и другой избы, как между старым и новым миром. Из огромной толпы собравшихся раздавались реплики, возгласы. Через площадь проезжала с песнями процессия с полевых работ, с орудиями с.-х. труда — сохой, волокушей, бороной-корягой, старинной телегой. ‹…› В этой импровизации принимал участие ученый специалист декан экономического факультета и профессор Воронежского с.-х. института, А. Н. Минин. В дальнейшем явились глашатаи, что Председатель ЦИК СССР, тов. М. И. Калинин — на Ленинской площади. Толпа двинулась туда и была встречена рабочими со знаменами, песнями. Это была массовая грандиозная своеобразная «Смычка» между городом — рабочими и деревней — крестьянами. Импровизация не совсем удалась, главным образом вследствие того, что главными действующими лицами в ней явились артисты профессионалы, привыкшие играть под суфлера и не привыкшие творить жизнь. Но и в том виде, как прошла импровизация на площади Деревни, она говорит за жизненность этой формы агропропаганды [4. С. 88].

Популярной формой агитации на выставке были шествия. По улице «Деревни настоящего и Деревни будущего» торжественно шли коммунары со снопами ржи, пионеры под звуки горнов, устраивались проходы элитного скота и сельскохозяйственных машин. Всё это сопровождалось музыкой, пением песен, плакатами с лозунгами. В Доме крестьянина, расположенном в «Деревне будущего», для посетителей разыгрывались агит-/агроспектакли — короткие импровизационные представления по заранее намеченному сценарию. Они должны были довести до сведения приехавших на выставку крестьян современные агрономические знания, показать важность объединения крестьянских хозяйств в коммуны, вы-

смеять приверженность людей религии. Названия говорят уже сами за себя: «Скотинушку водить, не разиня рот ходить», «Будь умнее, сей лучшее семя, да лучше сей», «Что посеешь, то и пожнешь», «О том, как дьяк попал впросак», «Лучше сообща, чем в одиночку» и т.п. [4. С. 64]. Считалось, что такая театрализованная форма подачи агрономических знаний приводит к лучшему их усвоению крестьянами.

Спектакли разрабатывались в жанре русского народного площадного театра, остроумного, веселого, участниками которого были не только артисты, но и зрители. Яркую картину такого представления дал М. А. Булгаков в очерке «Золотистый город»: спектакль назывался «Как сберечь леса».

Сцена без занавеса. У избушки баба в платочке, целый конклав умных клинобородых мужиков в картузах и сапогах и один глупый, мочальный и курносый, в лаптях. Он, извольте видеть, без всякого понятия свел целый участок леса.

— Товарищ! Мыслимое ли это дело? А? — восклицает умный, украшенный картузом, обращаясь к публике, — прав он или неправ? Если не прав, поднимите руки.

Публика с удовольствием созерцает дурака, вырубившего участок, но, не будучи еще приучена к соборному действу, рук не поднимает.

— Выходит, стало быть, прав? Пущай вырубает? Здорово! — волнуется картуз на сцене,— товарищи, кто за то, что он не прав, прошу поднять руки!

Руки поднимаются у всех.

— Это так! — удовлетворен обладатель цивилизованного головного убора,— присудим мы его назвать дураком!

И дурак с позором уходит, а умные начинают хором петь куплеты. Заливается гармония:

Надо, надо нам учиться
Как сберечь свои леса,
Чтоб потом не очутиться
Без избы и колеса [2].

Характер площадного народного представления носили и так называемые суды — театрализованные зрелища, представлявшие собой подобие судебного заседания с судьей, обвиняемым, обвинителем, защитником и свидетелями. Они давали возможность сделать политический анализ явления и подготовить зрителя к приговору, соответствующему задачам, нужным пропагандисту. При этом обвинение и приговор формулировались заранее, а выступления участников действия были импровизационными (см.: [9. С. 166; 10]). Всего на выставке было проведено три суда: над старой избой, над кустарем и над местной коровой. Суд над старой избой проходил 21 сентября в «День новой деревни». Обвинитель выступил с осуждением традиционной избы, утверждая, что она плохо приспособлена для жизни людей: теснота, грязь, холод, нищета, частые пожары. Свидетели поддерживали его, приводя примеры. Защитник и другие свидетели полагали, что избу можно улучшить: поставить печь с трубой, покрыть крышу железом, отгородить печку от остального помещения, убрать грязь и пр. В конце заседания старой избе вынесли приговор: перестроить «на новых научных началах». В сентябре же состоялся и суд «над местной коровой». В зал суда привели обвиняемую — корову местной породы, имевшую «преступный вид»: кожа ее была покрыта мохнатой шерстью, испачканной навозом, отвислое брюхо имело бочкообразную форму. При попытке подоить корова ничего не дала, а при взвешивании оказалось, что в ней всего 15 пудов весу. Теленок же ее весил 30 фунтов и был похож на собаку или барана. Корове огласили обвинение из семи пунктов: ничтожно малый убойный вес, не дающий хозяину и 80 пудов мяса; ничтожные удои молока, которые не могут прокормить семью из пяти человек; склонность к грязи и нечистоплотности; позднее созревание; поедание соломы с крестьянских крыш; «залеживание» до и после отела; отсутствие признаков породы. Обвинение поставило вопрос: «Стоит ли держать таких коров?» Защитник в своем выступлении утверждал, что корова хорошая, но хозяин плохо за ней смотрит, так как любит самогон и картежную игру. Свидетели со стороны обвинения доказывали, что корова, как ее ни корми, как за ней ни ухаживай, всё равно будет давать мало молока. В конце концов, хозяин признал свою вину, пообещал смотреть за коровой, хорошо ее кормить, отказаться от самогонки, взяться за книжку и пойти учиться [4. С. 89–95].

Еще одной формой пропаганды на выставке были диспуты, которые также в большинстве своем принимали вид небольшого спектакля. М. А. Булгаков с большим юмором описал диспут «Трактор и электрификация в крестьянском хозяйстве». Докладчик, профессор-агроном, убедительно доказал, что в настоящий момент крестьянскому хозяйству трактор не нужен, потому что «при нашем обнищании он ляжет тяжким бременем на крестьянина». Его поддержал крестьянин из Смоленской губернии: «Какой может быть трактор, когда шпагат стоит 14 рублей золотом?» Однако большинство зрителей с ними не были согласны: «Он нас на старое хочет повернуть, а мы старого не хотим. Мы голые и босые победили наших врагов, а теперь, когда мы хотим строить, нам говорят ученые — не надо? Ковыряй, стало быть, землю лопатой? Не будет этого, товарищи!» [1. С. 351]. В конце диспута присутствующие обвинили профессора в том, что он не хочет участвовать в строительстве социализма в стране, и посоветовали ему уехать в Париж.

Агитационные мероприятия, проходившие на выставке, собирали множество зрителей, которые с удовольствием принимали участие в митингах и шествиях, вступали в дискуссии, вмешивались в работу «судов», высказывая свое мнение. Эта форма агитационной работы оказалась очень действенной в условиях, когда радиовещание не было широко распространено, телевидение отсутствовало, а газеты и другие печатные издания были малодоступны в связи с неграмотностью трети населения. Она действительно хорошо выполняла свои задачи, ярко и доступно раскрывая перед огромной аудиторией (выставку посетили 1 375 890 человек) коммунистические идеи.

Примечания

[1] О выставке подробнее см.: [8].

[2] Г. И. Лебедев упоминает в контексте массового действа «современную избу-усадьбу Архангельской губ.» и «избу улучшенной Южной усадьбы» [4. С. 88]. Между тем в каталоге выставки (раздел «Старая и новая деревня») первая изба охарактеризована следующим образом: «Постройка характерна для XVIII–XIX века. Типична двухэтажность постройки и нахождение под одной кровлей жилья и всех помещений для скота» [2. С. 96].

Литература

1. *Булгаков М. А.* Золотистый город // Булгаков М. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1995. С. 337–352.

2. Всесоюзная сельскохозяйственная и кустарно-промышленная выставка: Общий каталог. М., 1923.

3. Выставка [редакционная заметка] // Известия. 1923. 19 авг. № 185.

4. *Лебедев Г. И.* Агропропаганда. Из опыта и практики Всесоюзной Сельско-Хозяйственной и Кустарно-Промышленной выставки в Москве. М., 1924.

5. *Маяковский В. В.* Рассказ про Клима из черноземных мест, про Всероссийскую выставку и Резинотрест // Маяковский В. В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 1957. С. 315–370.

6. *Питернова В. Ф.* Чувашское подворье в Нескучном саду // Государственный исторический архив Чувашской Республики. 2007 г. 30 мая (http://gia.archives21.ru/novelty.aspx?id=30&s_page=4).

7. *Фибих Дан.* Город из сказки // Известия. 1923. 4 сент. № 198. С. 5.

8. *Шангина И. И.* «Деревня настоящего и Деревня будущего»: первый опыт создания в России музея-скансена // ЖС. 2020. № 1. С. 28–31.

9. *Щеглов Дм.* У истоков // У истоков: Сб. ст. М., 1960. С. 11–178.

10. *Юнусов М. В.* Неподсудная корова. Крестьяне и агитинсценировки // ЖС. 1997. № 1. С. 35–37.

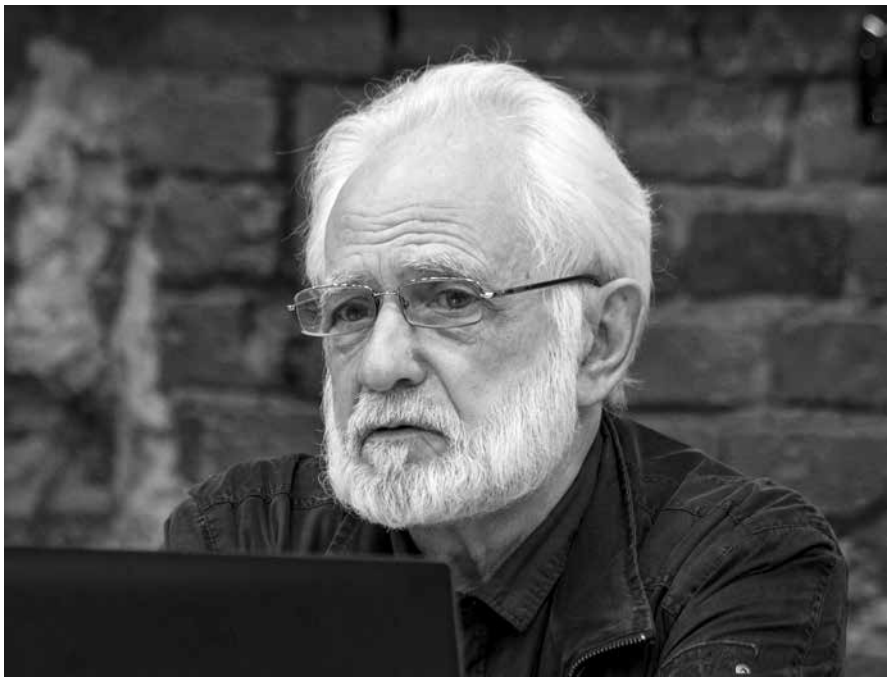
СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ: НАУЧНО-БИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

31 марта 2021 г. исполняется 80 лет нашему учителю — филологу, фольклористу, монголоведу Сергею Юрьевичу Неклюдову. Сергей Юрьевич — доктор филологических наук, профессор, автор более 600 научных работ по теоретической фольклористике и современному городскому фольклору, мифологии и эпосу монгольских народов; научный руководитель Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ и Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС; главный редактор ряда журналов; ответственный редактор книжной серии «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика».

Этот текст — не каноническое поздравление. Мы хотим передать, что называется, «из уст в уста» несколько биографических историй, которые иногда рассказывает юбиляр в неформальной обстановке. Добавим к этому рассказы коллег, друзей, учеников, составим краткий указатель и расположим буквы в алфавитном порядке.

А. Москва детства для С. Ю. — это **Арбат**. Прогулки, школа, комиссионные магазины, фотографирование — множество ранних впечатлений связано с этими местами: «Арбат был по тем временам довольно оживленной, достаточно грязной улицей. ‹…› Того, что сейчас называется Новый Арбат, не существовало, это были переулки. Никакого выхода туда, на Можайское шоссе, не было. И Арбат был единственным радиусом, выводящим, собственно говоря, от Кремля. Это сталинский маршрут»[1].

Б — Белый старец (Цагаан Эбугэн) — так некоторые монгольские коллеги называют С. Ю. Рассказывает монголист А. С. Соловьева: «Это чрезвычайно важный персонаж монгольской мифологии и народного буддизма. Покровитель вод и гор, земли и всего живого, помощник в самых разных трудностях и начинаниях. К нему относятся с большим почтением, любовью и даже благоговейным страхом, ибо старец, будучи исключительно добрым и сострадательным, в гневе совершенно неистов. Потому все наши монгольские экспедиции, хотя и не без приключений, как положено настоящим путешествиям, проходили благополучно и увлекательно — ведь сам “белый старец” ездил с нами по степям и показывал удивительную страну “Вечного синего неба”. Все гостеприимные юрты ближних и дальних стойбищ были перед нами открыты, разговоры текли рекой, столы ломились от самых лучших местных яств, приготовленных для приехавших из далекой Москвы гостей во главе с “белым старцем” ‹…› Однако сам “белый старец” от мясной пищи упорно отказывался, чем повергал наших заботливых хозяев в еще большее благоговение и в то же время замешательство, ибо в кочевье даже чай без бульона — не чай. Впрочем, сейчас все уже подготовлены к привычкам “белого старца” и ожидают его с большим нетерпением, с благочестивой белой пищей, вареными овощами и сушеными фруктами».



В. На филфаке МГУ С. Ю. посещал спецкурс по сравнительному изучению эпоса, который вел Е. М. Мелетинский. Вспоминает юбиляр: «Я занимался былиной. Мелетинский, который стоял на позиции сравнительного изучения фольклора, во-первых, считал, что былиной и так занимаются слишком многие, а во-вторых, хотел, чтобы я дополнительно выбрал себе одну из тех традиций, которые особенно интересовали его. Его спецкурс был по эпосу, и он предложил мне и моей сокурснице на **выбор** карело-финский и монгольский эпос. Поскольку со мной была дама, я уступил право выбора ей. Она выбрала карельский, а мне остался монгольский». Эпос занимает важное место в работах С. Ю. (например: Поэтика эпического повествования: пространство и время. М., 2016). А первая курсовая работа С. Ю. посвящена фольклорным источникам ершовского «Конька-Горбунка».

Г. Городской текст — один из главных предметов научных и биографических изысканий юбиляра. С. Ю. родился в Москве 31 марта 1941 г. в семье писателей — Юрия Николаевича Либединского и Ольги Сергеевны Неклюдовой. Бабушка со стороны матери ведет свое дворянское происхождение из «фольклорного города» Саратова. **Городам**, столичным и провинциальным, С. Ю. посвятил несколько работ, например: «Тело Москвы: К вопросу об образе “женщины-города” в русской литературе» (Тело в русской культуре. М., 2005); «Столичные и провинциальные города в уличной песне XX века: топика и топонимика» (Europa Orientalis. Vol. 22. № 1. 2003). О Москве записаны замечательные воспоминания (см. примеч. 3).

Д. Первые детские впечатления С. Ю. о пространстве — впечатления о **дачных местах**: «Было Переделкино, а потом было Внуково, а предыдущая, перед Переделкиным, станция ‹…› называлась Суково. ‹…› И жил в нашем “стандартном доме” такой симпатичный поэт-фронтовик по фамилии Бауков. И был такой стишок, кем-то сложенный: “От Сукова до Внукова читают все Баукова”. ‹…› Я помню, как мы с ним вместе ‹…› нашли какую-то белку ‹…› кошка ли ее, что ли, поранила, я не помню, но мы ее как-то вот спасли, пошли к нему и там мы эту самую белку пытались поить молоком».

Е. По окончании школы С. Ю. поступает на заочное отделение филологического факультета МГУ и вскоре становится участником научного семинара **Елеазара Моисеевича Мелетинского**: «Я с детства любил сказки и был по этой линии довольно-таки начитан. Видимо, это сыграло свою роль, и, когда надо было выбирать спецкурс, я выбрал спецкурс Елеазара Моисеевича Мелетинского. Его посоветовала моя знакомая, Инесса Захаровна Малинкович ‹…›

Она сказала: “Иди к Зоре, там что-то настоящее”. Что это настоящее, я понял с первых слов, и дальше никаких колебаний у меня не возникало»[2]. Е. М. был в то время заведующим сектором фольклора в ИМЛИ РАН и позвал своего дипломника в аспирантуру. Отношения студента и научного руководителя вылились в многолетнюю дружбу и совместную исследовательскую работу.

Ж. С 1996 по 2010 г. С. Ю. — главный редактор **журнала** «Живая старина», теперь он возглавляет целую серию научных изданий: с 2015 г. «Шаги/Steps» (РАНХиГС), с 2018 г. «Фольклор: структура, типология, семиотика» (РГГУ) и «Фольклор и антропология города» (РАНХиГС). Когда в 2018 г. подавали заявки на создание последних двух журналов, думали, что одобрят хотя бы одну заявку. Одобрили обе.

З — Забота. В 1991 г., прямо во время августовского путча, ректор Историко-архивного института Ю. Н. Афанасьев «захватил» здание Высшей партийной школы на Миусской площади, и так возник Российский государственный гуманитарный университет. 1 апреля 1992 г. был образован Институт высших гуманитарных исследований под руководством Е. М. Мелетинского, куда из ИМЛИ переходит и С. Ю. По должности он был тогда заместителем директора ИВГИ, а по сути — его мотором (вместе с Е. П. Шумиловой, которую, наверно, можно назвать душой института). В те годы С. Ю. словом и делом заботится о научных проектах ИВГИ, о конференциях и публикациях, коллегах и аспирантах и мн. др. Вспоминается такой эпизод из середины 1990-х. Однажды С. Ю. вместе с Ольгой Христофоровой зашел по ее аспирантским делам к ученому секретарю РГГУ. Надо сказать, здание «на Миусах», построенное в начале века и достроенное в 1930-е, было не в самом блестящем состоянии. В кабинете ученого секретаря нещадно скрипела дверь. Обсудив дела, С. Ю. посмотрел на эту дверь, несколько раз открыл-закрыл ее, потом сказал «сейчас» и куда-то скрылся. Через пять минут вернулся с бутылочкой машинного масла, залил его в петли, открыл-закрыл замолчавшую дверь и удовлетворенно улыбнулся.

И. После окончания университета С. Ю. работает в **издательстве «Искусство»**, где готовит к выпуску новую серию «Семиотические исследования по теории искусства». Книги, подготовленные им, вышли уже после его перехода в Главную редакцию восточной литературы издательства «Наука». Это «Поэтика композиции» Б. А. Успенского (М., 1970), «Структура художественного текста» Ю. М. Лотмана (М., 1970) и «Вопросы теории народного искусства» П. Г. Богатырева (М., 1971).

К — Коллеги. Вместе с Е. С. Новик и Д. М. Сегалом С. Ю. — участник университетского (а после окончания МГУ в 1965 г. — домашнего) научного семинара Е. М. Мелетинского, где занимались структурным описанием волшебной сказки. Самая ранняя публикация на эту тему: *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* К построению модели волшебной сказки (III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Кяэрику, 10–20 мая 1968 г. Тарту, 1968), самая обобщающая — монография тех же авторов «Структура волшебной сказки» (М., 2001).

Л — Лаборатория теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС под руководством С. Ю. была создана в 2013 г. Лаборатория специализируется на изучении устных текстов как «базовых» текстов культуры и мифологической картины мира в массовом сознании, идеологии и политике. Речь идет об исследовании фольклорно-мифологических традиций и обрядовых практик на материале полевых записей из разных регионов Евразии, городского фольклора, сетевых текстов, а также русского идеологического и квазиисторического дискурса XX–XXI вв.

М. Научный интерес к **Монголии**, как рассказывает С. Ю., возник случайно, но эта страна появилась в жизни юбиляра довольно рано. Приятельница матери С. Ю., переводчица Вера Николаевна Клюева, работала в Монголии, на время работы оставив Неклюдовым свою комнату в Кривоарбатском переулке. Вспоминает С. Ю.: «Сколько в неё помещалось людей, в этой комнате, для монголов это был такой перевалочный пункт ‹…› она вообще была человеком очень компанейским, она обзавелась огромным количеством знакомых». В 1970-е С. Ю. начинает полевые исследования в Монголии, которые возобновились в 2000-е. Их результаты опубликованы в книгах С. Ю. «Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции» (М., 1984), «Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд» (М., 2019), «Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный» (М., 2019). Материалы экспедиций XXI в. см. на сайте РГГУ (http://www.ruthenia.ru/folklore/mongmain.htm).

Н. Что может быть **невозможно** для С. Ю.? Не знать географию! Вот как рассказывает про это юбиляр: «Про Сиам я знал, что есть сиамский кот, не больше того. Я на всю жизнь запомнил это на зачете у Елеазара Мелетинского. И мне почему-то показалось, что Сиам — это в Индонезии. И как-то так и выразился. Он так на меня укоризненно посмотрел… Это я запомнил на всю жизнь, что географическое невежество — это нетерпимо, это невозможно, и с тех пор пытался всячески его преодолевать». В магистратуре ЦТСФ студенты обязательно изучают географическую и этническую карту мира.

О — Обряд. С. Ю. — опытный и находчивый этнограф. Рассказывает фольклорист Ю. В. Ляхова: в самом начале поездки к бурятам Иркутской области «коллеги из Улан-Удэ решили провести ритуал, чтобы обезопасить себя от злых духов, которые могли активизироваться из-за того, что упоминались в нашем опроснике ‹…› Оказалось, что в юрту, где должен был проходить ритуал, запрещено входить без головного убора. Все растерялись, а Сергей Юрьевич моментально нашел выход: достал из кармана чистейший отглаженный носовой платок, завязал на его кончиках четыре узелка, загнул их и сделал себе удобную шапочку, немного напоминающую большую полосатую кипу. Мы в итоге тоже нашли выход, но, как и всегда, далеко не такой изящный, как Сергей Юрьевич. Нарвали растущих неподалеку лопухов и надели их вместо шапок. Шаман был удовлетворен, и можно было приступать к обряду». Об экспедициях в Монголию разных лет см. статью С. Ю. «Монгольский опыт (середина 1970-х и тридцать лет спустя)» (ЖС. 2008. № 1. С. 43–45).

