

ЖИВАЯ СТАРИНА



- Нартский эпос в женском исполнении
- Свеча благословляющая и проклинаящая

РЕГИОНАЛЬНАЯ ТОПОНИМИЯ И ФОЛЬКЛОР

- Из топонимии Среднеахтубинского района Волгоградской области

ЭКСПЕДИЦИИ

- Экспедиция в русские села Республики Марий Эл



Реплика традиционной вышивки
(Новгородская губ.)

Читайте статью В. А. Шилкина «Проводы в армию в Дубовском районе Волгоградской области» на с. 27–30

Песня, исполнявшаяся во время
проводов в армию во второй половине XX в.

Прощай, премилая станица
И Волга-матушка-река.
Прощай, красавица девица,
Меня, лихого казака.

Туда, где много льётся крови,
За Русь святую гибнут там.
Не хмурь, красавица, ты брови,
Я не поддамся на обман.

Седлаю верного гнядого
Седлом казачьим боевым.
Мы с Волги, бережка родного,
Мы с ним далёко улетим.

И ты красива, без сомненья,
С тобою каждый вступит в брак,
А я совсем другого мненья —
Душой и телом я казак.

Записал В. А. Шилкин от Л. В. Лозовик, 1939 г.р.,
в станице Суводской Дубовского р-на в 2016 г.
См. ноты на с. 30



▲ Проводы в армию. Начало XX в. Современный Среднеахтубинский р-н Волгоградской обл. Фото из личного архива В. А. Шилкина

◀ Проводы в армию. Середина XX в. Дубовский р-н Волгоградской обл. Фото из личного архива В. А. Шилкина



На 1-й странице обложки: работы участников этноклуба «Параскева» (Санкт-Петербург)

Коллекция костюмов «Великоустюгское многоцветье». Женские праздничные костюмы. Великоустюгский уезд Вологодской губ. Руководители проекта: Марина Макарова, Наталья Романова. Фото сотрудников Центра традиционной народной культуры «Лад» (Великий Устюг). 2017 г.

Фрагмент полотенца (вышивка в технике «роспись»). Подборовье Новгородской губ. (ныне поселок в Бокситогорском р-не Ленинградской обл.). Реплика. Автор Наталья Граве, педагог Н. С. Галушкина. 2020 г. Фото Н. Граве

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», 2021

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития,
связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 01.09.21

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1464.

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ

З. Д. Джапуа. К десятилетию Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете	2
З. Д. Джапуа. Нартский эпос в женском исполнении	5
С. О. Хаджим. Свеча благословляющая и проклинающая	8
М. Ф. Пилия. Предметные реалии, связанные с чудесным появлением еды, в абхазских волшебных сказках	11
Э. В. Тодуа. К образу змея/змеи в мифах-быличках абхазов	12
Из полевых материалов Центра нартоведения и полевой фольклористики при АГУ	13
Охотник и змей. <i>Расшифровка звукозаписи, перевод и публикация М. Ф. Пилии</i>	14
Нарт Цвицв (Добывание фруктовых деревьев). <i>Расшифровка звукозаписи, перевод и публикация З. Д. Джапуа</i>	14
О некоторых верованиях и обрядах, связанных с кузнечным ремеслом абхазов. <i>Расшифровка звукозаписи, перевод, публикация и примечания С. О. Хаджим</i>	14

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

А. И. Чиварзина. «Лазарици» в Куманове	17
Г. И. Лопатин. Обряды вызывания дождя в Гомельской области	20
А. В. Черных. «Графские столы»: о некоторых местных праздниках на заводах Урала	25
В. А. Шилкин. Проводы в армию в Дубовском районе Волгоградской области	27
В. В. Запороженец. Из пошехонских записей. Гадания, предсказания, сны	30
О. С. Козырев. Гадания в Шахунском районе Нижегородской области	32
В. В. Рябов. Домашние духи в устных рассказах жителей Самары: современные записи	33

РЕГИОНАЛЬНАЯ ТОПОНИМИЯ И ФОЛЬКЛОР

М. К. Медведева. Гидронимы Оленинского района Тверской области: народная этимология и топонимические предания	37
В. И. Суриун. Этимологическая магия слова: топонимические предания Волгоградской области	39
Г. И. Мейстер. Из топонимии Среднеахтубинского района Волгоградской области	41

У НАС В ГОСТЯХ ЭТНОКЛУБ «ПАРАСКЕВА»

Е. Л. Мадлевская. Этноклуб «Параскева»: от изучения традиции к разным формам самореализации в культурном пространстве	43
---	----

АРХИВНАЯ ПОЛКА

Д. В. Валуев. Песня о Ковтюхе (из истории фольклора эпохи Гражданской войны)	49
--	----

ЭКСПЕДИЦИИ

А. В. Черных. Экспедиция в русские села Республики Марий Эл	53
---	----

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

В. А. Черваньева. Евгения Борисовна Артёменко (1929–2021)	57
---	----

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Л. Н. Виноградова. Очередные тома по этнографии Кубани (Горячеключевский и Усть-Лабинский районы)	58
О. В. Белова. Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера	60
К. О. Кебрыкова, М. А. Лесина, Т. А. Садикова, В. В. Базилевских. Новые аудио- и видеодиски по русской народной культуре	62
Н. С. Чистобаева, С. А. Чебодаева. Новая литература по фольклору и этнографии в Республике Хакасия	66

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

М. В. Ясинская. XXV Толстовские чтения	66
А. Е. Калкаева. Конференция молодых ученых «Фольклористика и культурная антропология сегодня»	69
Я. И. Павлиди. Круглый стол «Фольклорный мотив: инструмент анализа и объект изучения»	71

Издание осуществлено при поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Проект реализован при финансовой поддержке ООГО «Российский фонд культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

Главный редактор

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

Редколлегия:

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

М. В. Ахметова (зам. главного редактора),
канд. филол. наук, Государственный Рос-
сийский 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, Го-
сударственный 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, профес-
сор, Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профес-
сор, Институт славяноведения РАН, Нацио-
нальный 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

Зураб Джотович Джапуа,

доктор филол. наук, Академия наук Абхазии, Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те, Абхазский ин-т гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА (Сухум)

К ДЕСЯТИЛЕТИЮ ЦЕНТРА НАРТОВЕДЕНИЯ И ПОЛЕВОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ПРИ АБХАЗСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Аннотация. Статья посвящена истории и перспективам развития Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете. Кратко освещаются основные цели и задачи Центра, ориентированные на изучение абхазского нартского эпоса и всего вербального и визуального фольклора абхазов, на систематическое проведение полевых, текстологических, теоретических исследований, на создание фольклорного архива и его электронной версии, на издание фольклорных текстов, на поиск и публикацию архивных материалов и т.д.

Ключевые слова: Центр нартоведения и полевой фольклористики, современная фольклористика, абхазский фольклор, нартский эпос, текстология, экспедиция

Центр нартоведения и полевой фольклористики (ЦНПФ) был создан на базе фольклорной лаборатории филологического факультета в соответствии с решением Ученого совета Абхазского государственного университета (АГУ) 29 июня 2011 г. и представляет собой структурное подразделение АГУ. Фактически это первый научный центр при университете.

Основатель и директор ЦНПФ — доктор филологических наук РАН, академик Академии наук Абхазии (АНА), профессор АГУ З. Д. Джапуа; заместитель директора — доцент АГУ А. П. Какоба.

Основу деятельности ЦНПФ составляют исследования уникальной

фольклорной культуры абхазов, глубоко пронизанной героическим лейтмотивом.

Нартский эпос представляет собой «памятник мирового значения» [3. С. 395], древние пласты которого «типологически близки к мифологическим песням “Эдды”, к рунам “Калевалы”, к вавилонскому эпосу о Гильгамеше, даже к полинезийским сказаниям о “культурном герое” Мауи и его братьях» [2. С. 41]. Им обладает ряд горских народов Кавказа: абхазы, абазинцы, убыхи, адыги, осетины, карачаевцы, балкарцы, чеченцы и ингуши, фрагментарно — кумыки, аварцы, сваны, рачинцы и хевсурцы. В процессе тысячелетнего проживания на сравнительно небольшой территории

эти народы (как родственные, так и неродственные между собой по языку и происхождению) выработали особый и во многом общий тип не только материальной, но и духовной культуры. Архаический нартский эпос — одно из наиболее основательных ее проявлений, яркое и масштабное свидетельство этнической и исторической общности абхазов с горскими народами Северного Кавказа. Это не просто один из жанров абхазского фольклора, а осто́в всей духовной культуры и истории абхазов.