П. Юбиляр знает множество «городских» **песен**. Началось все в детстве, а продолжилось в Кяэрику, где было два запевалы — Сергей Юрьевич и Елена Викторовна Падучева. «Когда я пою песню и не помню каких-то слов, мне хочется их заменить на другие. Встает важная методологическая проблема: как фольклорист, я не имею на это права, но, как носитель традиции, могу себе это позволить. Вопрос не имеет однозначного решения»[3]. Этому жанру посвящено множество работ юбиляра, например, «Все кирпичики, да кирпичики…» (Шиповник: Историко-филологический сб. к 60-летию Р. Д. Тименчика. М., 2005) или «“Гоп-со-смыком” — это всем известно…» (Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сб. ст. к 60-летию Александра Федоровича Белоусова. СПб., 2006).

Р. Первая работа 17-летнего С. Ю. — предприятие эксплуатации радиорелейных магистралей: «В школе нашим профилем была **радиотехника**: в классе я знал ее хуже всех, но парадоксальным образом оказался единственным человеком, который пошел по этой линии. На самом деле я этому обстоятельству очень благодарен и думаю, что это сыграло свою роль для дальнейшего умственного развития»[4].

С. Когда С. Ю. писал **стихи**, это «было похоже на болезнь: какое-то время продолжалось, но прошло». Вот несколько строчек: «Небесный мост растает под ногой, / И канешь вниз сквозь хрупкие опоры, / Чтобы тварью робкой хорониться в норы, / Пить воду черную и засыпать зимой». Прочесть стихи

можно в сборнике: *Неклюдов С.* Опыты в стихах. М., 2016.

Т. Во второй половине 1960-х гг. С. Ю. приезжает в **Тарту** на Летние школы по вторичным моделирующим системам, где встречается с Р. О. Якобсоном, П. Г. Богатыревым, Ю. М. Лотманом. Однажды, вспоминает С. Ю., они с Лотманом прогуливались по окрестностям Кяэрику, где проводилась школа. «"Юрий Михайлович, доклад нужно снять, всё, что я мог сказать, я уже написал в своих тезисах. Зачем мне выступать?" Он поковырял палкой землю и ответил: "Ваш доклад должен прозвучать". И удалился». Этот доклад «К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине» опубликован в сборнике «Тезисы докладов Второй летней школы по вторичным моделирующим системам, 16–22 августа 1966 г.» (Тарту, 1966), переведен на французский и польский языки.

У. География **учеников** С. Ю. очень широка — от Улан-Батора и Пекина до Милана, Сан-Паоло и Нью-Йорка, включая Петрозаводск, Ульяновск, Пермь, Якутск и др. С 2003 г. С. Ю. — глава международных Летних школ по теоретической фольклористике для молодых исследователей и научный руководитель сайта «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (http://www.ruthenia.ru/folklore).

Ф. В 2009 г. в ЦТСФ была открыта магистерская программа «**Фольклористика и мифология**», руководителем которой бессменно является С. Ю. Магистрами-фольклористами стали с тех пор 40 человек, половина из них поступила в аспирантуру ЦТСФ.

Х. Абсолютным **хитом** с середины 1990-х стал термин *постфольклор*, прижившийся в современной фольклористике и смежных дисциплинах. А впервые он появился в статье юбиляра «После фольклора» (ЖС. 1995. № 1. С. 2–4).

Ц — Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ официально был создан в 2003 г., но неформально возник гораздо раньше. В 1990-е С. Ю. был заместителем директора ИВГИ РГГУ, преподавал на историко-филологическом факультете, и вокруг него образовался круг студентов и аспирантов, живо интересующихся фольклором. В какой-то момент С. Ю. во главе «молодежного отряда» отделился от ИВГИ.

Ч. С 1969 г. С. Ю. работает в Главной редакции восточной литературы, редактирует книги серии «Сказки и мифы народов Востока». А подготовленной им первой книгой другой известной серии — «Исследования по фольклору и мифологии Востока» (по рисунку на обложке книг серии ее называли «**Черепашка**») — стало знаменитое издание «Морфологии сказки» В. Я. Проппа (М., 1969).

Ш. Отчимом С. Ю. в 1956 г. становится Варлам **Шаламов**, о жизни и быте с которым юбиляр неоднократно писал. «Мне было 16 лет, и нужда в приватном пространстве уже становилась обоюдной. И вот нашу комнату — а они обе были по 12 с лишним квадратных метров — мы решили разделить повдоль, наподобие "пеналов" в общежитии имени Семашко у Ильфа и Петрова ‹…› Перегородку протянули от простенка между окнами почти до двери. "Пенал" побольше достался Варламу Тихоновичу, поменьше — мне»[5].

Щ. С. Ю. часто рассказывает про **щепетильность** при выборе предмета изучения: некоторые занимаются только буддийской культурой, другие только эпосом. Для него же интерес не в конкретном материале: «Мне очень не хотелось заниматься ничем советским, а места, куда идеология не лезла, это лингвистика, древнерусская литература. Я решил, что фольклор, ну, пусть будет фольклор, сказки я любил с детства ‹…› Потом спецкурс Елеазара Моисеевича, который обрушился своими лекциями на наши бедные головы (это было в 1962–1963 годах). И когда появились Меланезия, Полинезия, номера сюжетов и мотивов из Аарне и Томпсона — происходило что-то невероятное. Сквозь это проступило что-то такое настоящее, чем надо заниматься. У меня не было никаких преимуществ, чтобы я что-то хотел изучать, меня интересуют до сегодняшнего дня механизмы, а не конкретная культура».

Э. В одной из статей юбиляр пишет, что предлагаемые информантами описания **этнографических фактов** «должны расцениваться лишь в качестве еще одной фольклорной формы, сообщающей об актуальной прагматике обычая (причем прагматике диалектной и варьируемой), но никак не о его объективном отражении»[6]. В Монголии С. Ю. часто замечает, что обряды и их описания могут сильно различаться. Иногда происходит и вовсе странное — люди стабильно совершают некоторые действия, но при этом отрицают их как неправильные. Например, оставляют на священных местах *обо* не только черепа любимых скакунов, но и покрышки от автомобилей. С. Ю. обнаруживает, что такие «неправильные» действия семантически оправданны и в дальнейшем могут стать признаваемым всеми ритуалом. Кроме процитированной, упомянем еще одну статью С. Ю. на эту тему: «"Дурной обычай": признаваемые правила и реальная практика в народной культуре» (Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре. М., 2013).

Ю — Юмор. Рассказывает филолог О. В. Белова. В советские годы, работая редактором, С. Ю. приходилось иметь дело с разными авторами, в том числе такими, которые считали, что одного их статуса достаточно, чтобы числиться учеными, а всю работу за них сделает редактор. Один из таких персонажей обогатил опыт С. Ю. сентенцией: «Видишь мысль — развей!» С подачи С. Ю. этот перл вошел в копилку опыта нескольких поколений научных редакторов. Подобные истории можно почитать в юбилейных сборниках «Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня» (М., 2008; к 65-летию С. Ю.) и «Genius Loci» (М., 2016; к 75-летию).

Я. Из неевропейских **языков** С. Ю. знает монгольский и когда-то учил кхмерский (но говорит, что забыл). А с монгольским языком вот какая история. Когда С. Ю. в первый раз вместе с Б. Л. Рифтиным поехал в Монголию, они летели много часов на трясущемся самолете, прилетели, казалось, на другой конец мира. Выходят — какая-то окраина советского города. Улан-Батор тогда был пыльный, неухоженный, повсюду висели какие-то красные плакаты. На них было написано: «МАХН мандтугай». МАХН созвучно с *мах*(*ан*) — «мясо (мясной)», и С. Ю. перевел это как «Да здравствует мясо». На самом деле это было сокращение: «Монгол Ардын Хувьсгалт Нам» (Монгольская народная революционная партия).

Примечания

[1] Здесь и далее, если не оговорено другое, цитируются воспоминания юбиляра, приведенные составителями по памяти или записанные Н. В. Петровым в рамках проекта «Народная история России» (https://pastandnow.ru/nsyu-001).

[2] Сергей Неклюдов: «Я с детства любил сказки» // Arzamas. 2019. (https://arzamas.academy/mag/717-nekludov).

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Прочитать мемуары С. Ю. о Шаламове можно здесь: https://shalamov.ru/memory/192, https://shalamov.ru/memory/66.

[6] *Неклюдов С. Ю.* «Этнографический факт» и его фольклорные эксплицации // Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К. В. Чистова / Отв. ред. А. К. Байбурин, Т. Б. Щепанская. СПб., 2011. С. 40.

Н. В. Петров,
канд. филол. наук,
Российская академия
народного хозяйства
и гос. службы при Президенте РФ,
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

О. Б. Христофорова,
доктор филол. наук,
Российский гос. гуманитарный ун-т,
Российская академия народного
хозяйства и гос. службы при
Президенте РФ
(Москва)

Анна Андреевна Леонтьева,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)
Екатерина Николаевна Струганова,
аспирантка, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ЭКСПЕДИЦИЯ В БОЛГАРСКО-ТУРЕЦКОЕ СЕЛО: О МЕСТНЫХ ТРАДИЦИЯХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДВУХ КОНФЕССИЙ

Аннотация. *Славяново — село на северо-востоке Болгарии со смешанным турецким и болгарским населением. В 2019 г. мы предприняли экспедицию в это село с целью сравнительного изучения традиционных элементов духовной и бытовой культуры, сравнения ценностных ориентиров болгар и турок. Статья представляет краткий анализ полученных в результате экспедиции сведений.*

Ключевые слова: *болгары, турки, «возродительный процесс», смена имен, православие, ислам*

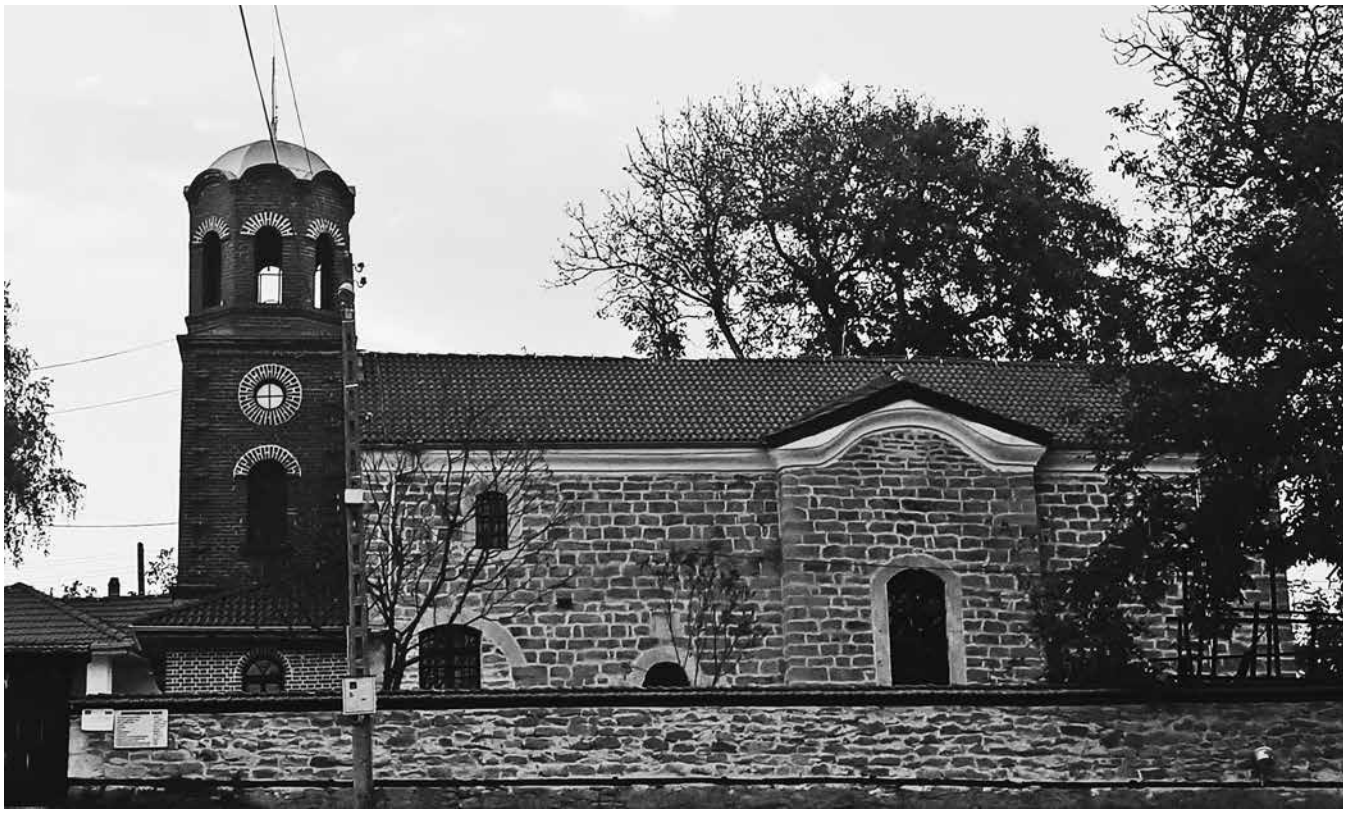
В августе 2019 г. состоялась экспедиция в село Славяново, которое находится на северо-востоке Болгарии, в общине Попово Тырговиштской области. Уже более столетия в нем живут вместе болгары и турки. Одной из наших задач было сравнительное изучение традиционных элементов духовной и бытовой культуры, отчасти проводилось сравнение ценностных ориентиров турок и болгар. Нам удалось получить интересные сведения о свадебных, похоронных и календарных обрядах; узнать о традиционной кулинарии и одежде; записать рассказы и легенды об истории села, некоторых его локусах. Выяснилось, что болгарская и турецкая традиции не только сосуществуют и являются «общим знанием» для односельчан, но и дополняют друг друга.

История Славянова, судя по рассказам его жителей (а достоверных публикаций об этом селе нет), довольно-таки мифологизирована (подробнее см.: [4]). Село сложилось в результате нескольких волн миграций. Первая волна относится к периоду после освобождения Болгарии от османской власти в конце XIX в. (болгары центральных горных районов страны), а вторая — уже ко второй половине XX в., т.е. к социалистическому периоду (турки из региона Кырджали и других областей с традиционно более компактным турецким населением). Некоторые считают, что часть местных турок — потомки татар, но эти сведения похожи на исторические легенды, доказательств не обнаруживается. По оценке информантки Милки Марковой [ММ], переселенцы второй волны внешне более похожи на жителей Анатолии, кроме того, они более религиозны и нередко хуже владеют болгарским языком — говорят с акцентом и даже с ошибками. В то же время она подчеркнула, что очень уважает турок, они благородные и порядочные — «болгарин может и обмануть иногда, а турки — нет». Сравнение болгар и турок, а также местных турок с турками метрополии было частой темой наших бесед.

В селе сосуществуют ислам и православие, действует мечеть и церковь св. Иоанна Рыльского. Жители села поздравляют друг друга с традиционными конфессиональными праздниками независимо от религиозной принадлежности. Так, мусульмане рассказывают, что, хотя Пасху не празднуют, принимают от соседей-христиан в подарок пасхальные яйца [ОМ; НО; ИЮ]. В подобных случаях пасхальные яйца имеют не сакральное значение, а скорее игровое и эстетическое, выполняя социализирующую роль. Детям, в том числе в мусульманских семьях, доставляет удовольствие расписывать пасхальные яйца и христосоваться ими в честь праздника.

Мусульмане же во время Курбан-байрама угощают своих соседей-христиан сладостями, а христиане,

Мечеть в с. Славяново (ранее — молельный дом; построен в 1920-е гг.). Минарет был построен в начале 2000-х гг. при поддержке сельской администрации и мусульманской общины. Фото Е. Н. Стругановой



Церковь Иоанна Рыльского. Заложена в 1898 г., освящена в 1921 г. Фото Е. Н. Стругановой

в свою очередь, считают нужным поздравлять мусульман с их религиозными праздниками. Так, глава местной администрации (болг. *кмет*) болгарин Васил Стоилов [ВС] объяснил, что с уважением относится ко всем праздникам и как должностное лицо считает необходимым поздравлять своих односельчан-мусульман с их праздниками; в частности, он звонит им, обращаясь с поздравлениями, а они с благодарностью их принимают. Зоя Симова [ЗС] — турчанка, коренная жительница Славянова, отметила, что со времен социализма все праздники жители села отмечают вместе, кроме Рождества: мусульмане Рождество не празднуют, поскольку религия запрещает им есть свинину. Сообща отмечаются внеконфессиональные праздники. Так, традиция изготовления и обмена «мартеничками» — амулетами из переплетенных красных и белых нитей в популярный болгарский праздник 1 марта (болг. *баба Марта*) — поддерживается и христианами, и мусульманами Славянова.

Вопросы об обрядах и традиционных праздниках мы задавали в том числе участницам местного самодеятельного хора при клубе пенсионеров. Поскольку на встрече одновременно присутствовали участницы ансамбля как турецкого, так и болгарского происхождения, беседа с ними дала нам живой материал для понимания степени взаимопроникновения двух культур. В ходе разговора можно было наблюдать диалог представителей обеих сторон, из которого выяснилось, что турки знают особенности болгарской народной культуры, а болгары — турецкой. Участницы народного ансамбля сошлись во мнении, что во многом это объясняется длительным сосуществованием болгар и турок при социалистическом режиме, когда «никто не делил людей на турок и болгар, все жили объединенно и праздновали одни и те же праздники» [ИЮ].

Знание языка соседей в селе является безусловной ценностью, владение лишь одним из двух в билингвальном обществе — серьезное упущение. Болгарский — государственный язык страны — является основным языком общения жителей Славянова. В то же время незнание турецкого и возможный отказ от его изучения болгарскими турками, по мнению одной из местных турчанок, — ошибка [ЗС]. Плохое владение болгарским приехавшие из кырджалийских сел объясняют тем, что росли в турецких селах и оказались в болгарской языковой среде, будучи взрослыми или подростками. Некоторые из респондентов отметили, что их родители до старости не знали болгарского, поскольку практически не сталкивались с болгарами [ОМ]. Сейчас в селе лишь одна женщина вообще не владеет болгарским. Эта турчанка, «бабушка Зекие» (1930 г.р.), принадлежит к тому поколению, представителей которого уже почти не осталось в Славянове. Одна из старейших жителей, она приехала в Славяново из кырджалийского села в 1950-е гг. До недавнего времени она соблюдала пост и совершала пятикратный намаз. В последние годы она отказалась от этого в силу преклонного возраста и плохого самочувствия. Она единственная из местных жительниц продолжает носить традиционные для турецких женщин шаровары и платок на голове.

Национальная одежда и ее элементы нередко являются материальным воплощением духовных ценностей, знаками этноконфессиональной идентичности. Согласно рассказам о болгарских костюмах одной из коренных жительниц [ММ], поскольку в конце XIX в. сюда переселялись болгары из различных областей и, кроме того, в тот период существовала тенденция к распространению городского костюма, выделить местный народный костюм невозможно. Уже на рубеже XIX–XX вв. жители Славянова ходили в городском платье «на французский манер»: блуза, юбка, платье. Респондентка считает это показателем высокого социального и культурного развития местных жителей, которые приехали сюда после Освобождения, кроме того, это были молодые люди, открытые всему новому, народные костюмы для них ценностью не являлись. При этом для турецких женщин шаровары и в наши дни остаются важным элементом одежды. Их можно увидеть на женщинах всех возрастов в юго-восточных областях Болгарии с компактно проживающим турецким населением. В Славянове женщины шаровары не носят, однако их упоминали многие местные жители в связи с «возродительным процессом» — кампанией по насильственной «болгаризации» ту-

рок социалистическим правительством в 1984–1989 гг. В рамках этой политики женщинам было запрещено носить шаровары (подробнее см.: [3]) — за это полагался штраф, а милиция имела право досматривать женщин и резать ножницами их шаровары. Многие из опрошенных нами вспоминают об этом с большой горечью. Так, Омер Мехмед [ОМ] рассказал о своей бабушке, которую хотели оштрафовать за ношение шаровар, когда она пошла с коромыслом за водой к колодцу. В итоге, по его словам, она замахнулась на представителей власти коромыслом, и никто не посмел к ней подойти. Женщины из упоминавшегося народного ансамбля Славянова, в котором участвуют как турки, так и болгары, вспоминали, что турчанкам, особенно старшего поколения, было трудно отвыкнуть и отказаться от шаровар, поэтому они надевали юбки и платья поверх них. Но даже в этом случае их могли досмотреть и оштрафовать. В настоящее время женщины в этих местах шаровары не носят, в отличие от женщин в южных областях Болгарии, где компактно проживают турки. Шефика Махмудова [ШМ], которой в годы «возродительного процесса» было 17–20 лет, объясняет, что в последние годы легко отказалась от шаровар в пользу более современных легких летних брюк из-за их удобства. Во многом ношение легких брюк, которые пришли на смену традиционным шароварам, можно объяснить удобством и бытовыми привычками: например, чтобы испечь баницу (слоеный пирог), ШМ расстилает простыню на полу или на земле и замешивает тесто, раскладывает его на противне сидя (см. ил. на с. 53, справа).

Платки и покрывание головы также не являются обязательными для современных мусульманских женщин Славянова. В доме у Шефики Махмудовой [ШМ] в качестве семейной реликвии и ценности хранятся несколько платков и свадебное покрывало ее матери, которое ШМ привезла с собой из Кырджали. И покрывало, и платки ее мать сама обшивала традиционным анатолийским кружевом «ойа» (*oya*), которое плели с помощью иглы или крючка. По рассказам ШМ, в этом покрывале в 1950-е гг. ее мать выходила замуж, обряд совершался по исламской традиции — с женихом она познакомилась лишь во время свадьбы, он заплатил за нее «мехр»[1].

Что касается платков и косынок, ШМ может показать, как следует их повязывать, как их носила ее мать, но сама не считает обязательным покрывать голову и в случае необходимости носит не платки, а современные головные уборы.