Абхазская версия кавказской Нартиады — самое значительное и знаковое творение фольклорной традиции народа. Величественный нартский эпос прочно входит в мифологическое мировоззрение абхазов, воспринимающих нартов — героев эпоса — своими предками. Абхазские нартские сказания, и поныне сохраняющие живое бытование, принято считать очень архаичными [2. С. 71]. Первые записи абхазского эпоса появились довольно поздно, в конце XIX столетия, а его изучение началось в первой половине XX в. С тех пор о нем написан целый ряд монографических исследований и статей.

Следует отметить, что в изучении эпической и вообще фольклорной традиции прежние, давно выработанные методы и подходы постепенно исчерпывают себя. Практика показывает, что в наше стремительное время намного эффективнее работают малые исследовательские центры, мобильные творческие группы. Фольклористам (в том числе абхазским) необходимо учитывать, что с конца XX в. приобретает актуальность понимание пред-



Сотрудники и гости ЦНПФ. Слева направо: Н. С. Барциц, Р. З. Джапуа, З. Д. Джапуа, А. А. Иванова, В. А. Когония, М. Ф. Пилия, Э. В. Тодуа. 2019 г. Фото С. О. Хаджим



Эмблема Центра нартоведения и полевой фольклористики. Автор Б. Р. Джапуа

метного поля фольклористики как междисциплинарной области знания. «За этим стоит (...) объединяющее представление о фольклоре как многосубстанциональном явлении (своего рода первой естественной гипермедийной сфере в истории культуры)» [1. С. 29]. Очевидно, что в современной науке фольклор понимается комплексно, в его филологическом, этнологическом и антропологическом аспектах, во всем его многообразии, включающем новый ассортимент жанров и текстов, «язык, словесность, музыку, танец, игры, мифологию, ритуалы, верования, обычаи, ремесла, архитектуру» [4. С. 32].

Вместе с тем давние задачи фольклористики (и филологической, и антропологической) — полевая работа, архивное хранение, систематизация и классификация фольклорных материалов, их издание и исследование — всё еще остаются актуальными. Более того, как известно, фольклористика сегодня непосредственно связана с компьютерными технологиями. В наше время без электронных носителей трудно представить запись, систематизацию, хранение и издание фольклорных материалов. Следовательно, сама современная фольклористика во многом становится электронной или тесно связанной с компьютерными технологиями, в ней актуализируются новые направления и аспекты.

Человек во все времена и во всех сферах жизнедеятельности постоянно обращается к фольклорной культуре. «Как бы ни понималась роль тысячелетнего культурного наследия в нашей действительности, как бы ни оценивалось прошлое перед лицом настоящего, остается бесспорным, что «новизна» наших дней не может утвердиться без обращения к старине» [5. С. 2]. В жизни народа фольклор вместе с языком является основой национальной и культурной идентичности.

Проблематика исследований ЦНПФ разрабатывалась во время фольклорной практики студентов филологического факультета АГУ (которыми руководили Дж. Я. Адлейба и А. П. Какоба), инди-



Сотрудники ЦНПФ, студенты филологического факультета Абхазского государственного университета и сказитель Арзуман Маршан (слева) в с. Утапн Очамчирского р-на Абхазии. 2017 г. Фото Н. С. Барциц



А. П. Какоба во время фольклорно-этнографической экспедиции в с. Ачандара Гудаутского р-на Абхазии. 2013 г. Фото С. О. Хаджим

видуальных и коллективных экспедиций фольклористов в разные районы Абхазии, в Турецкую Республику по проекту «Абхазы в Турции» (руководитель З. Д. Джапуа), а также в процессе многолетней текстологической работы по подготовке семитомного научного издания текстов абхазского нартского эпоса.