Другой семейной реликвией, привезенной ШМ при переезде в Славяново из родительского дома в Кырджали (она переселилась сюда, выйдя замуж за местного жителя в довольно раннем возрасте), являются четки ее прадеда. В отличие от платков матери, которые бережно хранятся в доме, четки висят в летней кухне среди других бытовых предметов. ШМ ходит в мечеть только по праздникам и берет эти четки с собой, хотя в мечети можно взять другие, современные, которые выдаются всем. Она происходит из религиозной семьи, по ее словам, отец научил ее читать молитвы и пользоваться четками.

Также большой семейной ценностью, о которой удалось услышать при беседах с жителями села, является Коран. По словам Илки Юлиановой [ИЮ], которая приехала в Славяново в начале 1950-х гг. двухлетним ребенком и считает себя местной жительницей, Коран — хранитель дома, который обязательно должен быть в каждой семье. Его нельзя дарить или выбрасывать, Коран передается из поколения в поколение внутри семьи. Его следует хранить на специальной полке в доме, чтобы он находился выше головы. При этом дети этой женщины не знают, где в доме находится Коран. Она считает своим долгом сообщить им об этом перед своей смертью, даже если они не будут его читать. При этом важно подчеркнуть, что на вопрос, что это за Коран, когда и где он напечатан, она рассказала, что привезла его из Турции, когда навещала там родственников. Это современное печатное издание, которое содержит как оригинальные тексты на арабском, которого она не знает, так и перевод на турецкий язык. То есть в данном случае речь не идет о семейной реликвии как материальной ценности — старинной книге, возможно, в богатом окладе или принадлежавшей предкам. Коран является исключительно духовной ценностью, и его ценность не зависит от того, как он выглядит, когда издан и какова, например, его стоимость. (Интересно, что такого отношения к христианским книгам у болгар нам не встретилось.)

Говоря о «возродительном процессе», необходимо упомянуть об особой ценности имени собственного у турок. Записано немало рассказов, как драматически воспринимали турки «оболгаривание» их имен[2]. Для некоторых эти воспоминания настолько болезненны, что они отказываются произносить славянское имя, данное им властями, поскольку считают это оскорбительным [ОМ]. Другие, напротив, продолжают представляться славянскими именами, не скрывая при этом свою национальность [ЗС; ИЮ]. Одна из информанток сказала, что сама выбрала себе болгарское имя, оно ей нравится, и она не стала снова менять документы, чтобы вернуть имя, данное ей родителями [ЗС]. Участницы народного ансамбля, как турчанки, так и болгарки, крайне отрицательно

Бабушка Зекие, одна из старейших жительниц села. Фото А. А. Леонтьевой

Шефика Махмудова готовит баницу. Фото А. А. Леонтьевой

оценивают политику принудительной смены имен, говоря, что эта политика сыграла трагическую роль для многих турецких семей, семьи оказались разделены, отъезд был настолько спешным, что дома́ оставались брошенными. По их словам, многие болгарские турки, уехавшие в ходе тех событий, сейчас, имея двойное гражданство — болгарское и турецкое, продолжают жить с двумя именами. Так, Илка Юлианова [ИЮ] привела в качестве примера два имени своей знакомой 80-летней женщины, которую по болгарским документам зовут Анной, а по турецким — Айше. Вильдане Озтюрк [ВО] — молодая турчанка, чья семья в 1989 г. уехала в Турцию и сейчас живет в г. Бурса, говоря о двойном гражданстве болгарских турок, отметила, что в настоящее время они нередко предпочитают использовать болгарские паспорта для работы в Европе, в частности в Германии. Таким образом им легче найти работу — во-первых, как гражданам Европейского союза, во-вторых, как обладателям славянских или славянизированных фамилий. Кроме того, двойное гражданство, как отметили респонденты, позволяет получать две пенсии — болгарскую и турецкую. Условно можно говорить о болгарском гражданстве как о «новой ценности».

Интересный материал для исследования и понимания специфики взаимодействия культур всегда дают местные кладбища. В Славянове кладбище состоит из двух частей: христианской и мусульманской. Респондентки из народного хора особенно подчеркнули, что ворота и калитка у двух частей кладбища общая. Христианскую часть кладбища никогда не перемещали, там можно встретить памятники, относящиеся к первым десятилетиям XX в. Многие из них запущены и заросли травой и деревьями, но при близком рассмотрении еще можно прочитать имена погребенных.

Поскольку болгарские кладбища и похоронно-поминальные традиции описаны довольно подробно [2; 5], мы приведем сведения о турецких местных обычаях погребения. Мусульманская часть кладбища четко делится на старую и новую. Старая часть полностью заброшена и находится в запущенном состоянии за пределами современной кладбищенской ограды — ее отделяет дорога. Запущенность этого участка местные жители объяснили тем, что никого из потомков похороненных там людей в селе не осталось и ухаживать за этими могилами некому [ШМ; ЮМ].

Самые ранние захоронения в новой части мусульманского кладбища относятся к 1960-м гг. В период социализма надгробия мусульман и христиан практически не отличались друг от друга. Религиозные символы на надгробиях отсутствовали, имя покойного писалось кириллицей. На памятниках последних десятилетий преимущественно вся информация о покойном дается на современном турецком языке. На мусульманских надгробиях выгравированы звезда и полумесяц, в последние десятилетия на них также нередко пишут *Ruhuna Fatiha* (тур. *Ruh* ‘душа, дух’, *Fatiha* (Аль-Фатиха) — первая сура Корана, читаемая в том числе на кладбище); выражение *Ruhuna Fatiha* дословно переводится как «Фатиха его духу». Также в последние десятилетия всё чаще (но по-прежнему не всегда) помещают фотографии умерших, что противоречит мусульманской традиции, поскольку изображение человека на памятнике в исламе запрещено.

Традиционная мусульманская могила представляет собой два камня, которые показывают границы захоронения. Сначала для обозначения границ ставят деревянные столбики, называемые *гьондер*[3]. На столбик повязывают либо полотенце (если умер мужчина), либо платок (если умерла женщина). Потом на месте столбика должен появиться памятник. Наступать на землю в пределах этих столбиков считается грехом [ЮМ].

На некоторых турецких могилах были замечены плодовые деревья, растущие прямо посередине захоронения. Обычай сажать плодовые деревья на могилах существует у всех славян [1. С. 548]. Такие деревья нельзя рубить и срывать их плоды, иначе покойные накажут нарушителя. Учитывая смешанный характер села, можно сказать, что символические характеристики дерева на могиле применимы и к турецким захоронениям.

Этот краткий обзор некоторых аспектов совместного проживания турок и болгар в современном селе на территории Болгарии позволяет сделать несколько выводов. Прежде всего, важно то, что два этноса и соответственно две конфессии на протяжении долгих лет и в разные исторические эпохи благополучно сосуществуют. Они не только «по-соседски» общаются, участвуют в праздниках, но и создали совместный художественный ансамбль, который исполняет преимущественно болгарские песни. При этом конфессиональные праздники четко делятся на «свои» и «чужие», отличаются свадебные и погребальные ритуалы и поверья. Наблюдаются различия в оценке народной одежды, в отношении к религиозным артефактам и другим объектам этноконфессиональной идентичности.

Примечания

[1] *Мехр* — обязательный свадебный дар жениха, который в будущем должен был стать компенсацией для супруги в случае развода или вдовства. Исторически мехр состоял из двух обязательных частей: первая — мехр-и муаджел — выплачивалась непосредственно при заключении брака, вторая часть — мехр-и мюеджел — откладывалась и передавалась женщине в случае развода или вдовства в качестве гарантии того, что в этих ситуациях она будет экономически обеспечена. В данном случае мы не знаем, выплачивалась ли сумма единовременно или по частям.

[2] В результате смены турецких и мусульманских имен турок стали называть «болгарами, восстановившими имена» [3. С. 300]. В качестве примера переименований можно привести смену имени известного тяжелоатлета Наима Сюлейманоглу на Наум Шаламанов. Имя известной в настоящее время турецкой телеведущей Гюльхан Шен было заменено на Галина Христова Михайлова.

[3] От тур. *gönder* ‘древко, флагшток’; ‘стрекало, заостренная палка (которой погоняют волов)’.

Литература

1. *Агапкина Т. А.* Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М., 2019.

2. *Вакарелски Хр.* Български погребални обичаи. София, 2008.

3. *Валева Е. Л.* Государственная политика Болгарии в отношении турецкой этнической общности (1980-е гг.) // Славянский альманах: 2012. М., 2013. С. 292–308.

4. *Леонтьева А. А.*, *Струганова Е. Н.* Особенности духовной культуры и историческая память жителей болгаро-турецкого села Славяново // Славянский альманах. 2020. № 1–2. С. 400–418.

5. *Седакова И. А.* Похоронная обрядность в болгарском селе Равна // ЖС. 2000. № 1. С. 43–45.

Список информантов

ВС — Васил Стоилов, 1958 г.р., глава сельской администрации (болгарин, христианин).

ВО — Вильдане Озтюрк (Шабанова) (турчанка, мусульманка).

ЗС — Зоя Симова, 1945 г.р. (турчанка, мусульманка).

ИЮ — Илка Юлианова, 1949 г.р. (турчанка, мусульманка).

ММ — Милка Маркова, 1950 г.р. (болгарка, христианка).

НО — Нурсеван Салиева Османова, 1952 г.р. (турчанка, мусульманка).

ОМ — Омер Мехмед, 1945 г.р. (турок, мусульманин).

РГ — Росица Господинова, 1951 г.р. (болгарка, христианка).

ЦМ — Цанка Минчева, 1947 г.р. (болгарка, христианка).

ШМ — Шефика Махмудова (Юсуфова), 1968 г.р., уроженка с. Птичар, Кырджалийско (турчанка, мусульманка).

ЮМ — Юсейн Мехмедов, 1960 г.р. (по паспорту 1957 г.р.) (турок, мусульманин).

Работа выполнена по гранту РФФИ № 18–512–76003 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире» в рамках Программы ERA.Net.RUS Call 2018 (проект #472–LED-SW). Руководитель И. А. Седакова.

ЧТО МОЖЕТ СТУДЕНТ?

Аннотация. *Публикация предваряет подборку статей, выполненных студентами Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина (Москва) на материале фольклорной полевой практики.*

Ключевые слова: *студенческая фольклорная практика, полевые исследования, полевая фольклористика, экспедиции*

Мне всегда казалось, что во время обучения ни преподаватель не позволяет студентам раскрыть свои возможности, ни они сами не могут проявить себя в полной мере, потому что мы слишком много их учим, а они вынуждены слишком много учиться у нас. Мы учим студента по обязательной программе и преподаем ему столь много дисциплин, что у него, бедного, не остается времени на подготовку творческих работ — не остается времени, чтобы проявить себя, не остается возможности для самореализации и самопрезентации. И только иногда, когда появляется такая возможность (лазейка?), ты даешь студенту волю, зато почти всегда это оправдывает себя, принося результат.

Одной из таких лазеек является фольклорная практика. Она, конечно, на каком-то этапе называется учебной, и, конечно, студенту всегда есть чему поучиться у преподавателя (хороший студент поучится и тому, как не надо делать). Но когда у студента есть куда поехать индивидуально и «пополевать» одному, пускай лишив себя возможности погулять в «поле» с одногруппниками и любимым педагогом, — я всегда с удовольствием отпущу его на индивидуальную практику. Потому что коллективная практика (особенно на младших курсах) — это в большей степени веселый пионерский лагерь, чем напряженная работа. И студенту это нравится, и преподавателю приятно на это смотреть, да толку-то от этого мало. Индивидуальная практика обычно основана на одних и тех же приемах работы, но зато она дает и более неожиданные результаты. В большинстве случаев студент вывозит из таких экспедиций прекрасный материал. (Даже если бы вывозил не «в большинстве случаев», стоило бы рискнуть для получения интересного материала.)

Конечно, для того чтобы отправить студента «полевать» самостоятельно, нужно это «поле» подготовить. Тут бывают разные варианты. Самый простой — ты пускаешь студента по своему следу, даешь ему свои старые наводки, а он как минимум сделает повторные записи, как максимум вывезет и что-то новое, что ты в свои предыдущие заезды не вывез. Это хороший и проверенный метод, но в рамках направления подготовки бакалавров по специализации «народная художественная культура» (кафедра общего и славянского искусствознания, Институт славянской культуры, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина) мы практикуем другой вариант. Ближе к концу второго семестра мы выясняем, у кого из студентов есть куда поехать и что собрать. И даже просим сообщить о предполагаемых результатах или провести пробные блиц-экспедиции во время майских каникул. По результатам этой предварительной работы мы выясняем бытовые, финансовые условия и научные перспективы возможной поездки. И если все обстоятельства сходятся, то студент едет.

Ничего нового в этой практике нет, все так делают. И я пишу это не для того, чтобы «поделиться опытом», а для того, чтобы объяснить появление блока предлагаемых заметок. Они возникли в результате именно такой летней практики.

Заметок подобного рода мы могли бы дать значительно больше. Я уверен, что и коллеги не беднее нас. Однако многие находки студентов так и остаются неизвестны специалистам. И это очень жаль. Что может студент в первую очередь — так это найти. Он, может быть, не всегда и поймет, что нашел, — тут и должен помочь ему преподаватель. Не всё же ему учить, что в книжках написано!

М. В. Строганов,
доктор филол. наук,
Российский гос. ун-т
им. А. Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство),
Ин-т мировой литературы
им. А. М. Горького РАН (Москва)

Дарья Михайловна Лёвкина,
студентка Российского гос. ун-та им. А. Н. Косыгина (Москва)

«ПРОВОДЫ ДУНЯШИ» В с. БОРКИ НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *В статье на материале села Борки Нижегородской области рассматривается приуроченный к Троице и Духову дню обряд, заключающийся в обряжении и уничтожении березки, которая носит название «Дуняша» и имеет антропоморфные черты. Описываются основные ритуальные действия с деревом, сопровождающие обряд песни и связываемая с ним легенда о девушке Дуняше. Реконструируется трансформация обряда.*

Ключевые слова: *весенне-летняя календарная обрядность, троицкая обрядность, обрядовое дерево, «Дуняша», обрядовые песни*

Летом 2019 г. я побывала в с. Борки Вознесенского района Нижегородской области в Духов день с целью исследования обряда троицко-семицкого цикла, условно называемого «проводы Дуняши». Этот обряд попадал в сферу внимания СМИ, фиксировался на любительской видеозаписи, но еще не становился предметом этнографического описания. Мною использовались видеозаписи местных жителей 2015–2018 гг., видеозаписи приезжих 2019 г., а также материалы из личного архива хранителя фонда этнографического костюма Нижегородского государственного историко-архитектурного музея-заповедника Л. В. Калининой (записи 2010, 2011 и 2018 гг.).

К Троице все дома украшают березовыми ветками, у окон ставят по березке; срубают и еще одно березовое деревце, которое называют «Дуняшей». В Духов день, на следующий день после Троицы, «Дуняшу» топят в ближайшей реке Варнаве. Примечательно, что местные жители, рассказывая об обряде, используют конструкцию «топить Дуняшу», акцентируя внимание на способе уничтожения.

На всё село «Дуняша» единственная, и занимается ее «снаряжением» одна семья. Информанты рассказывали, что когда-то одна из женщин дала для березки традиционную одежду (ей было не жалко, хотя у многих хранились костюмы), и за этим домом так и закрепилась обязанность срубать, наряжать и нести березку во время «проводов». После смерти той женщины комплект перешел к ее соседке Т. Я. Сорокиной [СТЯ], и ее семья продолжила традицию. Деревце-«Дуняшу» срубает на Троицу мужчина из семьи Сорокиных. К стволу прибивают палку-плечи, верхушку обматывают белой тканью или белой бумагой, рисуют яркое лицо.

Достают *сря́ду*: рубаху, сарафан и кружевной фартук, иногда конструируют головной убор (например, из бумаги склеивают подобие повязки или «сороки» и украшают лентами). Наряженную березку оставляют под окнами дома Сорокиных до следующего утра — Духова дня. Отсюда и начнется шествие во главе с «Дуняшей» по селу. По словам Т. Я. Сорокиной, это связано еще и с тем, что в доме жили гармонисты (ее братья), которые играли важную роль в шествии.

Из соседних деревень, районного центра, из Нижнего Новгорода и других городов в деревню приезжают гости, многие в народных костюмах своих деревень. Перед тем как бросить «Дуняшу» в реку, ее с песнями проносят по селу через поле. Информанты рассказывают, что раньше во время шествия-«проходки» молодежь пела частушки, а старшее поколение — протяжные песни, одна из которых была о девушке Дуняше (до наших дней дошел лишь отрывок). Теперь непременно поют скомпилированный вариант протяжной песни «Садил монах, ой, да мать черёмушку» (ее раньше тоже пели, проходя по селу), прерывающийся веселой вставкой — сохранившимся в памяти жителей фрагментом песни о Дуняше (сейчас этот отрывок напевают как плясовую песню, но пожилые жительницы показывают другой, протяжный мотив, бытовавший ранее):

Дуняша не наша,
Не нашего барина,
Как Алёна Савина,
Катерина Вдовина,
Катя брату баила:
В осень буду Ванина.
Эх, Ванина![1]

Во главе шествия мужчина несет «Дуняшу», нередко приплясывая. Следом гармонист и поющие пожилые женщины, молодые девушки; те, у кого есть народные костюмы, идут впереди, жители одной местности обычно идут вместе, шеренгами и взявшись под руки.

Кульминация происходит на берегу реки Варнавы: здесь «Дуняшу» спешно разряжают (к костюму при этом относятся небрежно), а несший ее мужчина вместе с березкой прыгает в воду, за ним следом прыгают и все мужчины (в основном молодые парни), кто хочет. Иногда захватывают и стоящих на берегу, брызгаются — в итоге почти все оказываются мокрыми. Девушки бросают в реку венки. В конце деревни на опушке по пути шествия к реке в Духов день устанавливают сцену (в последние годы — при поддержке администрации района), на которой выступают народные коллективы; здесь же проводятся хороводы и устраивается угощение (каждая деревня ставит свой стол для общей трапезы, соревнуясь в том, кто больше и вкуснее угостит участников праздника). Как вспоминали мои информанты, в 1960-е гг. угощение происходило на лугу, через который несли «Дуняшу», садились по 10 человек кружками, так набиралось 25–30 кругов, и все угощались тем, что принесли с собой:

Когда был праздник, девочка, у нас в лугах… луга очень большие, свободные. И вот такими садились все кругами. И этих кругов было наверное штук 25–30, это человек по 10, дети бегали… детей много было. Но было весело! [А это в каком году было?] Сейчас скажу, где-то 65-й — 70-й [КАН].

Местные жители, ссылаясь на рассказы своих старших родственников, связывают обряд с легендой о дочери местного помещика Дуняше, которая, полюбив бедняка, утопилась или была утоплена.

Говорят, она у барина служила, вроде как она себя плохо вела, что-то говорили. И она вроде как утопилася [РМИ].

Ну кто её топил… Да барин приказал. Народ, кого-то он собрал. Это она была блудница. Раньше таких не любили, вот он её вроде там. Говорили раньше, давно, ну запомнила эти слова. А кто его знает… [СТЯ].

Слышала такую легенду. Когда барин узнал, что его дочка гулящая, и он сказал: «Ты замуж за этого парня не пойдёшь, потому что он бедный, крепостной». И он как бы наказал её, а она сбежала, к парню пришла. А он сказал: «А куда мы с тобой пойдём? Я крепостной, я не могу уйти, мы далеко не уйдём». И она тогда в отчаянии… Он от неё как бы отказался, сказал: «Не будет любви у нас, не будем вместе». И она пошла домой, а барин поругал, закрыл. Она сбежала, побежала, утонула. Вот такая была легенда, это я такую слышала. Мне бабушка рассказывала, а ей там кто-то, её бабушка… И потом, почему этот праздник? Не было тогда. Барин когда узнал, что его дочка утопилась, очень горевал, собрал всех девушек и сказал: «Вейте венки и бросайте в воду». И с этих времён как бы началось. Сначала венки вили, пели, потом этот праздник, как бы поминали. День памяти [КВВ].

В этой истории многое вызывало вопросы: с одной стороны, очевидное сходство с обрядом потопления березки, типичным для области[2], с другой стороны, наличие антропоморфных черт (ср. чучело Кострома (*Строма*) в с. Шутилово[3] или антропоморфный сноп «Весна» в соседнем селе Аламасово[4]) и конкретного имени. Возникает вопрос: архаичный это обряд или новоизобретенный? Данный обряд уже привлекал внимание СМИ, которые истолковывали его как осколок языческих верований и подлинную архаику. Приезжали сюда и собиратели — участники фольклорных коллективов, этномузыкологи, журналисты печатных изданий и телевидения. Журналисты подчеркивали древность обряда, его непрерывность и неизменность. В одной статье приводились слова Т. Я. Сорокиной: «Сколько себя помню, всегда в нашем селе топили “Дуняшу”. Только в войну не отмечали. А после опять вспомнили». Сама же журналистка, которой «попался на глаза снимок» 1957 г., где несут «Дуняшу», писала: «Фотография окончательно убедила меня в том, что праздник этот — не “реконструкция”, не дань моде на неоязычество, а живая традиция, которая не прерывалась никогда!»[5]

Я провела интервью с Т. Я. Сорокиной — самой старшей жительницей деревни; ее семья занимается «обряжением» «Дуняши».

[Татьяна Яковлевна, всегда ли наряжали или когда-то была просто берёзка?] Да, просто берёзка. Это ещё я была… лет 10 было. Мы бегали, её не наряжали, вот как мы сейчас наряжаем. [Даже в ленты не наряжали?] Нет, ничего, просто срубят берёзку и оттуда прям идут, все собираются — идут. [А когда же начали ее наряжать?] После войны, как я наряжаю, с 54-го года. [А почему начали, как вы думаете?] Ну, тут ещё война кончилась: весело стало, и да, кто-то придумал — «Давайте её нарядим!» [Вы были инициатором?] Ну, вот соседка была, ну, её уж давно нет… [И она наряжала?] У неё была сря́да, а теперь у меня. У неё была, она своё всё давала. Но она давно уж умерла — и я взяла всё себе. [Она начала наряжать по вашей…] Не по-моему, просто все тут у нас собралися. Ну, такие молодые бабы: давайте нарядим берёзку. Что мы её так-то: это же «Дуняша». Ну и нарядили, и с тех пор наряжают. Это как вот я выросла с 54-го. А у этой женщины был костюм, и поэтому. Да. Ну, у нас у всех были, но она свой давала, кто не давал… А он да, и даже его мочили. У ней муж был такой интересный, он всегда прыгал. [Её муж то есть нёс?] Муж, да, соседкин. А тут она заболела, умерла, и всё перешло ко мне. [А лицо рисовали, вот на этих первых порах? Когда только начали?] Я уж не помню, рисовали, по-моему, да, тоже так же: «сорока» и лицо. «Сороку» раньше… У меня две «сороки» пропали. Схватют — нарядют, какой-нибудь мужик, а потом схвачусь: где у меня «сорока»? Тут, вот видишь, сделали такую… А вот ведь настоящие были «сороки»! [Почему же она «Дуняша»?] Это, может, меня и не было, не знаю. [А вот берёзку, до того как начали её рядить, звали «Дуняшей»?] Да, «Дуняша» — Духов день. Как я помню, она — «Дуняша». [С десятилетнего возраста, с вашего детства?] Да, старые бабушки говорили, что

барин был у нас вот тут. В лесу как сейчас его поместье — вырыта яма. Ещё туда молодёжь захаживает. Вот вроде у него была дочка Дуняша. Он же барин, хотел её за богатого. А она любила бедного деревенского и вроде как будто он её утопил или сбросил… Как, в общем, не знаю, старушки… в общем, почему-то начали называть её именем, Дуняшей. Так вроде говорят. И вроде Духов день, праздник на «д». [Да, похоже: буква «д» — «Дуняша».] Да, похоже. С исстари веков это «Дуняша» у нас. И только в этой деревне. Да, больше нигде нет «Дуняши». А Духов день везде, вот везде его празднуют, везде, и «Дуняшу» кидают в речку только у нас.

Данное интервью показывает, что существовавший некогда обряд потопления березки в послевоенные годы претерпел трансформацию. Теперь бóльшую роль играет «очеловечение» деревца, внимание акцентируется прежде всего на кукле и ее одевании, а также на легенде о девушке Дуняше[6].

Стоит отметить продуцирующую функцию обряда: березку проносят через поле. К. Е. Корепова о соседнем с Борками селе Сарминский Майдан пишет: «…в рощу шли обязательно через ржаное поле. Была примета: если не пройти на Духов день с “Дуняшей” (так здесь называли березку. — *Примеч. К. К.*) через озимые, то урожая не будет»[7]. Также способ уничтожения березки связан с архаическими представлениями о надежде на лучший урожай — обеспечение полей влагой. И действительно, все информанты упоминают о непременном дожде в Духов день.

Да вот на Троицу, на Духов день не всегда, но редко… А больше быват дождик. Вот видишь, и ныне опять дождик — я так и знала. Говорю, дождик пойдёт [СТЯ].

Каждый Духов день, даже вот ныне — дождь. И вот больше месяца не было дождя, а сегодня был. Небольшой, а был[8].

Примечания

[1] Личный архив Л. В. Калининой. Рукопись. Запись 2010 г.

[2] См.: *Корепова К. Е.* Русские календарные праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009. С. 321.

[3] См.: *Минёнок Е. В.* «Похороны Стромы» в селе Шутилово: традиция в современности // ЖС. 2019. № 4. С. 30–35; *Гусарова Т. В., Тихомирова Е. В.* Похороны Костромы: с. Шутилово Первомайского района Нижегородской области // Открытый текст. URL: http://opentextnn.ru/old/museum/nn/aetnolog/rite/index.html@id=1102.

[4] Полевые записи Д. М. Лёвкиной, Л. В. Калининой, И. Узлова и Л. В. Колесниковой, 2019 г.

[5] *Маковецкая М.* Духов день: праздник Земли-именинницы // National Geografic. Россия. 2018. 26 июня. URL: https://nat-geo.ru/photo-master/dukhov-den-prazdnik-zemli-imeninnitsy.

[6] Таким образом (возможно, под влиянием традиции соседних сел), произошло совмещение двух вариантов обрядовых действий с троицко-купальским ритуальным предметом — с деревом (березкой) и с антропоморфным предметом (чучелом). См. подробнее: *Агапкина Т. А.* Мифологические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2009. С. 610–625. — *Примеч. редакции.*

[7] *Корепова К. Е.* Указ. соч. С. 324.

[8] Личный архив Л. В. Калининой. Рукопись. Запись 2010 г. (А. И. Данилкина, 1932 г.р.).

Список информантов

КАН — Кришуткина А. Н., 1940 г.р.
КВВ — Кондрашина В. В., 1948 г.р.
РМИ — Рябова М. И., 1938 г.р.
СТЯ — Сорокина Т. Я., 1925 г.р.

Анастасия Михайловна Мухортых,
студентка Российского гос. ун-та им. А. Н. Косыгина (Москва)

ЧАСТУШКА СЕЛА БЕЗРУКОВО КАМЕНСКОГО РАЙОНА ПЕНЗЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *Статья посвящена «безруковским припевкам» — частушкам, бытующим в с. Безруково Каменского района Пензенской области. Эти частушки имеют специфическое строение и представляются уникальными. Кроме того, приводятся сведения по празднованию десятой недели после Пасхи, сопровождаемому бесчинствами.*

Ключевые слова: *традиционные календарные обряды, частушка, село Безруково Каменского района Пензенской области, припевка*

В мае 2019 г. я проходила практику в с. Безруково Каменского района Пензенской области. Раньше село было большое, четыре порядка (так называли здесь улицы): Поим, Москва, Карповка, Крысовка — с церковью и школой. Названия порядков даны местными жителями, а официальных названий улиц не было. Сейчас село сократилось до двух порядков. По данным 2004 г., в селе было 83 жилых дома и 144 жителя, сейчас осталось 34 дома и 68 жителей.

Ни одно гулянье в селе не проходило без исполнения песен «Коробочка» и «Златые горы». Интересно, что при исполнении «Коробочки» во время проигрыша пелись куплеты про цыганку Азу или про тещу, которые имеют собственные сюжетные линии. Как рассказывали респонденты, песня становилась бесконечной, все забывали, какой куплет уже был спет, и могли начинать чуть ли не с самого начала.

Еще одной местной особенностью является праздник *Десятая неделя*. В десятую неделю после Пасхи (следующая неделя после Троицы) вся молодежь собиралась ночью «озоровать», т.е. бесчинствовать:

[СВП:] …какие-нибудь сани укатим, телегу, на крышу что-нибудь поставим, бочку какую-нибудь, в присаднике [палисаднике] воды обычно наливаем в бочки, так вот что-нибудь, ну, брёвна какие-нибудь на дорогу вытащишь, раньше машин-то таких не было. Конечно, гоняли нас. [Наутро хозяева всё убирали.] ‹…› Туалеты на дорогу выносили. [ИАВ:] А кто чего, да. У Чарушова унесли, через кусты перенесли [к] Гришиному, у него туалета нету, ему поставили. Это я не знаю кто. [СВП:] Ну действительно, они и не расскажут, кто это, потом смеются. [ИАВ:] Санёк вон говорит ‹…› Ланцов, у него же ноги не было. [СВП:] Он в телеге спал. [ИАВ:] Он в телеге спал, да, караулил телегу. [СВП:] И его куда-то укатили вместе. [ИАВ:] Да, укатили вон, вниз туда. Взяли за оглобли-то и бегом, а он кричит: «Пр-р!» Ну, уж сейчас-то уж и нет никого, кто озоровал-то. Кто уехал, кто куда делся.

Во всех интервью, которые я брала у жителей, самыми интересными материалами, на мой взгляд, оказались частушки. Они исполнялись и до сих пор исполняются во время гуляний под гармонь, балалайку, гитару или без музыкального сопровождения «под язык». Сейчас их можно услышать на свадьбах и днях рождения, их поют по принципу «что вспомнилось». Их пели, как и везде, на мотивы «барыни», «семёновны» и «цыганочки». Но вместе с ними в с. Безруково пелись и особенные «безруковские припевки», форма которых пока не встретилась ни в одном другом месте.

«Безруковские припевки» были записаны от Валентины Павловны Сидоровой (64 года), Марии Васильевны Карпушкиной (58 лет), Николая Николаевича Сидорова (57 лет), Михаила

Ивашкина (69 лет) и Геннадия Семёновича Карпушкина (62 года) (видеозапись дня рождения Анны Васильевны Ивашкиной, с. Безруково, 2008 г.). Строение частушки такое: дважды нараспев пропеваются первая и вторая строка, третья и четвертая строки поются подряд в быстром ритме, потом дважды нараспев повторяется третья строчка, потом так же — четвертая. Иногда две первые строчки частушки поются в самом начале в быстром темпе.

Вот она и заиграла,
Вот она и заиграла,
Двадцать пять на двадцать пять,
Двадцать пять на двадцать пять.
Вот она и загуляла,
Наша шаечка опять.
Вот она и загуляла,
Вот она и загуляла,
Наша шаечка опять,
Наша шаечка опять.

Наша шайка из окошка,
Ваша шайка из дверей.
Наша шайка вашей шайке
Навешала фонарей.
Наша шайка вашей шайке,
Наша шайка вашей шайке
Навешала фонарей,
Навешала фонарей.

Карие глазёночки,
Не стойте у казёночки.
Карие глазёночки,
Карие глазёночки,
Не стойте у казёночки,
Не стойте у казёночки.
Подарите мне платочек,
Голубы каёмочки.
Подарите мне платочек,
Подарите мне платочек,
Голубы каёмочки,
Голубы каёмочки.

Люблю сани с подрезами,
Люблю сани с подрезами,
А коня за быстроту,
А коня за быстроту,
Люблю милого за ласки,
А ещё за красоту.
Люблю милого за ласки,
Люблю милого за ласки,
А ещё за красоту,
А ещё за красоту.

Нас хотели просмеять,
Нас хотели просмеять,
Не на тех наехали,
Не на тех наехали.
У нас саночки свои,
Мы сели и поехали.
У нас саночки свои,
У нас саночки свои,
Мы сели и поехали,
Мы сели и поехали.

Атаманы шли по мо́сту,
Атаманы шли по мо́сту,
Мост железный задрожал,
Мост железный задрожал.
Атаманы стали драться,
Финский ножик заблистал.
Атаманы стали драться,
Атаманы стали драться,
Финский ножик заблистал,
Финский ножик заблистал.

Милочка заплакала,
По её белой кофтёнке
Ала кровь закапала.
По её белой кофтёнке,
По её белой кофтёнке
Ала кровь закапала,
Ала кровь закапала.
Вот они поехали,
Вот они поехали,
Вагоны за вагонами,
Вагоны за вагонами.
А у вагонов заблистали
Шинеля́ с погонами.
А у вагонов заблистали,
А у вагонов заблистали
Шинеля́ с погонами,
Шинеля́ с погонами.

Для всей Пензенской области характерны «пензенские припевки»[1], в которых первые две строчки поются нараспев, а вторые две — в быстром темпе. Но в с. Безруково они характеризуются особой манерой исполнения. В. П. Сидорова отметила, что на мотив «безруковских припевок» исполнялись любые частушки, главное было сохранять мотив и двойные повторы.

Уникальные традиции когда-то большого села сохранились в памяти жителей. «Безруковские припевки» вспоминают на гуляньях, где под гармонь весело и громко их исполняют те же люди, что и десятки лет назад. А на Десятую неделю всё еще озорует молодежь, вдохновленная рассказами родителей, бабушек и дедушек, только это уже совсем маленькая компания подростков.

Примечания

[1] Напев их см. в: Старинные и современные частушки для пения в сопровождении баяна (аккордеона). Вып. 1 / Сост. А. Аверкин. М., 1975. С. 12.

Список информантов

ИАВ — Ивашкина Анна Васильевна, 82 года, с. Безруково.

СВП — Сидорова Валентина Павловна, 64 года, род. в с. Безруково, переехала в Мурманск, приезжает в с. Безруково на лето.

Татьяна Валерьевна Пономарева,
студентка Российского гос. ун-та им. А. Н. Косыгина (Москва)

«ОН СЕЛ НА ТРОЙКУ И ПОЕХАЛ…»: ЖЕСТОКИЙ РОМАНС «ЗЛАТЫЕ ГОРЫ» СЕЛА КРЮКОВО МОРШАНСКОГО РАЙОНА ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *В статье анализируется вариант жестокого романса «Златые горы», записанный от двух сестер, уроженок с. Крюково Моршанского района Тамбовской области. Исполнительницы слышали его в исполнении своей матери, которая считала судьбу героини похожей на свою. Последний куплет и форма имени героини, упоминаемая в предпоследнем куплете, не имеют аналогов среди других известных записей.*

Ключевые слова: *жестокий романс, «Златые горы», Тамбовская область, с. Крюково Моршанского района*

В ходе фольклорно-этнографической экспедиции в Моршанский район летом 2019 г. Тамбовской области мною был записан заслуживающий внимания вариант жестокого романса «Златые горы». Его исполнили две сестры, уроженки с. Крюково Моршанского района Зинаида Александровна Чавайн (1951 г. р.) и Татьяна Александровна Цибизова (1952 г. р.), пенсионерки. Обе женщины окончили восемь классов средней школы и три класса вечерней школы. Позднее З. А. Чавайн работала швеей на швейной фабрике в Моршанске; став женой офицера, переезжала с ним с места на место: жила в Мордовии, в Тамбовском районе, в Якутии, где работала поваром в столовой военной части. По возвращении в с. Крюково Зинаида Александровна занималась рукоделием для продажи, ныне живет в с. Устье Моршанского района. Т. А. Цибизова после окончания вечерней школы работала продавцом в магазине с. Питерское, потом машинисткой на табачной фабрике в Моршанске, сейчас живет в Моршанске.

За время нашего общения сестры исполнили частушки, считалочки, детские песенки и колыбельные. Сначала

они спели именно «Златые горы», жестокий романс, известный им с детства. Спели девять куплетов. Через некоторое время после исполнения дуэтом З. А. Чавайн перепела романс уже одна, так как вспомнила еще 4–7-й и 10-й куплеты (даны курсивом), которые, впрочем, не меняют сюжет.

1. «Когда имел златые горы
И реки, полные вина,
Всё отдал бы за ласки, взоры,
Чтоб ты владела мной одна».—

2. «Не упрекай несправедливо,
Скажи всю правду ты отцу,
Тогда свободно и счастливо
С молитвой мы пойдём к венцу».—

3. «Ох, нет, голубка, твою руку
Просил я у отца не раз.
А он не понял моёй муки
И дал жестокий мне отказ».—

4. *«Спросил у сердца я совета,*
Страданьем тронутым твоим,
И, веря святости обета,
Бежи с возлюбленным своим».—

5. *«Ой, милый, как же я покину*
Страну родную и семью?
А ты уедешь на чужбину
И бросишь там меня одну».—

6. *«Клянусь, Мария, Бог с тобою,*
Клянусь распятием креста,
Что будешь ты моей женою,
Клянусь, любовь моя чиста».

7. *Тогда бежать я с ним решилась,*
Поверив клятьбе роковой.
На Божий храм перекрестилась,
В слезах взглянув на дом родной.

8. Умчались мы в страну чужую,
А через год он изменил,
Забыл он клятьбу роковую,
А сам другую полюбил.

9. А мне ж сказал, стыдясь измены:
«Иди обратно в дом отца.
Оставь, Мария, мои стены!» —
И проводил меня с крыльца.

10. *«Не плачь горючими слезами.*
Постой немного под окном.
С пустой котомкой за плечами
Ты не войдёшь в отцовский дом.

11. За речи, глазки огневые
Я награжу тебя конём.
Уздечка, хлыстик, золотое
Седельце шито жемчугом».

12. Прошло два года с того время,
Как меня милый изменил.
В окошко странник постучался,
Кусочек хлеба попросил.

13. Мари узнала свово мужа,
Велела гнать прочь от окна:
«Ты пропил горы золотые
И реки, полные вина».

14. Он сел на тройку и поехал,
А колокольчик динь-динь-динь.
«Навеки я расстался с нею,
Навек остался я один».

Из трех записей этого романса, которые я сделала в Моршанском районе (другие записи этого романса в Моршанске и Моршанском районе мне неизвестны), в двух отсутствует рассказ о возвращении мужа-изменника. Остальные информанты, с которыми я общалась, либо не знают такую песню, либо только слышали о ней. Записи же этого романса, сделанные в Ульяновской (83)[1] и Тверской (68)[2] областях, в Хакасско-Минусинской котловине (3)[3], а также опубликованные в фольклорных сборниках [1. № 277. С. 255–256; 4. № 62, 63. С. 83–86; 5. С. 210–212], представляют две его версии. Первая, короткая, версия заканчивается тем, что муж-изменник отсылает Марию в дом отца. Во второй версии продолжен рассказ о том, как через некоторое время муж-изменник появляется у дома Марии и просит либо пустить его на порог, либо дать кусок хлеба. Вторая версия имеет несколько вариантов завершения: Мария прогоняет бывшего мужа сама (иногда сообщая, что у нее появился возлюбленный [2. № 20. С. 20]) либо просит это сделать родных; романс завершается куплетом, в котором история Марии отнесена к прошлому:

Теперь златых уж гор не стало,
И не течет по ней ручей,
Теперь красавицы не стало,
И не слыхать ее речей [1. С. 256].

В муромском варианте встретилась морализаторская концовка:

Вот как над девушкой смеяться,
Вот как над девушкой шутить!
Ты сам за нею будешь гнаться —
Она не будет вас любить [5. С. 210–212].

Варианты с куплетом, подобным нашему (куплет № 14), не встретились ни разу, хотя в конце одного ульяновского варианта муж-изменник просит прощения:

Он пал пред нею на колени,
Смотря в глаза ее с мольбой:
«Прости, прости меня, Мария,
Я виноват перед тобой!»

В нашем варианте бывший возлюбленный уверен, что оставшуюся жизнь проведет в одиночестве, а кроме того, он (недавно просивший кусок хлеба) уезжает на тройке под звон колокольчика. Уникальна в данном варианте и форма имени *Мари* (куплет № 13).

Жестокий романс «Златые горы» напоминает сестрам об их матери Марии Ивановне Добычиной (урожденной Трушиной, 1923 г.р.). По словам Т. А. Цибизовой, Мария Ивановна считала, что история героини романса напоминает ей о ее собственной судьбе, к тому же совпадало и имя: «Её изменил муж тогда, и её тоже звали Мария, и она сказала, что “эта песня как будто про меня”. И вот нам песня эта тоже очень понравилась, и мы все, когда собираемся вместе, поём её». Мария Ивановна работала всю жизнь в колхозе. Троих детей она воспитывала одна, так как сбежала от мужа-тирана после измен и рукоприкладства. Дочери Марии Ивановны и ее внучка Елена Владимировна Пономарева вспоминают Марию Ивановну как радушного и гостеприимного человека. В ее доме по праздникам и воскресным дням собирались родственники. На таких застольях Мария Ивановна всегда пела «Златые горы». З. А. Чавайн и Т. А. Цибизова знакомы с этим жестоким романсом исключительно в исполнении своей матери и никогда не слышали его вариантов с иными концовками.

Примечания

[1] Материалы хранятся на кафедре русского языка, литературы и журналистики историко-филологического факультета Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова и предоставлены М. Г. Матлиным, которому приношу свою благодарность.

[2] Материалы хранятся в архивном фонде Центра русского фольклора Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова, коллекция М. В. Строганова, которому за ознакомление с ними приношу свою благодарность.

[3] Материалы собраны в диссертации Н. Н. Рычковой [3. С. 364], которой за ознакомление с ними приношу свою благодарность.

Литература

1. Городские песни, баллады и романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А. В. Кулагиной, Ф. М. Селиванова. М., 1999.

2. Жестокие романсы Тверской области / Сост. Л. В. Брадис, Е. В. Петренко, М. В. Строганов, И. С. Тарасова. Тверь, 2006.

3. *Рычкова Н. Н.* Городская песня в деревне: функция, структура, сюжет (на примере Хакасско-Минусинской котловины): Дис. … канд. филол. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 2016.

4. Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.

5. Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 2 т. Т. 1 / Сост. А. С. Каргин. М., 2008.

СЛОВО ОБ УЧИТЕЛЕ: К ЮБИЛЕЮ Н. П. АНТРОПОВА

Конец 1980-х. Занятия семинара «Актуальные вопросы белорусской и восточнославянской этнолингвистики» на филологическом факультете Белорусского государственного университета. Вчерашние школьницы слушают молодого, невероятно обаятельного преподавателя, увлеченно рассказывающего о волколаках и русалках, свадебном каравае и купальских венках. Девочки из города — с восторгом открывая для себя экзотику традиционной культуры, из деревень — с изумлением от того, что привычный уклад их сельской жизни может быть предметом науки. А потом экспедиции в полесские села. Мы буквально тонули, уставали восторгаться, уставали уставать от дорог, интервью, расшифровок, написания тогда еще карточек, но мужественно и с радостью держались. Ведь с нами был умный, эрудированный, всё знающий и умеющий любимый учитель. Николай Павлович Антропов. Мы, участники, а преимущественно участницы семинара, открывали для себя миры и друг друга, собирали богатейший архив, делали доклады и, тогда еще сами того не понимая, утверждали на белорусском научном поле совсем новую, неведомую науку. Этнолингвистику.

Сегодня, когда этнолингвистика заняла достойное место в белорусском гуманитарном пространстве, институционально оформлена (с 2009 г. в Институте языкознания Национальной академии наук Беларуси работает сектор этнолингвистики и фольклора), ученики, друзья и коллеги отметили юбилей уважаемого Николая Павловича. Мы перечисляли долгий список его самых разносторонних заслуг и достижений, но, обращаясь к этнолингвистике, понимали — лидерство Николая Антропова бесспорно. И лидерство это имеет все основания и прочный фундамент.

Знакомство, а затем теплые, дружеские отношения с Н. И. и С. М. Толстыми, участие в Полесских экспедициях Института славяноведения и балканистики АН СССР способствовали и человеческой увлеченности любимым делом, и профессиональной компетенции ученого. Ведь совместные экспедиции, бесконечные дискуссии и споры о полевых открытиях стали для молодого исследователя бесценной школой мастерства и источником творческого вдохновения. Затем экспедиционная деятельность семинара распространилась и на другие области Беларуси, а накопленный материал стал надежной базой для создания архива «Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа» (БФЭЛА). Именно этот архив с вспомогательными картотеками, этнолингвистическое картографирование явлений духовной культуры и дальнейшее изучение географии культурных явлений в их пространственной интерпретации — заслуга и гордость уважаемого юбиляра.

Николай Павлович некоторое время работал в научно-исследовательской лаборатории белорусского фольклора и диалектологии филологического факультета Белорусского государственного университета. Отсюда началось глубокое и проницательное познание традиционной духовной культуры. Еще в начале своего исследовательского пути Н. П. Антропов заинтересовался ярким полесским обрядом «Вождение Куста», а спустя десятилетия, вновь вернувшись к этой теме, сделал ряд существенных выводов: о географическом распространении *Ку́ста*, что в плане историческом охватывает практически всю территорию расселения летописных дреговичей; о доминирующих мотивах вызывания дождя. Компетенция ученого-этимолога позволила в термине *куст*/*Куст* с семантикой, связанной исключительно с обрядовой сферой, рассмотреть фонетический трансформ исконной, но десемантизированной (поздне)праславянской диалектной лексемы **gozdъ*. В ходе обстоятельного анализа автор ставит и еще один вопрос, требующий широчайших знаний и особого исследовательского чутья: соотносимы ли западнополесско-белорусский обрядовый *Куст* и аналогичные номинации Ипатьевской летописи?

Во время своей первой экспедиции в Полесье (1984 г.) Николаю Павловичу удалось услышать и записать архаический плач по Макарке возле колодца во время засухи. Возможно, то потрясение определило еще одно увлечение ученого. Николай Павлович, без преувеличения, — крупнейший специалист Славии в области плювиальной магии. Среди наиболее ярких статей — «Кодовая структура белорусских обрядов и ритуалов, связанных с вызыванием дождя» (2004) и «Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов» (2004).

Знаково, да и закономерно, что в научной библиографии ученого тема дождя оказалась потесненной образом и лексемой радуги! «Радуга радует, радуется, родит или крадёт?» — задается вопросом Николай Павлович. Столь же интригующим был и экскурс в «облачные» наименования радуги. Очевидно, без обращения к этимологическим разысканиям в данном случае не обойтись. Редакторская работа ученого над «Этимологическим словарем белорусского языка» стала надежной основой для подобных вопросов и иногда неожиданных, но обстоятельно аргументированных ответов.

Белорусская фольклористика благодарна Николаю Павловичу за обращение к особо дискуссионным вопросам и проницательные гипотезы. Достаточно вспомнить возвращение им незаслуженно исключенной из белорусского народного комплекса масленичной колодки, сопоставление белорусской Комоедицы с южнославянскими «медвежьими» днями, что позволило высказать важные наблюдения относительно мотива преодоления объектом (возможно, тотемом) разных видов ситуации календарного перехода. Особенно ценно тщательное исследование этнокультурной и языковой ситуации на белорусско-российском пограничье. Н. П. Антропов указывает на необходимость учета этнокультурной белорусско-русской границы, которая проходит значительно восточнее государственной. Есть весомые основания считать, что это фактически граница — с учетом, конечно, ее последующих преобразований — прежних восточнославянских племенных образований, т.е. смоленских кривичей и радимичей. Именно в этом смысле следует интерпретировать пространственно-временные рамки многих локальных традиций этого региона, в частности, обрядово-ритуальный комплекс «вождения и похорон стрелы».

Для всех работ Н. П. Антропова характерны методологическая строгость, исчерпывающий учет предыдущих разработок, выверенная фактура и личная заинтересованность, вовлеченность и потому яркость преподнесенных выводов. Его хочется читать и слушать.

Доклады Николая Павловича всегда привлекают внимание остротой поставленных проблем, провоцируют живые дискуссии, способствуют постановке новых задач и решению многих спорных вопросов в этимологии и этнолингвистике. Необходимо подчеркнуть и талант оратора. Н. П. Антропов представляет Беларусь на многих международных форумах. Благодаря его блестящим выступлениям и активному участию в дискуссиях во многих странах Европы новые исследователи интересуются белорусской проблематикой.

Хотелось бы особенно подчеркнуть роль Н. П. Антропова как учителя. Я помню свою красную от помет дипломную работу. Помню требовательные и доброжелательные обсуждения первых, еще робких научных идей. Помню безапелляционный «бан» поспешных и необоснованных выводов. И даже выброшенные статьи. Помню и искренне благодарна. Мы все, его ученики и коллеги, благодарны.

Да, Николай Павлович очень требователен. Прежде всего к себе и своим работам. Одно из своих обстоятельных и, казалось бы, исчерпывающих исследований он заканчивает словами: «…предполагает продолжение поиска». В этом суть настоящего Ученого.

Поздравляем дорогого юбиляра, Учителя и друга и искренне желаем жизненных и творческих находок в этом поиске.

Т. В. Володина,
доктор филол. наук,
Центр изучения белорусской культуры, языка и литературы Национальной АН Беларуси
(Минск, Республика Беларусь)

ТРАДИЦИОННАЯ МАГИЯ РУССКОГО СЕВЕРА

Магические практики севернорусских деревень. Заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX — начала XXI века: В 2 т. / Сост. С. Б. Адоньева, А. В. Степанов; Вступ. ст. С. Б. Адоньевой; Коммент. А. В. Степанова, Подгот. текстов А. В. Степанова, А. Ю. Цветковой, А. А. Гавриленко; Под общ. ред. С. Б. Адоньевой. — СПб.: Пропповский центр, 2020. — Т. 1: Архангельская коллекция. — 704 с.; Т. 2: Вологодская коллекция. — 568 с. — (Традиционный фольклор в современных записях).

Два объемистых тома, подготовленные к печати и изданные петербургским Пропповским центром, представляют собой публикацию полевых материалов, собранных участниками экспедиций Петербургского (Ленинградского) университета на протяжении более чем 40 лет (с 1978 по 2018 г.). Записанные в этих экспедициях богатейшие материалы хранятся в двух архивах: Фольклорном архиве Санкт-Петербургского университета и электронном архиве «Российская повседневность», созданном автономной некоммерческой организацией «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры». Часть материалов из этих архивов отражена в исследованиях и публикациях С. Б. Адоньевой и ее коллег, вышедших в предыдущие годы[1].

Первой из двух книг предпослана вступительная статья редактора двухтомника С. Б. Адоньевой «Заговоры, обереги и лечебные ритуалы севернорусских деревень», в которой излагается особая концепция фольклора и фольклорной традиции, принятая сотрудниками Пропповского центра. Фольклор в понимании С. Б. Адоньевой и ее последователей не совпадает с общепринятым его пониманием. Если традиционных фольклористов в первую очередь интересуют **тексты** фольклора, их жанровые виды, их формальные и содержательные особенности, то для фольклористов Пропповского центра главный интерес представляет носитель фольклорной традиции, т.е. **субъект**, пользующийся фольклорными текстами в процессе коммуникации с другими людьми. Этот перенос акцента с продукта фольклорного поведения (текста) на субъекта (пользователя, исполнителя, получателя, слушателя, наблюдателя) неизбежно оттесняет на периферию собственно текстологические задачи, выдвигая на первый план **прагматический** аспект фольклорной традиции, т.е. цели, причины использования фольклорных текстов, эффекты и последствия их применения для индивидуума и социума, личность, социальный статус и психологию пользователей, социальные отношения, регламентирующие фольклорные высказывания. Поэтому в полевой работе участников экспедиций и в публикуемых записях не просто подробно выясняются все обстоятельства и условия произнесения заговоров или магических формул, а с помощью наводящих вопросов, задаваемых информантам, с максимальной полнотой реконструируется вся ситуация фольклорного «акта». Нельзя сказать, что традиционная фольклористика на эти ситуации не обращает внимания, но для нее это дополнительные обстоятельства, помогающие интерпретировать сам текст, тогда как для фольклористов Пропповского центра это источник антропологического и социологического знания о субъектах и адресатах фольклорного высказывания и его общественной «функции».

Рецензируемые книги, представляющие две севернорусские фольклорные традиции — архангельскую и вологодскую, построены по одному плану. В каждой из них материал сгруппирован сначала по территориальному, а затем по тематическому принципу. В Архангельской области это бассейн Онеги (Каргопольский, Плесецкий и Онежский районы, записи 1978–1981 гг.), бассейн Пинеги (Пинежский район, записи 1984–1986 гг.), бассейн Северной Двины (Виноградовский район, записи 1990 г.), низовья Мезени и Пёзы (Мезенский район, записи 2007–2008, 2015–2018 гг.), среднее течение Мезени и бассейн Вашки (Лешуконский район, записи 2009–2018 гг.), а в Вологодской — бассейн Сухоны (Великоустюгский и Нюксенский районы, записи 1983 г.), юго-запад Белозерского края, бассейн Мегры (Белозерский район, записи 1988, 1990, 1994–1998, 2002, 2004 гг.), северо-восток Белозерского края, бассейн Кемы (Вашкинский район, записи 1998, 2000–2003 гг.), бассейн Шексны (Кирилловский район, записи 2003, 2006 гг.), бассейн Суды (Кадуйский район, записи 2003 г.), бассейны Кубеги и Ваги (Сямженский и Верховажский районы, записи 2005–2009 гг.). Внутри каждой местной традиции материал сгруппирован в трех разделах: I. Магический этикет, II. Обереги, спасительные (охранительные) молитвы, переходные обряды, III. Лечебные практики, окказиональные обряды и заговоры[2]. Эти разделы не строго разграничены и могут частично пересекаться, но в принципе они подчинены вполне понятной логике: в первый из них попали записи о повседневном поведении и правилах, обеспечивающих порядок и благополучие, во второй — в основном обереги, предохраняющие от неприятностей в каких-то потенциально опасных ситуациях, а в третий — лечебные средства избавления от уже наступившей опасности.

Первый раздел, **«Магический этикет»**, каждой региональной части включает правила и запреты, относящиеся к разным **локусам**, в том числе регламентирующие поведение **в лесу**: обязательно надо «проситься», т.е. просить лешего или Деву Марию, чтобы в лесу не блуждать; «лешакаться в лесу нельзя (в избе еще ладно)» (I, 102), входя в лес,

надо «хлебушек оставить на пеньке» (I, 314), а выходя, благодарить хозяина; надо разговаривать с лесом и деревьями (I, 464); поведение **в бане**: нужно произнести специальные формулы, чтобы получить разрешение «баенной хозяйки» и не стать жертвой обдерихи, нельзя мыться после двенадцати часов, нельзя детей одних в бане оставлять — «обертыши бывают», нельзя «без спросу» баню топить, в бане нельзя чертыхаться; выходя из бани, надо сказать: «Спасибо тебе, хозяюшка, за жаркую баенку!» (I, 454) и т.п. Многочисленны правила и запреты повседневного поведения **в доме**: нельзя допускать, чтобы со стола упал хлеб, нельзя женатым и замужним пить чай без блюдца — овдовеешь; проводив гостей, нельзя убирать и мести пол; нельзя сидеть на пороге и передавать что-либо через порог; сидеть следует мужчинам на мужской лавке, женщинам — на женской; нельзя торопиться («*скоро* — слово гнило»); нельзя женщине без платка разводить тесто в квашне; в грозу надо закрыть зеркало; при первом громе надо перевернуться, чтобы спина не болела; девушкам нельзя сидя косу чесать — замуж не выйдут. При входе в дом надо было сказать: «Благослови, Господи, дверцы, воротцы, щилки и дырки» (I, 209); если что-нибудь потеряешь, надо сказать: «Домовеюшко, поиграй и отдай» (I, 300). Особым местом в доме считалось запечье (*со́лныша*, *шо́лныша*), где живет домовой хозяин и куда запрещалось входить чужим: «“Будь как дома, но в шолнышу не ходи”. Есть поговорка. Почему — потому, что там хозяйкино место. Она приносит от коровы молоко, разливает, там полки, и это все хозяйство её́ное, и жернов там. Всё. Чтоб никто ничего не сглазил — нечего там делать никому! Там хозяйкино место» (I, 443). Ср. формулу гостеприимства: «Живи как дома, только в запечь не заходи» (I, 302).

Специальные правила соблюдались и в других локусах: при входе в лесную избушку, на скотный двор, **у воды**: «Поедешь неводить, дак помолись да, побожись да, попроси да. Всё пойдет» (I, 465); «Раньше бабушка только сказывала, что первый раз на воду сядешь в лодку, вишь, так ложили это, спускали хлеб» (I, 466) и др. На **дороге**, подойдя к перекрестку, следовало совершить особый ритуал: кланялись на все четыре стороны и говорили: «Неба-мати, земля-мати, прости, Господи, грешную, чем проступилась, о чем провинилась» (II, 152). Во **дворе** запрещалось рубить посаженное дерево: «Если саженое дерево срубишь, дак человек помрёт, говорят» (I, 210); нельзя было сажать черемуху и осину, но можно рябину (I, 444); «Нельзя сажать березу перед домом: когда корень прорастет под дом, то хозяин умирает» (II, 29); «Раньше из хлева идешь [с подойником], дак нельзя и поздороваться, если кто-то встретится» (I, 323). В этот же раздел попадают правила наречения именем: «А вот говорят, нельзя на мертвого-то имя давать, дак нельзя имя давать. Вот, например, у меня родился кто-то и умер, и это имя нельзя давать» (II, 152); способы защиты от града: «Когда град, крюк печной и помело за дверь выкидывали» (II, 30); обереги от «ходячего» покойника: «Вот рассказывают, что умрут, дак ходят покойники. Надо иголок наколотить в порог да подкову приколотить к воротам туда, чтоб не ходили-то» (II, 218) и многое другое.

Такого рода записи могут ограничиваться констатацией правила, а могут содержать формулы-приговоры, например: «Жарка парна баенка! восприми все скорби-болезни, все уроки-прикосы, все полохи-переполохи. Падите на серый камешек. В том камешке есть ядрышко — там вам место, там вам поместье. У раба Божия (имя) ни места, ни поместья. Аминь» (I, 96–97); они могут сопровождаться рассказом о реальном событии своей жизни (быличкой), демонологическим поверьем (о лешем, обдерихе, дедушке-домовеюшке и т.п.) или сообщением об оберегах, например: «Обдериха-то в черной бане была раньше, когда мылись, прибежим, две репины очистим и бросим в баню стару, да и скажем: “Обдерихи да дерутся”. Это чтоб не бояться, когда моешься» (I, 101).

Особая категория правил и запретов повседневного поведения касается **календарного и суточного времени** (праздников, дней недели, дня и ночи): «Вот Пасха и Троица. Вот мама у меня говорила: “Пасха, запомни, очень сердитый праздник”. Запомните. Это очень сердитые праздники. Ради бога, ничего не делайте. Не стирайте, ну ничего не делайте, такую грязную работу» (I, 445); «В понедельник не выезжали сеять, вообще работать. Кататься на санках можно было только на Масленицу, иначе, говорили, “закатитесь в смольную яму”. В Духов день дома работали, а землю не копали. Считалось, земля именинница» (I, 211); «В пятницу и среду — как кровью моешься: Иисуса Христа на крёс распели» (I, 211); «Первый раз скот в сухой день не выгоняют: молока не будет. В молочные дни надо выгонять (кроме среды и пятницы)» (I, 214); пастухам «бриться нельзя, дак не будут, с женщиной дела не имеют. Раньше придет пастух, а если босиком пойдешь (отводить скотину в стадо), он огреет, если увидит. За скотиной босиком ходить нельзя. У них такой закон выработан» (I, 215).

Различались женские и мужские дни: «Девочек моют по женским дням, мужиков — по мужским: вторник, понедельник, четверг. Остальные женские дни. Воскресенье нейтральный» (I, 309). Строгие запреты соблюдались в поминальные дни: «Поминать не поминайте, только грязью не обливайте, не мойте, не стирайте» (I, 310). Запреты и правила записывали в календаре: «Вот даже календарь у меня тут есть, в какой-то день написано, что сегодня не подметают полы, чтобы из дома не выгнать домового ‹…› В какой-то год делали, специально кашу клали ему да печенюшки в угол наклали да. “Дедушко-домовеюшко, питайся, ешь на здоровье. Мы тебя любим, ты охраняй нас, береги. Храни да береги нас”» (I, 441).

Вторые разделы каждого регионального блока носят название **«Обереги, спасительные молитвы, переходные обряды»**. Они неодинаковы по объему и не тождественны по тематике. Самые крупные подборки текстов касаются строительства и ритуалов перехода в новый дом, скотоводства (покупка скота, первый выгон, случка, отел, пастушеские обряды), обычаев, связанных с рождением ребенка (роды, мытье и сон младенца, смена зубов, стрижка волос, обереги от сглаза), охотничьих обычаев и разного рода оберегов — от демонов (полудниц, шуликунов, лешего, лизухи, обдерихи и др.), от покойников, от порчи. Такой подбор тем определяется преимущественным вниманием собирателей и издателей к вербальной и акциональной магии и не претендует на полный охват всех сфер обрядов и обычаев (семейных, календарных и окказиональных обрядов, народной демонологии), хотя, как хорошо известно, и свадебная, и погребальная, и календарная обрядность, и народная демонология изобилуют примерами магического, прежде всего защитного, поведения. В рецензируемом своде записей отдельные сведения такого типа, конечно, встречаются, но они носят случайный, а не систематический характер.

В отличие от систематизированных этнографических или этнолингвистических подборок материала, приводимые в данных книгах интервью, не всегда отличающиеся полнотой и точностью, тем не менее дают возможность раскрыть отношение самих носителей традиции к сообщаемым правилам и обычаям, раскрыть их мотивировки и оценки и стоящую за ними картину мира. Кроме того, в традиционные описания редко попадают свидетельства повседневной жизни, здесь же они занимают заметное место. Ср., например: «Когда угощают чаем или конфетами, надо брать по две чашки и по две конфетки, чтобы не быть одной и не хромать» (II, 28). В нескольких других записях можно встретить известное разным традициям представление об опасности числа *два* и двойственности: «Нельзя, говорят, две свадьбы вместе делать» (I, 303); «Нельзя, вот я слышала, ходить в баню два раза. В тот же день» (I, 312). Ср. еще: «Лишнюю ложку на стол не клади — лешего кормить» (II, 313).

Третьи разделы каждого регионального блока озаглавлены **«Лечебные практики, окказиональные обряды и заговоры»**. Это не только самые обширные, но и наиболее систематизированные и полные подборки материалов по народной медицине. Здесь же сосредоточено наибольшее число заговоров: от утина, ожога, ураза (ушиба), кровотечения (*на кровь*), чирьев и нарывов, зубной боли, икоты, жабы, рожи, *своробов*, от разных недугов, от прикоса, сглаза, порчи и уроков; от детских болезней: грыжи, золотухи, родимца, чахоты, сухоты, щетинки, собачьей старости, от испуга (*исполохов*), ночного крика, бессонницы и др. Немало заговоров, относящихся к скотине: «на раздой», «на приплод», «на потерю скота», «на нокоть», на случай, если корова не стоит, если не возвращается домой, если потеряется в лесу и т.д. Приводятся также заговоры от тоски, от разлада в семье, заговоры-присухи, слова, помогающие заблудившемуся выйти из леса, спастись от пожара, вернуть мужа и т.д.

В лечении использовались не только «слова», но и самые разнообразные способы и средства. В низовьях Мезени и Пёзы, например, лечились березой: подходили постоять у березы, «и сок так начинает двигаться по стволу, даже прикоснешься ухом, и слышно. И даже позвоночник чувствуется, если полностью как бы доверишься ей» (I, 383). На Пинеге заболевшего ребенка накрывали корытом, «по корыту тихонько-тихонько метелочкой стучат и говорят: “На корыте ваше, а под корытом наше. Откуль пришло, туда и пойди”» (I, 194). Или лечили его с помощью «земляного дедушки»: «Дедушка земляной такой маленькой, мохнатой, четыре ножки. Как высушенной, ребята в сене находили. Надо дедушку обкатать, если ребенок заболеет. Его водой обкатят, говорят: “От дедушки земляного”» (I, 195). Беспокойного ребенка заворачивали в отцовскую рубаху, и он успокаивался (I, 583).

Приводимые тексты заговоров нуждаются в отдельном изучении и сопоставлении их с имеющимися подборками севернорусских заговоров[3]. Но уже при первом чтении очевидно, что среди них встречаются безусловно древние по своей структуре и мотивам тексты. Ср., например, заговор «на чирей»: «Если нарыв, пальцем вокруг водить и говорить три раза: “Раз кила, Два кила, Три кила, Четыре кила, Пять кила, Шесть кила, Семь кила, Восемь кила, Девять кила, Девять и три аминь, Девять и три аминь, Девять и три аминь, Восемь аминь, Семь аминь, Шесть аминь, Пять аминь, Четыре аминь, Три аминь, Два аминь, Один аминь, Ни одного аминя. Аминь”. Говорить про себя и не оборачиваться никуда, ни на кого не глядя, только на эту рану» (I, 15–160). Или: «Ходила безнога, Клевала безноса, Летала бескрыла, У камня нет плода, У чирья нет хода. Аминь» (I, 161).

Собранный в данном издании материал представляет большой интерес в разных отношениях: во-первых, он во многом дополняет картину повседневной жизни севернорусской деревни, приоткрывая такие ее стороны и подробности, которые до сих пор не обращали или недостаточно обращали на себя внимание исследователей; во-вторых, он существенно пополняет корпус фольклорных текстов, особенно заговоров, приговоров и кратких вербальных формул, употребляемых в различных обрядовых и бытовых ситуациях; в-третьих, несмотря на упрощенную запись диалектных текстов, он может быть дополнительным источником для изучения лексики севернорусских говоров, предоставляя в распоряжение диалектологов новые контексты и неизвестные словосочетания и словоупотребления, в особенности для слабо засвидетельствованных и не имеющих надежной этимологии слов.

Каждая из двух книг снабжена списком литературы и списком сокращений, а также **приложением**, в котором публикуются тетради и выписки из тетрадей информантов, словарь диалектных и малоупотребительных слов, список собирателей, историческая справка об административно-территориальной принадлежности исследованных регионов и карты-схемы территорий, на которых собирался материал.

При огромной ценности вводимого в научный оборот нового полевого материала, представляющего несомненный интерес для этнографов, фольклористов и лингвистов, рецензируемое издание имеет один существенный недостаток — в нем отсутствует предметно-тематический указатель, который (учитывая условность и нечеткость группировки материала) значительно бы облегчил специалистам использование этого издания в дальнейших научных исследованиях. Несмотря на это, мы должны прежде всего сказать слова благодарности собирателям и издателям за их огромный многолетний труд по изучению народной традиции Русского Севера.

Примечания

[1] См., например: *Адоньева С. Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000; *Она же.* Прагматика фольклора. СПб., 2004; *Она же.* Символический порядок. СПб., 2011; Первичные знаки: Назначенная реальность / Под ред. С. Б. Адоньевой. СПб., 2017; Ритуалы бедствия: Антропологические очерки / Под ред. С. Б. Адоньевой. СПб., 2020.

[2] Эти же разделы мы находим в книге: Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост., вступ. ст., примеч. С. Б. Адоньевой, О. А. Овчинниковой. СПб., 1993, основанной на полевых материалах тех же экспедиций (однако без полной расшифровки интервью с информантами).

[3] Кроме известных сборников П. С. Ефименко и Н. Н. Виноградова, см. современные издания: Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998; Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000. Ср. также заговоры из Олонецкого сборника XVII в.: Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова; Отв. ред. А. А. Турилов. М., 2010.

С. М. Толстая,
академик РАН,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Рецензия написана в рамках работы над проектом «Славянские архаические ареалы в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанным грантом РНФ (№ 17–18–01373).

ОТ ПУДОЖА ДО ПАРИЖА

С. М. Лойтер. От Пудожа до Парижа. Избранное: Эссе, очерки, статьи. — Петрозаводск: Версо, 2020. — 199 с.

Эту книгу, состоящую из статей, публиковавшихся в разных изданиях, вполне можно назвать воспоминаниями. Софье Михайловне Лойтер, доктору филологических наук, профессору кафедры литературы и журналистики Петрозаводского государственного университета, старейшине карельской фольклористики и литературоведения, есть что вспомнить. За спиной у этой мужественной женщины долгая жизнь и множество встреч с людьми, которые сыграли в ее судьбе большую роль.

Книга состоит из трех разделов: «Ближний круг», «Моя фольклористика», «Мое другое поле». «Ближний круг» — это шесть очерков о родных, учителях и коллегах. «Дорогие мои, незабвенные…» — воспоминания о родном городе Житомире, об отце, Михеле Берковиче Лойтере, столяре-краснодеревщике, знавшем и любившем дерево. Второй очерк посвящен сыну

Софьи Михайловны — Якову Иосифовичу Гину, рано ушедшему из жизни талантливому филологу, автору книги «Поэтика грамматического рода» (Петрозаводск, 1992), опубликованной уже после его кончины. С. М. Лойтер ценит и любит своих учителей. Три очерка так и названы — «Мой учитель Моисей Михайлович Гин», «Мой учитель Ирина Петровна Лупанова», «Мой учитель Виктор Михайлович Морозов». Она училась у профессора Петрозаводского университета, известного некрасоведа М. М. Гина — родного брата ее мужа. И. П. Лупанова, профессор университета, повлияла на становление научных интересов автора книги, а именно интереса к детской литературе и фольклору. Другому учителю — Виктору Михайловичу Морозову, доценту Карельского педагогического института, в котором с 1964 г. работала С. М. Лойтер, — она благодарна за то, что тот в 1971 г. способствовал организации ее первой фольклорной экспедиции. Последний очерк посвящен коллеге — первому в Петрозаводске стиховеду Петру Александровичу Рудневу, приехавшему в Петрозаводск в 1973 г. и очень скоро ставшему близким другом семьи С. М. Лойтер.

Через судьбы многих людей, кто дорог С. М. Лойтер, проходит Время — жестокое время XX века: война, печально известная послевоенная борьба с «космополитизмом» и «низкопоклонством перед Западом», пресловутый «пятый пункт». С. М. Лойтер в своих мемуарных очерках умеет прочитывать это Время. Знакомство с этим разделом книги позволяет ощутить атмосферу Петрозаводска 1950–1990-х гг. И, может быть, самое главное: через эти очерки прочитывается и личность автора — человека, умеющего быть благодарным тем, кто встретился на жизненном пути.

Внимание С. М. Лойтер к человеку, к личности, столь выпукло явленное в первой части книги, заметно и в статьях раздела «Моя фольклористика» — самого интересного для специалистов по устной народной словесности. Каждая из статей и каждый из очерков этого раздела имеют свою изюминку — важную для науки о «живой старине» и рисующую нам нравственный облик автора. В статье «Пудожские встречи», посвященной первой экспедиции фольклористки (1971), читатель найдет целый ряд автобиографических высказываний народных исполнителей. Собирательница бережно запечатлела родниковую речь хранителей русского фольклора: «Вдовь вдовею, баженые. Глаза стали такие плохие, туманные. Не суди Бог жить в таком пережитии. Обиды не заговорить, не забаять с людьми» (с. 47). Читая эти биографические «крохотки», понимаешь, насколько мы, высокообразованные люди XXI в., бедны языком, а ведь язык — это не только средство сохранять информацию и устанавливать коммуникацию между людьми, но и часть духовного богатства человека и нации. Услышать эту речь, оценить ее дано отнюдь не всякому собирателю фольклора. С. М. Лойтер наделена этим драгоценным слухом.

Статья «Фольклор села Суйсарь» — настоящий подарок былиноведам. Суйсарь — это западное побережье Онежского озера, былинные записи с которого, в отличие от Заонежья и Пудожского (восточного) берега, где записаны сотни песенно-эпических текстов, исчисляются единицами. С. М. Лойтер работала в этом регионе в 1978–1981 гг. Именно здесь ей посчастливилось записать от старушки А. В. Аристовой вариант, пусть разрушенный, былины о Ставре, который публикуется в этой же статье (с. 56). Вместе с материалами, недавно изданными М. Г. Бабалык (записи Н. Н. Татлиной (Барт), сделанные в конце XIX в. в д. Ужесельга)[1], эта запись проливает дополнительный свет на географию распространения былин.

С. М. Лойтер принадлежит к тем ученым, кто проявляет особый интерес к архивным материалам. В статье «Экспедиция братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых “По следам Рыбникова и Гильфердинга” и ее участница Е. В. Ржановская» исследовательница воскрешает одно из забытых имен собирателей-краеведов — учительницы из Сенной Губы Елизаветы Васильевны Ржановской. С. М. Лойтер восстановила биографию этого фольклориста-любителя, ввела в научный оборот ее рукопись с записями детского фольклора, сделанными в 1927–1934 гг., рассказала о ее помощи столичным фольклористам в былиноведческой экспедиции 1926 г.

Еще в одной статье — «Краевед И. М. Дуров: жизнь и судьба» — читатель найдет биографию Ивана Матвеевича Дурова, уроженца старинного поморского села Сумской Посад, активно и плодотворно записывавшего фольклор в предреволюционные годы, продолжавшего работать в 1920-е гг. и объявленного врагом народа в конце 1930-х гг. Он был расстрелян 3 апреля 1938 г. в печально известном Сандармохе — урочище, где закончили жизнь тысячи жителей Карелии.

И Е. В. Ржановская, и И. М. Дуров в поле внимания С. М. Лойтер попали прежде всего в связи с их коллекциями детского фольклора, хранящимися в архиве Карельского научного центра[2]. Детская народная поэзия и культура — главный предмет научных интересов С. М. Лойтер. В этой сфере ей принадлежит немало открытий. Среди них и осмысление детских игровых утопий. Собрав по крупицам материал из различных литературных источников (начиная от Швамбрании Льва Кассиля), а затем и из материалов анкетирования студентов, исследовательница описала игру в страну-мечту и определила ее семантику: «Главный повторяющийся стереотип и “стабилизатор” игры, ее сигнал, ее маркер — *страна* (или ее эквиваленты) как символ воплощенной мечты или второй “автономной реальности”, которая противополагается реальности существующей. Неосознанно для “авторов” игры модель страны-мечты определяют свои архетипы коллективного и бессознательного, свои первообразы мифомышления, связанные с представлениями о “волшебной стране”, об “ином царстве”, “стране изобилия”, “солнечном царстве”…» (с. 91–92). Рассмотрела фольклористка и топонимию игровой утопии, в которой ярко проявляется словесная игра, занимающая столь важное место в жизни детей.

Абсолютно неожиданным материалом являются обнаруженные фольклористкой в архиве колыбельные песни 1930-х гг., в которых воспевается «отец народов» Сталин. Новины и плачи о советских вождях уже давно осмыслены фольклористикой постсоветского времени, но, как выяснилось, в пропагандистское поле оказался втянутым и такой интимный домашний жанр, как колыбельная. Архивные материалы обнаруживают «злободневные лозунги» и «рифмованные газетные штампы» в «байках» таких известных сказительниц, как А. М. Пашкова, А. Т. Конашкова и Ф. И. Быкова (статья «Народная колыбельная песня в зеркале сталинизма»).

В рецензируемой книге читатель найдет очерк «“Звать меня Залман…” (О еврейском детском фольклоре)» — об ученом-океанологе З. С. Кауфмане, собирателе еврейских и русских пословиц[3]. Он же прислал С. М. Лойтер и образцы еврейской детской стихотворной народной словесности.

Раздел «Мое другое поле» состоит из литературоведческих статей С. М. Лойтер. Кандидатская диссертация исследовательницы, защищенная в 1967 г., напомним, посвящена классику советской детской литературы Льву Кассилю, ее тема — «Проблемы романтического в творчестве Л. А. Кассиля». Первый очерк в третьем разделе рецензируемой книги назван «Мой Кассиль». С писателем С. М. Лойтер посчастливилось общаться и переписываться. После смерти Кассиля летом 1971 и 1972 гг. она работала с материалами его архива в доме его вдовы — Светланы Леонидовны Собиновой, дочери великого певца. Повесть «Кондуит и Швамбрания», как мы уже указывали, стала одним из толчков для ее очерка о фольклорной игре в страну-мечту.

Глубинные связи устной народной поэзии и литературы обсуждаются С. М. Лойтер и в других работах, помещенных в третьем разделе книги. В статье «Четыре века русской поэзии детям, или Путешествие в Чудетство», посвященной

фундаментальной трехтомной антологии Е. О. Путиловой «Четыре века русской поэзии детям», в разговоре о детской литературе 1920-х гг. (время расцвета советской детской поэзии) исследовательница, естественно, не может не упомянуть о народной смеховой культуре и словесной игре, лежащей в основе детской поэзии — и народной, и профессиональной.

Остальные статьи раздела «Мое другое поле» — о взрослой поэзии. В статье «“Я всех оплакала…” (Еще об одном “зеркале” Анны Ахматовой)» тонко анализируется плачевое начало в творчестве Ахматовой. В исследовательском пространстве С. М. Лойтер интонации плача в поэзии Ахматовой оказываются тесно связанными с творчеством великой народной плакальщицы Ирины Андреевны Федосовой (очерк о которой представлен в разделе «Моя фольклористика»). Статья «Поэзия незаменимых слов» откроет многим непосвященным другого поэта, гораздо менее известного, чем Анна Ахматова, — Марию Петровых.

Книга заканчивается очерком «Париж. Сорбонна. 2000». Это опять мемуарный очерк. В 2000 г. С. М. Лойтер по приглашению французского слависта Фрэнсиса Конта приняла участие в международной конференции «Краеведение в России: Истоки. Проблемы. Возрождение». Это ее единственная поездка в Париж, во время которой она познакомилась с Доминик Дюран (которая была одним из спонсоров конференции), с русскими парижанами Г. И. Кабаковой и Константином Поздняковым. Для многих российских филологов, в том числе и для меня, этот легкий, полный любви к Парижу, к которому Софья Михайловна только прикоснулась, очерк — это еще и напоминание о парижанах, с которыми мне тоже довелось общаться.

Небольшая книга, которую мы представили в рецензии, может быть интересна всем, кому дорого научное гуманитарное пространство нашей страны, всем, кто историю воспринимает через человека. И еще: книга учит быть благодарным всем, кто встречается на нашем жизненном пути.

Примечания

[1] *Бабалык М. Г.* Былины и сказки Обонежья в записях Н. Н. Барт: Исследование и тексты. Петрозаводск, 2019.

[2] См. статью С. М. Лойтер, опубликованную в «Живой старине»: *Лойтер С. М.* Краевед И. М. Дуров и его коллекция поморских детских игр // ЖС. 2005. № 1. С. 33–38.

[3] См. публикацию С. М. Лойтер в «Живой старине» (2018. № 3). — *Примеч. редакции.*

Т. Г. Иванова,
доктор филол. наук,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
(Санкт-Петербург)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ГАГАУЗСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ВЫПЕЧКИ

Сорочяну Е. Хлеб в традиционной культуре гагаузов: этнолингвистическое исследование. — Кишинэу: Lexon-Prim, 2020. — 364 с.

В рецензируемой монографии гагаузские хлебы, выпечка и мучные блюда последовательно и подробно анализируются в этнолингвистической перспективе. Автор книги, доктор филологических наук Евдокия Сорочяну, доцент Молдавского государственного университета и старший научный сотрудник Института культурного наследия Республики Молдова, является не только опытным исследователем гагаузской народно-культурной традиции, но и ее носителем. Признанный ученый-этнолингвист, в 1995 г. в Институте славяноведения РАН под руководством академика Н. И. Толстого она защитила кандидатскую диссертацию по календарной обрядности гагаузов и болгар, которая впоследствии в доработанном и дополненном виде была опубликована на гагаузском и русском[1], позже на гагаузском и румынском языках[2].

Исследовательница обращается к теме выпечки неслучайно: полноценного исследования гагаузских хлебов, их терминологии и обрядов, с ними связанных, не проводилось. Между тем хлеб — это синоним жизни, им клянутся, его обожествляют и сакрализуют, поскольку, как гласит гагаузская пословица, «что может быть выше хлеба?». Выпечка — не только основная повседневная пища, но и обязательная составляющая любого обрядового комплекса или праздника гагаузов, нередко дающая название целому ритуальному комплексу (например, *büük pita* ‘большой хлеб’, второе посещение, «проведывание» роженицы).

Во введении к монографии Е. Сорочяну отмечает, что она рассматривает хлеб как важнейший культурный код народной традиции гагаузов и расшифровывает его как «текст», который вбирает в себя социальные смыслы. Для такого анализа методика этнолингвистических исследований очень продуктивна. С хлебом, во-первых, связана богатая терминология и фразеология, как обрядовая, так и повседневная, с диалектными различиями, нередко с прозрачной внутренней формой, объясняющей его предназначение и символические функции. Во-вторых, хлебное изделие нередко является центральной реалией обрядового комплекса, требующей особой ритуализованной технологии выпечки, когда внимание уделяется всем ингредиентам, параметрам места и времени исполнения, действующим лицам. И наконец, хлеб фигурирует во многих фольклорных произведениях, в частности в пословицах и загадках. Привлечение лингвистических, этнографических и фольклорных данных позволяет автору книги установить пути заимствования терминов, реконструировать культурную семантику хлеба и увидеть его основные обрядовые функции.

Исследование собственно хлебов начинается с подробного исторического очерка, в котором представлена история изучения традиционной культуры гагаузов, народа, говорящего на одном из тюркских языков (глава I). Эта глава имеет самостоятельную ценность, поскольку происхождение гагаузов остается горячо дискутируемой в науке проблемой[3]. Автор подчеркивает особое сходство гагаузской обрядности (и, шире, народной культуры) и ее терминологии с болгарской, обусловленное несколькими факторами — православной конфессией обоих народов, соседством и тесными контактами, а также языковым и культурным влиянием осман в результате их многовекового господства на Балканах. Гагаузско-болгарские параллели и сходства последовательно отмечаются в книге, автор показывает, как много общего в оформлении календарных и семейных праздников, а также и в словаре традиционной культуры, в поверьях и фольклоре. Определенные схождения имеются в терминологии обрядовых хлебов и ритуалах, с ними связанных.

Глава II, «Этнография хлеба и хлебопечения», открывается анализом материальной культуры выпечки, технологии приготовления и видов хлеба с указанием терминов. В ней представлено видовое разнообразие караваев, булочек, лепешек, пирогов и блинов, мучных похлебок, даются сведения об их сохранности / утрате в современной культуре, о терминах и их этимологии. Подробно описываются способы печения хлеба — в золе, в печи, а также

жарки — на сковороде, в большом количестве жира или масла. Попутно автор кратко говорит о приметах и почтительном обращении с хлебом в быту, оставляя всю обрядовую часть для обсуждения в следующих главах.

В главе III, «Хлеб в семейной обрядности гагаузов», автор сосредоточивает внимание на трех ключевых моментах — рождении, вступлении в брак и смерти и на соответствующих хлебах в обрядности, связанной с этими событиями. Появление ребенка на свет знаменуется выпечкой хлеба, преимущественно посвященного Богородице. В родильной обрядности символика и функции хлеба в основном трактуются в контексте судьбы и доли ребенка. Эта символика, но уже в рамках умилостивительной магии, присуща хлебу, который оставляют возле ребенка для демонов судьбы — *лушниц*. Свадебная выпечка у гагаузов, как показывает Е. Сорочяну, имеет необыкновенно разнообразную семантику и символику и выполняет многочисленные функции. Хлеб маркирует все этапы обрядового комплекса, с его выпечки и начинается помолвка (у гагаузов их две), когда идут свататься с хлебом, вареной курицей и подарками невесте, и собственно свадьба. Исследовательница описывает три вида свадебной выпечки — толстые лепешки (по их названию — *ballı pita* «медовая лепешка» и др. — именуются и ритуалы, знаменующие начало свадьбы и зарождение семьи), круглые караваи (типа *düün kolacı*) и каравай с вареной курицей для приглашения посаженых (типа *kaniska*). С хлебами разных типов производили разные действия, используя их для приглашения, совместного поедания за трапезой, угощения и раздачи и др. Для свадебных хлебов, как отмечает исследовательница, характерна полисемия, они символизируют соединение молодых и их общую долю, плодородие, богатство и благополучие, маркируют женское и мужское начало.

Особое место занимает хлеб в похоронной и поминальной обрядности гагаузов, выпекание караваев приурочено к разным этапам погребального комплекса. Сразу же после смерти человека выпекается «хлеб для души» (*can pitası*), который раздают еще горячим, чтобы «с горячим паром душе было легче выйти». Исследовательница отмечает гагаузские заимствования из болгарской поминальной обрядности и то, что распространенная у болгар тема пути, в том числе и в погребальных хлебах типа *пътнина*, у гагаузов несколько отличается. Так, в гагаузских селах «дорожные калачи» различаются по регионам своими названиями, формой, количеством (от 9 до 24) и «получателями»: выпечку раздают по дороге на кладбище всем встречным, а после погребения — участникам похорон, особенно тем, кто помогал в их организации. Мотив пути Е. Сорочяну видит и в одаривании носовыми платками (носовой платок как атрибут проводов). Особый интерес вызывают заимствованные у молдаван треугольные плетеные хлебы с отверстием посередине (*kapiti* 'голова, душа'), которые, по мнению автора, символизируют три основных этапа человеческой жизни — рождение, брак и смерть — и служат жертвой высшим силам. Эта выпечка (количество хлебов варьирует от трех до 12) предназначена для раздачи участникам погребального обряда и одаривания священника. Известны также «архангеловский хлеб», «кресты», «калач-лесенка» (предназначенный для подвешивания на поминальное деревце, которое устанавливали у изголовья умершего), и все они, как пишет автор, символизируют связь живых с загробным миром и с высшими силами.

В главе IV, «Хлеб в календарной обрядности гагаузов», Е. Сорочяну подробно рассматривает символику и функции выпечки в зимние, весенние и летне-осенние праздники. Хлеб, предназначенный святым — покровителям болезней, выпекаемый к календарным датам их чествования, выполняет умилостивительные и защитные функции. В рождественском ассортименте хлебов автор выделяет три группы: 1) хлебы, посвященные празднику, 2) поминальные и 3) предназначенные в дар колядовщикам. Именно третий вид хлебов особенно важен для новогодних праздников, которые характеризуются обязательными обходами «с плугом». Речь идет о перенесенном на гагаузскую почву молдавском обряде «плугушорул», словесная часть которого до 70-х гг. прошлого века исполнялась на молдавском и представляла собой описание «жизни хлеба» — зерно, мука, тесто и, наконец, готовый каравай.

Анализировать хлеб вне ритуальных контекстов, не исследуя другие составляющие, невозможно. Поэтому параллельно с «текстом» хлеба Е. Сорочяну анализирует семантику магических актов, словесных формул, угощений (яблока, меда, курицы), реалий (поминального деревца, свечей, рушников) и др. И конечно, каравай — обязательное блюдо на праздничных трапезах. Весенний обрядовый календарь у гагаузов богат праздниками рубежа и перехода от зимы к лету, поэтому культурная символика хлеба связана с плодородием, а также с поминальной тематикой, одинаково актуальной для всего ритуального года. Хлеб выступает и как жертва — во время Великого поста каждую субботу хозяйки выпекали небольшие хлебцы «куклы», относили их в церковь и по окончании литургии раздавали присутствовавшим на службе, прохожим и соседям. Интересно, что в этот же период некоторые гагаузки по средам и пятницам отказывались от хлеба, соблюдая таким образом двойной пост. На Пасху — центральный праздник гагаузского календаря — выпекалось множество хлебных изделий, среди которых особо выделяется *kozonak*, «кулич», получивший особое распространение в Европе и на Балканах. По мнению Е. Сорочяну, пасхальный хлеб этого типа первоначально был известен во Франции, откуда через Грецию, а затем Румынию и Молдавию проник в области, населенные гагаузами. Молдавским заимствованием считает исследовательница и южногагаузский синоним кулича *paska*. Здесь, очевидно, следует говорить о молдавском посредничестве при заимствовании восточнославянского диалектного термина. Заимствованный термин иногда обозначал совсем иную хлебную реалию по сравнению с той, что известна в культуре-доноре. Так, *bublik* не имеет ничего общего с русским бубликом, это именование пасхальных сладких булочек, имеющих иногда форму птиц. Из летне-осенних ритуалов с хлебами автор монографии выделяет освящение в церкви калачей с последующей их раздачей родным и соседям «для живых» и «для мертвых» в праздник Успения Богородицы, который гагаузы считают праздником урожая.

Глава V, «Терминология обрядовых хлебов и мучных изделий», содержит анализ основных мотивационных моделей специфических обрядовых обозначений хлебов, полисемии обрядового и необрядового терминов, а также характеристику ареального разнообразия лексем гагаузского «словаря хлеба». Значительное место в этом словаре занимают конструкции, в которых к родовому обозначению хлеба добавляется определение, соотносящееся с конкретным ритуалом, адресатом или этапом переходного обряда, например свадьбы, или описывающее форму, вид муки и приготовления выпечки (ср. *boşçalık kolacı* «каравай с дарами (свадебными, пасхальными и др.), завернутыми в вышитую салфетку *boşça*»; *Panıya pıtasi* «обрядовая лепешка, предназначенная в жертву (в дар) Богородице на родинах и в праздник Сретения»). Подробно анализируется хлебная лексика с точки зрения ее происхождения — выделяются тюркские термины, которые демонстрируют хорошую сохранность в гагаузском языке, описываются, как уже упоминалось, заимствования, как прямые, так и опосредованные. Многовековые межэтнические контакты способствовали проникновению в гагаузский язык терминов хлеба и мучных изделий из болгарского, турецкого, румынского, греческого и восточнославянских языков.

Подводя итоги исследования, Е. Сорочяну пишет о трех этапах бытования обрядовых хлебов — добалканском,

балканском и бессарабском, поскольку гагаузская хлебная культура сформировалась на базе архаичных тюркских элементов, балканского пласта с добавлением южнобессарабских черт. Подробнее это деление представлено в приложении 2. Думается, что это деление довольно-таки условное, провести границу между этапами весьма сложно. Наиболее отчетливо выделяется бессарабский этап как наименее удаленный во времени и более определенный с точки зрения языковых и культурных контактов.

В монографии публикуется несколько важных приложений — глоссарий, пословицы, поговорки о хлебе и фразеологизмы с «хлебной лексемой» и загадки о хлебе. К сожалению, пословицы, фразеологизмы и загадки приводятся только по-гагаузски, без перевода на русский язык, что затрудняет их понимание.

Монография Е. Сорочяну фиксирует разнообразие традиционных гагаузских хлебов, при этом она написана в духе времени и отражает интерес гагаузов к своему культурному наследию. По использованным источникам и иллюстрациям можно судить о том, что пища, и особенно хлеб, — важнейшая и самая устойчивая часть традиции. Воспроизведение национальных блюд и кулинарных ритуалов становится важным маркером идентичности, составляющей частью национального воспитания, а также способствует развитию туризма и музейного дела. Добавим, что кулинария и этнография пищи сейчас очень популярна во всем мире как направление в науке и в журналистике, является модным трендом в Интернете.

Книга богато иллюстрирована как фотографиями, сделанными автором, так и материалами с интернет-сайтов о культуре, истории и традициях гагаузов.

Живая и «оживающая» традиция народов восстанавливается трудами таких ученых-энтузиастов, как Евдокия Сорочяну. «Хлеб в традиционной культуре гагаузов: этнолингвистическое исследование», как это бывает с подобными трудами, будет рассматриваться не только как научная работа, но и как практическое пособие и будет активно использоваться теми гагаузами, кто интересуется своими корнями и хочет сохранить свою идентичность.

Примечания

[1] *Soroçanu E.* Gagauzların kalendar adetleri: Etnolingvistika aaraştırması = Гагаузская календарная обрядность: Этнолингв. исследование. Chişinău, 2006.

[2] *Soroceanu E.* Ritual calendaristice ale găgăuslor: Studiu etnolingvistic = Gagauzların kalendar adetleri: Etnolingvistika aaraştırması. Chişinău, 2015.

[3] См., например: *Лаврентьева Л. С.* «Говорить по-арабски»: Из гагаузских коллекций полковника В. А. Мошкова // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 57: Культурное наследие народов Европы. СПб., 2011. С. 216–227.

И. А. Седакова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Айны в истории российско-японских отношений XVIII–XIX вв. / В. Ю. Климов, М. В. Осипова, В. В. Щепкин [и др.]; под ред. В. В. Щепкина; Мин-во науки и высш. образования РФ, Ин-т вост. рукописей РАН. — СПб.: Лема, 2020. —255 с.: табл.

Бердинских В. А. Русь крестьянская: зримый мир русской деревни. — М.: Ломоносовъ, 2020. — 180, [9] с.: ил., портр. — (История. География. Этнография).

Габышева Т. П., Варламов А. Н. Локальные традиции преданий олекминских эвенков: монография / отв. ред. Г. И. Варламова. — Новосибирск: Наука, 2020. — 111 с.: ил. — (Памятники этнич. культуры коренных малочислен. народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Эвенки / Ассоциация коренных малочислен. народов Севера Респ. Саха (Якутия), Ин-т гуманит. исследований и проблем малочислен. народов Севера Сиб. отд-ния РАН; Мин-во науки и высш. образования РФ, Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена, Ин-т народов Севера; т. 40). — Текст рус., эвенк.

Галиева Ф. Г. Семейные обряды и обычаи башкир в поликультурном пространстве: монография. — Уфа: Китап, 2020. — 294 с., [8] л. ил.: цв. ил.

Звягин С. А. Морское наследие Поморья: образы, функции, практики = Maritime heritage of Pomorye: images, functions, praxis: монография / Уральск. отд-ние РАН. — Екатеринбург: УрО РАН, 2020. — 239 с.: ил., цв. ил., карты.

Идентичность: концептуальный анализ: монография / А. В. Бабаева, Г. А. Быковская, С. В. Барышников [и др.]; под общ. ред. И. В. Черниговских; Мин-во науки и высш. образования РФ, Воронеж. гос. ун-т инженер. технологий, Регион. отд-ние общерос. обществ. организации содействия повышению уровня и качества ист. образования «Объединение преподавателей истории в вузах России» по Воронеж. обл. — Воронеж: Научная кн., 2020. — 179 с.

Лебедева В. Энциклопедия вепсской деревни. — СПб.: Нестор-История, 2020. — 208 с., [8] л. цв. ил.

Мальцева В. А. Народный костюм южнорусских регионов: этнокультурный и педагогический аспект: монография / Мин-во науки и высш. образования РФ, Елец. гос. ун-т им. И. А. Бунина. — Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2020. — 149 с.: ил., портр.

Материалы по коми-пермяцкой демонологии: монография / Мин-во науки и высш. образования РФ, Перм. гос. ун-т; авт.-сост. А. В. Кротова-Гарина [и др.]. — Пермь: ПГНИУ, 2020. — 167 с.

Монгуш А. А. Чурагай Уранхай-Тыва: традиционная календарно-астрологическая система счета / пер. с изд. на тувин. яз. (с дополнениями) А. А. Монгуша. — М.: Велигор, 2020. — 65 с.: ил., табл., цв. ил.

Меньшикова К. Е. Хозяин места. Духи места и хозяева земли, взаимодействие с миром природы, тотемы, домовые. — М.: Центрполиграф, сор. 2020. — 179, [8] с.

Намзал Э. Х. Хлебосольная юрта: блюда и традиции тувинской национальной кухни на примере способов приготовления пищи жителями Эрзинского и Тес-Хемского кожуунов Республики Тыва. — Кызыл: Новости Тувы, 1995. — 153 с.: ил. — Загл. также: тувин., на пер. авт. не указан, текст парал. тувин., рус.

Народная культура Приангарья: [ежегодный] информационно-метод. сб. / Иркут. обл. Дом народ. творчества; ред. коллегия: Л. А. Герда [и др.]. — Иркутск: Иркутский обл. Дом народ. творчества, 2018, сор. 2019. — 120 с.

Нилов В. Н. Хореография народов Севера Дальнего Востока России = Choreography of the peoples of the North of the Far East of Russia / Мин-во просвещения РФ, Ин-т худ. образования и культурологии Рос. акад. образования. — М.: ИХОиК РАО, 2020. — 477, [1] с., [10] л. цв. ил.: ил., ноты, цв. ил.

Представления о пространстве, времени и мироздании у народов Востока: кол. монография / [О. А. Королева, З. Н. Галич, Е. В. Тюлина и др.; ред.-сост.: О. А. Королева, Н. И. Фомина]; Ин-т востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2020. —318 с.

Сергеева А. В., Ившин К. С. Цветовой код Удмуртской республики: монография / Мин-во науки и высш. образования РФ, Удмурт. гос. ун-т, Ин-т искусств и дизайна, Каф. дизайна. — Ижевск: Ин-т компьютерных исслед., 2020. — 91 с.: цв. ил., портр., табл. —

(Palizh. Наполни свой мир цветом). — На обл.: 100. Столетие Удмуртии.

Сказка в фольклоре, литературе и искусстве. Традиционное и новое: сб. науч. ст. / Гос. ин-т искусствознания; ред.-сост. Л. В. Фадеева, [науч. ред. Л. В. Фадеева, Т. В. Хлыбова]. — М.: Гос. ин-т искусствознания, 2020. — 416 с.: ил., ноты.

Труды по истории и антропологии религии, 1929–1946 гг. / Санкт-Петербург. гос. ун-т; сост. и подгот. к публ.: М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. — 2-е изд. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, сор. 2020. — 394 с.: табл. — (Из архива).

Укачина К. Е. Обычаи и обряды алтайской свадьбы = Алтай тойдыҥ чӱмјандары / Фонд президентских грантов, Мин-во образования и науки Респ. Алтай, Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова, Автоном. некоммерч. организация «Центр содействия развитию, сохранению культуры и искусства Республики Алтай им. Б. У. Укачина». — Горно-Алтайск: Полиграфика, 2020. — 343 с.: ил., цв. ил.

Человек и этнос: восприятие, оценка, саморегуляция / К. И. Ананьева, И. А. Басюл, Н. А. Выскочил [и др.]; Моск. ин-т психоанализа. — М.: Когито-Центр, 2020. — 375, [1] с.: ил., портр., табл.

Шарыпова А. Н. Марийцы. — СПб.: Лема, 2020. — 130, [1] с.: ил., цв. ил., портр., факс.

Ямбулатов М. Я. Ошторма-Кукморские марийцы: [историко-этнографические очерки]. — Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2020. — 406, [2] с.: ил., портр., табл., факс.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, ПЕРЕСКАЗЫ МИФОВ И ЛЕГЕНД

Ма Чжэнь. Мифы и легенды Китая / пер. с кит. Н. О. Поверинова. — М.: Шанс, 2020. — 138, [4] с.: ил., табл., цв. ил.

Сем Л. И., Сем Ю. А. Мифы, сказки и предания нанайцев (гольдов, хэчжэ) = Myths, fairy tales and legends of nanai (golds, hezhe) / Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена. — СПб.: Изд-во Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена, 2020. — 666, [1] с.: ил., портр. — (Ethnographica Varia).

Снег, укрывающий следы: японские сказки, добрые и страшные: пособие по чтению: неадаптированный текст, пер. на рус. яз., подробные коммент., упражнения / сост., коммент., упражнения и пер. Ю. В. Колтышевой. — СПб.: КАРО, сор. 2020. — 288 с.: ил., табл.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Гамзатов М. Г. Английская и русская правовая паремиология: учеб.-метод. пособие. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. — 219, [1] с.

Еникеева А. Р. Основные формы народного творчества в этнокультурной жизни общества: учеб. пособие / Мин-во культуры РФ, Казан. гос. ин-т культуры, Фак. муз. искусства, Каф. этнохуд. муз. творчества и образования. — Казань: Школа, 2020. — 254 с.

Иванченко А. В. Русские традиции и фольклор: учеб. пособие для иностранных студентов / Дальневост. федер. ун-т, Восточный институт — Школа регион. и междунар. исследований, Каф. рус. яз. как иностранного. — Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2019. — 84, [1] с.: ил., портр.

Козловская О. Л. Ручное ткачество многоремизных тканей: учеб. пособие. — Тюмень: ООО «ИПЦ "Экспресс"», 2020. —157 с.: табл., цв. ил., портр.

Культура народов Южной Сибири: история и современность: учеб.-метод. комплекс по дисциплине: курс лекций / Мин-во науки и высш. образ. РФ, Хакас. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова; [сост. А. А. Кыржинаков]. — Абакан: Хакас. гос. ун-т им. Н. Ф. Катанова, 2020. — 129 с. — [Пособие для студентов, обучающихся по направлению 46.03.01: История (профиль «Историко-культурный туризм»)].

Полевые исследования по этнографии и устной истории Алтайского края в 1950–2010 гг.: библиограф. темат. науч.-вспомогат. указ. / Мин-во науки и высш. образования РФ, Алтайский гос. пед. ун-т, Центр устной истории и этнографии; сост. Т. К. Щеглова [и др.]. — Барнаул: АлтГПУ, 2020. — 334, [1] с.

АЛЬБОМЫ, КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

[Глебушкин С. А.] С верой по жизни в будни и праздники. Собрание русского традиционного костюма Сергея Глебушкина. — М.: [Северный паломник], 2019. — 558, [2] с.: ил. — Автор указан на обороте тит. л.

Горожанкина С. В., Клыгина И. С. «Шей да пори: не будет пустой поры…» Традиционный крой русского крестьянского костюма / Сергиево-Посадский гос. историко-худ. музей-заповедник. — [М.]: [Северный паломник], 2020. — 98, [2] с.: цв. ил.

Жигулева В. М. Русская традиционная одежда Тамбовской губернии конца XIX — начала XX в. в собрании Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника: каталог / Сергиево-Посадский гос. историко-худ. музей-заповедник. — М.: Северный паломник, 2018. — 478, [1] 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. — Ч. 1. — Екатеринбург: Мегион, 2020. — 144, [2] с.: ил.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Конференция «СВЯЩЕННОЕ МЕЖДУ ОБЫЧАЕМ И ОСОЗНАНИЕМ. НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРА»

22–23 октября 2020 г. сектор фольклора и народного искусства Государственного института искусствознания (ГИИ) и центр фольклора Института филологии и журналистики Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (ННГУ) в рамках ежегодных Богатыревских чтений ГИИ провели на платформе Zoom научную конференцию «Священное между обычаем и осознанием. Народная религиозность в свете фольклора». Участие в конференции фольклористов, музыковедов и лингвистов, а также искусствоведов, историков и философов-религиоведов Москвы, Нижнего Новгорода, Санкт-Петербурга, Кирова, Сыктывкара, Перми, Барнаула, Новосибирска, Одессы, Минска и Тарту свидетельствовало как о неослабевающей актуальности заявленной темы, так и о заинтересованности специалистов в ее исследовании. Два рабочих дня конференции, весьма насыщенных, выявили многообразие точек зрения на проблематику, предложенную к обсуждению, и продемонстрировали различие ракурсов, в которых она освещается.

Открыл первое заседание конференции доклад **С. В. Алпатова** (Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова / МГУ) об устных легендах, повествующих о праведности «простеца» на фоне изобличений лицемерия и ханжества священнослужителей, что нашло отражение в народной паремии *свят, да не искусен*, зафиксированной в словаре В. И. Даля (см. статью «Табак», т. 4). Балансиро-

вание на грани серьезного и смешного в приведенных докладчиком нарративах продемонстрировало неоднозначное отношение традиционного общества к представителям институализированного христианства и отражение этой неоднозначности в смешении жанров легенды и анекдота. Анализ определенных сюжетных типов легенд свидетельствует о характерной для фольклора высокой оценке безыскусственной, но искусной — приобретенной с опытом жизни и правильной с точки зрения традиционного общества — веры человека.

Мотив встречи человека с Богом и святыми был рассмотрен **В. Е. Добровольской** (Москва, Гос. Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова). Популярный в народно-религиозных жанрах (легенда, религиозный рассказ, топонимическое предание), он встречается и в сказке — не только легендарной, но и волшебной. На русской территории мотив зафиксирован в четырех сюжетных типах волшебных сказок: СУС 330 А «Солдат (кузнец) и черт (смерть)», СУС 465 С «Красавица-жена (Поручение на тот свет)», СУС 471 «Крестник Бога (Христа)», СУС 710 «Крестница Богоматери». По наблюдениям докладчицы, благодаря личному пристрастию или под влиянием традиции сказочник легко заменяет сакрального персонажа демонологическим.

Разговор о религиозных элементах в сказке продолжили **Е. М. Боганева** (Минск, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси / ЦИБКЯЛ) и **М. Кыйва** (Тарту, Эстонский литературный музей). Цель, которую ставили перед собой исследовательницы, — произвести сравнительно-исторический анализ сказок из русской коллекции архива Эстонского литературного музея. В результате были продемонстрированы те изменения, которые происходят с сюжетом о возвращающемся покойнике (СУС 470 «В гостях у друга-покойника») под воздействием несказочных элементов, проникающих в тексты из других жанров национального фольклора и христианской книжности. В докладе был использован материал разных этнических традиций — русской, белорусской и эстонской.

В следующих трех докладах рассматривались особенности формирования культа святых праведниц и юродивых у славян, а также проблема становления круга текстов народной христианской агиологии и их официального узаконивания. **О. В. Трефилова** (Москва, Ин-т славяноведения РАН) рассказала о фольклорных традициях, возникших в Западной Болгарии вокруг культа преподобной Петки Тырновской. Привлекая к рассказу о болгарской святой богатый иллюстративный ряд, исследовательница представила яркую картину ее почитания, связав его с «путешествием» мощей преподобной, и подробно остановилась на бытующих устно-книжных текстах, демонстрирующих особенности народной агиографии.

Тема «народных культов» была продолжена **Н. З. Гаевской** (Санкт-Петербург, Российская христианская гуманитарная академия). В ее докладе был поставлен вопрос об «антропологической ресурсности» современных культов блаженных и юродивых, ответ на который исследовательница искала в обстоятельствах жизни-жития Матрены Петровны Мыльниковой (1814–1911) — петербургской Матренушки-босоножки, ныне канонизируемой РПЦ. Крестный ход 1943 г. к месту ее захоронения стал знаковым для города, а само это место сегодня приобрело статус коммеморативного топоса, в котором память о странническом подвиге блаженной соединилась с памятью о подвиге жителей блокадного Ленинграда, — пространства испытаний, наполненного танатологическими характеристиками.

Ю. М. Шеваренкова (ННГУ им. Н. И. Лобачевского) выступила с докладом «Блаженная Аннушка Морозова из с. Дивеево: между народной молвой и официальной канонизацией». Рассказы местных жителей о блаженной и ее предсказаниях рассматривались исследовательницей на фоне истории о семи юродивых, в разное время находивших приют в Дивеевской обители. Не будучи насельницей монастыря, разрушенного в 1927 г., Аннушка тем не менее прочно ассоциируется с ним благодаря месту проживания неподалеку от уничтоженной святыни и необычной манере общения с окружающими. Проанализировав поведенческий и речевой портреты Аннушки, докладчица подчеркнула в них классические черты юродивой, выявила двойственность народных оценок блаженной «дурочки», определила аспекты расхождения устной народной традиции и официальной церкви в интерпретации ее личности.

Народным интерпретациям вербальной составляющей церковного обряда, влекущим за собою, в частности, искажение канонических текстов, был посвящен следующий блок докладов. На материале традиций славянских и неславянских этносов Сибири (шорцев, хакасов, алтайцев, сибирских чувашей) эту тему представила **Е. И. Исмагилова** (Новосибирск, Ин-т филологии СО РАН). Сравнив канонические тексты рождественского и пасхального тропарей и кондаков с их «вариантами», исполняемыми во время святочного обхода дворов «славельщиками» или пасхального — христославами, исследовательница обнаружила ряд разночтений, связанных с омофоническими заменами, добавлением или пропуском слов, что, по ее мнению, свидетельствует как о забвении текстов, так и о попытках стихийного этимологизирования. Во втором случае текст приобретал новые смысловые оттенки благодаря особенностям перевода церковнославянизмов на национальные языки. Систематизация полученных результатов дала докладчице основание говорить о разных тенденциях, касающихся воспроизведения церковных текстов в условиях народных обрядов, — консервативной и реконструирующей.

В докладе **Е. Е. Левкиевской** (Москва, Российский гос. гуманитарный ун-т / РГГУ) использование фрагментов богослужебных текстов на церковнославянском языке было рассмотрено в рамках так называемого народного отпевания, развившегося в советское время в качестве субститута церковного отпевания в старожильческом украинском анклаве Самойловского района Саратовской области, а также в Богучарском районе Воронежской области. Корпус текстов, используемых в подобного рода «отпеваниях», крайне разнороден. В него входят ирмосы «Последования по исходе души от тела», фрагменты пасхальной заутрени (в том числе пасхальный тропарь), отдельные короткие молитвы, а также «младшие» духовные стихи и авторские литературные тексты XIX–XX вв. Докладчица показала, как в результате инкорпорирования церковнославянского текста в народную традицию происходит его «редактирование» на всех уровнях: синтаксическом, лексическом, семантическом.

Объектом осмысления **Ю. М. Кувшинской** и ее учеников — **А. А. Заикиной** и **М. А. Чайкиной** (Москва, Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ) стала рукописная традиция деревень Мантуровского района Костромской области. В их докладе были представлены выводы о составе «народных сборников», обнаруженных в 2020 г. в ходе экспедиций, и показана связь этих тетрадей с литургической практикой, служением панихид, а также окказиональными молениями у святого источника в месте, называемом жителями близлежащих деревень Поток. Здесь находится часовня в память о явлении Владимирской иконы Божией Матери (само место паломничества расположено в соседнем с Мантуровским Макарьевском районе).

Для нынешней эпохи возрождения традиционных ценностей актуально решение вопроса о том, что мы можем получить в итоге — их реставрацию или изобретение? Воссоздание достоверной картины прошлого особенно важно, когда речь идет о религиозных практиках, обсуждение которых часто идеологически маркируется. По пути изучения истории вопроса пошла **Т. В. Хлыбова** (Москва, независимый исследователь), представив найденные в летописях, юридических светских и церковных документах, различных жанрах древнерусской литературы свидетельства существования, образа

жизни и рода деятельности героев многих былинных сюжетов — калик перехожих, паломников по святым местам и исполнителей духовных стихов. Найденные материалы говорят о довольно раннем присутствии калик на исторической сцене Древней Руси и о зависимости носителей этого статуса от государственной и церковной политики.

Выступление **Н. И. Жулановой** (ГИИ) было посвящено современному бытованию духовных стихов и молитв в народной культуре коми и коми-пермяков. Считая поиски национальной идентичности только в зоне языческого прошлого непродуктивными, докладчица привлекла христианский пласт фольклора для демонстрации самобытности анализируемых этнических традиций. Исполнение стихов, которые были адаптацией русского жанра в коми среде, а также молитв входит в исследованном ею регионе в ритуальные и праздничные комплексы, приобретая все признаки обрядовой поэзии. Как и повсеместно, оно включается главным образом в похоронно-поминальные практики. Докладчицей были выделены различные субрегиональные исполнительские традиции, определены источники влияния на их возникновение и бытование.

Исследование традиции народных обрядовых песен Великого поста было предпринято в докладе **А. А. Родионовой** (МГУ), посвященном семантике Крестопоклонной недели в русском крестьянском календаре и песенному репертуару средокрестных обходов дворов. Акцент в докладе был сделан на многозначности христианской и народной (антропоморфной и зооморфной) символики креста как основе поэтической и образной системы средокрестных песен.

Тема альтернативных вероучений и сект объединила доклады **Н. М. Савельевой** (Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского) и **П. Ф. Лимерова** (Сыктывкар, Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН). Н. М. Савельева обратилась к традициям молокан, а точнее — к проблеме формообразования молоканских псалмов, предложив рассматривать их как часть народной традиции. Молокане создали особую систему духовных песнопений, в которой народные песни соединились с библейскими текстами, что повлекло за собой переосмысление напевов, превратившихся в духовные гимны. В то же время генетическое родство с народной песней прослеживается во всех основных элементах музыкальной стилистики и в итоге — в музыкальных формах молоканских псалмов и духовных песен. П. Ф. Лимеров рассказал о вероучении *бурсьылысьяс* (Певцов Добра), получившем распространение на Верхней Вычегде и оцениваемом официальной церковью начала XX в. как еретическое. В центре доклада оказался рукописный памятник «Сöбирайтчан рад» («Соборный чин»), авторство которого приписывается основателю учения Стефану Ермолину. Докладчик проанализировал специфику его функционирования в домашних богослужебных практиках верхневычегодских коми крестьян в XX в.

Заключительная часть первого дня конференции была посвящена антропологии города и его религиозной и околорелигиозной жизни. Внимание **А. Б. Мороза** (НИУ ВШЭ, РГГУ) привлек современный арт-объект «Крест», установленный на Замковой горе в г. Себеже Псковской области взамен «морально устаревшего» советского памятного знака в честь основания города. Докладчик показал, как замена привычного памятника на объект современного искусства, призванный увековечить славную и драматичную летопись города, создает проблемное символическое поле «новодела», порождает городскую мифологию, провоцирует возникновение неожиданных религиозных и исторических ассоциаций и смыслов.

Тему православных городских сообществ и проблему методов научного наблюдения за их деятельностью, особенностями их внутренней и внешней коммуникации и самоидентификации подняли в своих докладах **Н. Н. Рычкова** (Москва, Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ) и **С. В. Рязанова** (Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН). В первом докладе осмыслялись способы вариантной интерпретации и религиозной символизации различных событий и природных явлений (дождя, радуги и т.п.) православным сообществом бывшего (разрушенного) Страстного девичьего монастыря в центре Москвы. Исследовательница показала, как привычные явления окружающего мира в религиозном сознании сакрализуются, переходят в категорию «знаков свыше», встраиваются в традиционные сюжетные схемы религиозного нарратива. С. В. Рязанова посвятила свой доклад деятельности закрытого пермского религиозного городского сообщества «Покровская обитель». Подробно исследуя личность ее духовного лидера, иерархию внутри общины и социальное поведение ее членов, религиозную и семейную политику братства, его ритуальные практики, культурную и коммерческую деятельность, докладчица пришла к выводу, что «Покровская обитель» может быть рассмотрена как сообщество тоталитарного типа.

Утро второго дня работы конференции было посвящено роли обетов и связанных с ними традиций и представлений в народном христианстве. **Т. В. Володина** (Минск, ЦИБКЯЛ) в докладе «Обетные практики восточной Беларуси» рассмотрела типичные для этой территории формы обета (*аброка*). Охарактеризовав механизм обета как личный или коллективный дарообмен людей с высшими силами, она сосредоточилась на способах изготовления и приношения личного обета как предмета — «инструмента магической процедуры». В качестве такого предмета (= обетного дара) чаще всего выступает текстиль — полотенца, рубашки, куски полотна определенной длины, а также иконы-*свечи*. К формам обетного поведения относятся также возведение креста в *прошче*, вблизи кладбища или в условленном месте, благоустройство источника и забота о нем. Исследовательница обратила внимание на редкие формы обета, связанные с оползанием церкви на коленях, мощением пути через топь к святому месту или кладбищу. Полевые интервью показывают, что обет может быть связан с началом знахарской практики, а может войти в соприкосновение с поминанием, когда изживание кризисной ситуации происходит через обещание и Богу, и умершему родственнику (материал из Восточного Полесья).

Л. В. Фадеева (ГИИ) обратилась к проблеме принятия/непринятия обетной святыни локальным сообществом, рассмотрев в качестве примера историю креста, воссозданного в начале 1990-х гг. в Верхнем конце д. Березник Пинежского района Архангельской области. В докладе «Своя святыня. Традиционное поведение в восприятии и оценке локального сообщества» она рассказала о столкновении точек зрения местных жителей на установление в их деревне креста и о неоднозначной оценке ими той роли, которую сыграла в обустройстве креста и заботе о нем Тамара Филипповна Фефилова (1930 г.р., уроженка д. Курга).

А. А. Иванова (МГУ) продолжила разговор об обетной традиции Пинежья. В докладе, основанном на экспедиционных материалах последних двух десятилетий, она рассмотрела циклы устных рассказов и свидетельств, связанных с местными святынями (природными объектами, крестами, часовнями), с которыми устойчиво соотносятся индивидуальные и коллективные обетные практики деревенских сообществ. Представив диахронный анализ материала, докладчица показала, как под влиянием изменений, происходящих в народной религиозной культуре, святое место обретает/утрачивает и повышает/понижает сакральный статус. Особое место уделялось обетным святыням, выступающим в качестве локальных брендов, благодаря чему они не только активно включаются в сферу успешно развивающегося на Пинежье туризма, но и «мутируют» под влиянием последнего, изменяясь на уровне смыслов, ритуальных практик и визуальной ре-

презентации. В качестве примеров были рассмотрены кресты у Золотого ручья около д. Кеврола и часовня у Николы-ручья вблизи д. Марково Сурского куста деревень (неподалеку от последней планируется возведение новой часовни, входящей в паломнический маршрут «Пояс Богородицы», создание которого было инициировано Сурским Иоанновским женским монастырем).

Комплексное изучение народной культуры ставит перед фольклористами задачу не только сбора вербального материала, но и наблюдения над крестьянской культурой в целом, в связи с чем особая роль уже давно отводится аудиовизуальной фиксации повседневной и праздничной жизни отдельного исполнителя, крестьянской семьи, деревни. Фотографии как источнику сведений о жизни и инструменту полевых исследований был посвящен доклад **А. А. Пригарина** (Одесский национальный ун-т им. И. И. Мечникова) и **А. Г. Новожилова** (Санкт-Петербургский гос. ун-т). Докладчики описали практические стратегии, представили наблюдения и выводы, касающиеся личного профессионального опыта фотофиксации разных сторон жизни и культуры старообрядцев-липован Украины, а также систематизировали типы любительской фотографии изучаемой ими конфессиональной культуры.

Масштабная и неисчерпаемая тема отражения исторического события в устной и письменной традиции была заявлена **С. Ю. Королёвой** (Пермский гос. национальный исследовательский ун-т / ПГНИУ). В ее поле зрения оказался эпизод из истории Северного Прикамья XVI в. — гибель в результате набегов ногайских татар 85 воинов и формирование на данной территории церковного, а в отдельных локальных традициях Пермского края и народного культа убитых воинов-защитников, типологически встраивающегося в традицию почитания «убиенных родителей». Обратившись к летописным, церковным и этнографическим свидетельствам, храмовым и семейным помянникам, сюжетам икон, археологическим данным (места погребения воинов), микротопонимии и устным нарративам, С. Ю. Королёва сделала попытку реконструировать хронологию формирования культа и связанные с ним народные практики.

В сообщении **Е. В. Минёнок** (Москва, Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН) был поставлен вопрос, почему в дочерних деревнях потомков восточнославянских столыпинских переселенцев на территории Иркутской области отсутствуют иконы. Ответ потребовал систематизации устных мемуарных рассказов респондентов (о крещении своем и родителей, об отношении к церкви и т.д.). В результате докладчица пришла к парадоксальному выводу о наличии в сибирских переселенческих традициях ярко выраженных антиклерикальных настроений и текстов (присловий, пословиц, анекдотов). По ее мнению, сознательный отказ местных крестьян от воцерковления обусловлен тем, что в иркутских переселенческих традициях воцерковление и религиозность понимаются как прерогатива городского (= образованного, культурного) человека.

Контрастом к предыдущему прозвучал доклад **К. Е. Кореповой** (Нижний Новгород, независимый исследователь), посвященный мировосприятию религиозного человека на войне. На основе 23 писем с фронта молодого нижегородского сержанта Н. Матвеева, погибшего в 1943 г., было показано, как крестьянский менталитет, религиозность, традиционное календарное мышление и речевая стереотипия программируют взгляд солдата на войну, формируют народно-поэтическую стилистику его писем (так, возвращение домой видится адресанту писем как включение в сельскохозяйственные работы, погода на фронте оценивается им с точки зрения благоприятности или неблагоприятности для будущего урожая, а при описании боя и ранения он использует фольклорные поэтические иносказания).

Финальный блок докладов был посвящен священным изображениям в христианстве, а также специфической роли изобразительных форм в трансляции личного религиозного опыта. **И. П. Давыдов** (МГУ) в докладе «Функционализм иконы в свете ритуалистики» предложил рассмотреть икону с точки зрения теории функционализма и, в частности, идеи П. Г. Богатырева о необходимости последовательного выявления всех функций изучаемого культурного феномена. К социальным функциям иконы докладчик отнес среди прочих дидактико-информационную, догматическую, коммуникативную (посредническую), молитвенную, чудотворную, эстетическую, прикладную, свидетельскую, проповедническую, храмовую, богослужебную, богословскую, историческую, воинскую, семейную, хозяйственную, литературную. В ходе дискуссии было подчеркнуто, что представленный набор функций складывался с течением времени, поэтому на разных этапах истории иконопочитания исследователи имеют дело с разными их комбинациями, актуальными для той или иной эпохи. Было также отмечено, что в народной культуре взгляд на икону размыт, что приводит к включению в домашний иконостас изображений, не имеющих отношения к вере и даже противоречащих канонам христианства, но выражающих систему ценностей обитателей дома (в качестве примера докладчик привел случаи размещения вблизи икон фотографий популярных экстрасенсов — ситуация, характерная для начала 1990-х гг.).

Г. Д. Булгаева (Барнаул, Алтайский гос. ун-т) обратилась к активно обсуждаемому ныне феномену «народной иконы», писанной крестьянскими мастерами по упрощенной схеме с заменой дорогих материалов на более доступные. Она представила сохранившиеся в храмах Алтайской митрополии подписные иконы, которые были привезены на продажу в Тобольск из Центральной России, в частности из Владимиро-Суздальских земель. В архивах были обнаружены документы XVIII и XIX вв., дающие представление о месте изготовления, способах доставки и освидетельствования образов, получении разрешения на их продажу в Сибири. Благодаря этим документам удалось установить имена некоторых мастеров, и среди них тех, кто в дальнейшем специально приезжал в Сибирь для работы. Внимание исследовательницы было сосредоточено на анализе техники исполнения икон, их стилистических особенностях, что дает возможность поставить вопрос об уровне мастерства и опыте работы крестьянских иконописцев.

Е. В. Быкова (Киров, Вятский гос. ун-т) поделилась результатами полевых исследований у староверов-беспоповцев Сибири в Туруханском районе Красноярского края и охарактеризовала типичные для современного уклада их жизни изобразительные источники. Ею была отмечена массовая практика размещения на стенах моленных праздничных и памятных листов — современных рисованных лубков, а также назидательных картинок эсхатологического содержания (например, «Две дороги — два пути», «Всемирная сеть. Мировая паутина» и др.). Эти листы совмещают в себе слово и изображение, причем их назидательные тексты, безусловно, представляют интерес для фольклористов. Еще одна особенность, характерная для поминальной традиции часовенных Сибири, — появление на могильных крестах живописных картин, ставших выразительным дополнением к используемым с этой целью литым иконам и крестам.

Доклады **А. В. Бакановой** (МГУ) и **Т. Н. Сухановой** (ГИИ) были посвящены образам смерти в народной культуре Каталонии и Мексики. А. В. Баканова обратилась к каталонской фольклорной традиции, в которой религиозно-абстрактный образ смерти трансформировался и обрел физически наглядные, узнаваемые черты. Вероятно, этому способствовало распространение в средневековой Каталонии так называемых плясок смерти (Dansa de la Mort). Докладчица рассмотрела истоки этого явления и его иконографию в культуре романских народов Европы, а также указала на сохранность драматического действа-танца в г. Вержесе, где он и по сей день испол-

няется подростками как праздничное костюмированное представление во время предпасхальных процессий в Великий четверг. Т. Н. Суханова поделилась результатами своих изысканий в Рунете, где весьма популярны мексиканские ретаблос, в том числе и на тему смерти. Она охарактеризовала важнейшие образы, ритуалы и обычаи Дня Мертвых (1 и 2 ноября) в Мексике и на этом фоне продемонстрировала наиболее яркие примеры ретаблос, связанных с традиционной символикой этого праздника. Особое внимание аудитории привлекла проблема соотношения слова и изображения, которые в контексте ретаблос являются симультанными трансляторами чудесного события.

Н. А. Мусянкова (ГИИ) в докладе «Библейские мотивы в наивной живописи» отметила, что обращение наивных художников к религиозным сюжетам позволяет осознать нарративность как один из ярких отличительных признаков их творчества. В качестве наиболее часто избираемых ими библейских сюжетов и образов докладчица назвала Сотворение мира, Адама и Еву, Древо жизни, а также сцены блаженной жизни людей и животных в райском саду, Ноев ковчег, Страшный суд. Они изображались художниками разных стран, однако имеют общие для наивного искусства черты, восходящие к традициям религиозного рисованного и печатного лубка, а также западноевропейской религиозной гравюры и иконы на стекле.

Н. Ю. Данченкова (Москва, независимый исследователь), обратившись к творчеству художника Василия Романенкова (1953–2013), предложила выделить в нем особую линию, связанную с переживанием «мистерии крестьянского бытия». Романенков бережно хранил память об исчезнувшей глухой смоленской деревне, в которой он рос. В созданной художником галерее картин деревенское бытие оказалось переведено из плоскости обыденной реальности в условное, мифологизированное пространство вечности. Тематика его произведений нередко связана с узловыми моментами сельской жизни — праздниками, рождениями, похоронами. Созданная художником авторская мифология, как и комплекс выработанных им художественных средств, своеобразно преломив традиционные установки народной культуры и искусства, придали воплощаемым им образам сакральный характер.

Завершила разговор об изобразительных формах **А. А. Суворова** (ПГНИУ, НИУ ВШЭ), посвятившая свое выступление религиозным идеям и образам в любительских инвайронментах — пространственных комплексных сооружениях, включающих элементы архитектуры, скульптуры, изобразительного искусства и воспринимающихся как сложные ландшафтные объекты. Представив европейские и главным образом американские любительские инвайронменты XX — начала XXI в., докладчица предприняла попытку их рассмотрения в качестве особой формы выражения религиозных представлений и визионерского опыта их создателей, указала на типические и специфические характеристики такого рода сооружений.

Задумывая эту конференцию, организаторы стремились прежде всего наметить основные направления обсуждения темы народной религиозности, причем очерчивали их с учетом разнообразия интересов своих коллег — не только фольклористов, но и искусствоведов, религиоведов. Однако представленные докладчиками материалы показали, что работа в данном проблемном поле постоянно расширяет его границы. И существенную роль здесь играет готовность современных исследователей выйти за пределы узкоспециального научного интереса, вести диалог и понимать представителей другой области знания с его специфическим ви́дением того же материала. Принципиальным же, на наш взгляд, в конечном итоге является ответ на вопрос, кем мыслит себя исследователь — религиозным апологетом, изучающим веру «простеца», идеологом на общественных началах, проповедующим принципы атеизма и рационально-научный подход к интерпретации фиксируемых им явлений, или, наконец, аналитиком процессов, происходящих в культуре? Чем мы мотивированы и насколько зависимы — и уже не от политической системы, которая на протяжении десятилетий отчаянно и последовательно боролась с остатками «опиума для народа», и даже не от идеологии религиозного фундаментализма, а от школьно-дискурсивного настроя, законов групповой идентичности? Другими словами, насколько мы объективны?

Л. В. Фадеева,
канд. филол. наук,
Гос. ин-т искусствознания
(Москва)

Т. В. Хлыбова,
канд. филол. наук,
независимый исследователь
(Москва)

Ю. М. Шеваренкова,
канд. филол. наук,
Нижегородский гос. ун-т
им. Н. И. Лобачевского

Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова в рамках Года народного искусства и нематериального культурного наследия народов России планирует провести в феврале 2022 г. в Рязани Пятый Всероссийский Конгресс фольклористов.

В рамках работы Конгресса будут рассмотрены проблемы истории и теории фольклористики; различные аспекты народной словесности, этномузыкологии и декоративно-прикладного искусства; проблемы преподавания фольклора и народной художественной культуры; вопросы сохранения и использования нематериального культурного наследия народов России в деятельности учреждений культуры.

Наряду с секциями планируется работа круглых столов, дискуссионных клубов, посвященных актуальным проблемам фольклора и традиционной культуры, обучающих семинаров и мастер-классов. Пройдут выступления фольклорных коллективов, показы этнографических фильмов, выставка произведений декоративно-прикладного искусства, книжная ярмарка с презентацией новых изданий и др.

Заявки на Пятый Всероссийский конгресс фольклористов принимаются до 1 ноября 2021 г. по адресу: kongressfolkloristov4@yandex.ru.

Пожалуйста, дублируйте заявку на адрес: dobrovolska@inbox.ru с пометкой «5 конгресс». Просьба в тексте письма указывать фамилию, имя и отчество полностью, город и тему доклада.

Заявка отправляется в приложенном файле и включает следующую информацию: 1) ФИО (полностью); 2) город, страна; 3) ученая степень, ученое звание; 4) место работы/учебы; 5) тема доклада; 6) аннотация доклада (200 слов); 7) контактная информация (e-mail, мобильный телефон, разница во времени с Москвой); 8) необходимость в технических средствах.

В дальнейшем информация о Конгрессе будет представлена на сайте ГРДНТ им. В. Д. Поленова: http://www.rusfolk.ru.

◄ *Сие изображение благовременного покаяния. 1810–1820-е гг. Офорт, резец, раскрашенный оттиск, две доски. Изображение: 68,3 × 54,7. Источник: Религиозный лубок второй половины XVIII — начала XIX века из собрания Русского музея / Сост. Ю. Ходько. СПб., 2012. (Русский музей представляет: Альманах; Вып. 347)*

▲ *Собор архангела Михаила. Вторая половина XVIII в. ЯХМ-53403/869, И-970 © Ярославский художественный музей.*

Верхняя композиция — изображение престола Бога. Круг — это земной шар (ср. Ис 66:1: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих»). Ноги Бога Отца на иконе касаются изображения земли. О том, что это престол Божий, говорит и уточняющая цитата из Пс 17:11 по краям верхних скошенных углов иконы: «И положи тму закров Свой» (приводится дважды). Ангелы восхваляют Бога, образуя «лик», т.е. поющий хоровод; это подтверждается цитатой из Пс 148:2: «Хвалите Его, вси Ангели Его» внизу ангельских фигур, которая, как и верхняя надпись, выполнена крупными золотыми буквами.

◄ *Неизвестный художник. Изображение истинного и благовременного покаяния. Вторая четверть XVIII в. Холст, масло. 275 × 194. Ж-5762. Источник: Большая картина: [Каталог выставки; авт. ст. Г. Голдовский и др.]. СПб., 2006. (Гос. Русский музей: Альманах; Вып. 129)*

В XIX в. среди российских сектантов (хлыстов и скопцов) пользовался популярностью иконографический сюжет «Благовременное покаяние». Этому сюжету и его возможным прототипам посвящена статья А. Г. Бермана (с. 27–32)

О. С. Козырев. Зимние игры. 2002 г. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

О. С. Козырев. Салазки с розвальнями. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

О. С. Козырев. Буер. 2002. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

О. С. Козырев. Аэросани. 2002 г. Бумага, гуашь, акварель. 21 × 29 см

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- **И. А. Седакова (Москва). Непрожитая жизнь: смерть и погребение ребенка у славян**
- **Ю. Т. Лейбенсон (Симферополь). Памятники старого еврейского некрополя в Симферополе**
- **В. В. Рябов (Москва). Магические специалисты в устных рассказах жителей Самары**
- **А. В. Черных (Пермь). «Графские столы»: о некоторых местных праздниках на заводах Урала**

Читайте статью О. С. Козырева «Деревенские игры 1940–1950-х гг. в Шахунском районе Нижегородской области» на с. 32–34