В Центре собрана большая коллекция фольклорно-этнографических материалов, которые необходимо упорядочить и систематизировать. Вокруг перечисленных проектов сложился обновляющийся коллектив молодых фольклористов, работающий в сотрудничестве с АНА, с отделами фольклора и этнологии, лабораторией фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА и другими учреждениями науки и культуры Республики Абхазия.

Большим интересом пользуются курсы и спецкурсы по фольклору, героическому эпосу, современному фольклору, фольклорной практике, теории и текстологии фольклора, с которыми студентов АГУ знакомят руководители Центра; для всех курсов и направлений составляются программы и учебные пособия.

Устанавливаются контакты с аналогичными фольклорными центрами Северного Кавказа, Москвы, Тарту, Таллина и других городов, в частности, с Центром адыгovedения (Майкоп), с Государственным Российским Домом народного творчества им. В. Д. Поленова и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва).

При ЦНПФ учреждены три научные издательские серии: «Мир фольклорной культуры», «Сказитель и его текст», «Ведущие абхазоведы», — в рамках

которых под редакцией З. Д. Джапуа издаются сборники фольклорных текстов и исследования — в основном в издательстве АНА «Academia»; некоторые проекты получают финансовую поддержку президента Международного объединения содействии развитию абазино-абхазского этноса «Алашара» М. Х. Экзекова.

Деятельность сотрудников ЦНПФ ведется по четырем направлениям: 1) научно-экспедиционная, полевая и текстологическая; 2) научно-издательская; 3) научно-исследовательская; 4) научно-организационная.

Во-первых, Центр регулярно (или почти регулярно) проводит фольклорно-этнографические экспедиции с участием студентов (групповые и индивидуальные, долгосрочные и краткосрочные) в разные районы Республики Абхазия и за ее пределы — к зарубежным абхазам, в места компактного проживания диаспоры, прежде всего в Турецкую Республику, на территории которой абхазов проживает больше, чем на родине (до 500 тыс. человек).

Сбору фольклора зарубежных абхазов придается особое значение, поскольку за пределами Абхазии сегодня остались, можно сказать, последние поколения абхазов, которые полноценно владеют родным языком и обладают знанием традиционной культуры. Следующий, не менее важный этап работы Центра — обработка, упорядочение полевых материалов, оцифровка аудио- и видеоматериалов, записанных на магнитных лентах, описание, расшифровка, сканирование, систематизация, жанровая классификация, архивация и паспортизация и т.д. Таким же текстологическим процедурам подвергаются и остальные материалы, собранные до 2011 г. (до учреждения ЦНПФ).

В перспективе в результате систематического выполнения всех видов текстологических работ появится реальная возможность создать в ЦНПФ рукописный архив и его электронную версию, а также фотоархив абхазского фольклора. Профессионально-техническая часть работы, связанная с записью текстов, фотографированием и оцифровкой материалов, и в полевых условиях, и в Центре ведется под руководством А. П. Какобы.

Увидела свет очень ценная и актуальная для экспедиционной работы книга «Вопросник для сбора абхазского фольклора» (Сухум, 2019; издание подготовили З. Д. Джапуа, С. О. Хаджим и Н. С. Барциц). В предисловии З. Д. Джапуа к вопроснику представлена новая версия жанровой классификации абхазского фольклора. По этой же системе жанровой классификации составлен и сам вопросник.

Во-вторых, в Центре систематически проводится научно-издательская рабо-

та: прежде всего готовятся к публикации материалы, записанные в ходе полевых исследований сотрудников Центра; составляются сборники текстов.

В настоящее время завершается фундаментальный проект — многолетняя работа по подготовке к полному научному изданию абхазских нартских сказаний в семи томах. Готовится также двуязычное (на абхазском и русском языках) академическое издание в известной серии «Эпос народов Европы и Азии», издаваемой Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН (ИМЛИ РАН). Этим публикациям предстоит открыть новый этап комплексных, текстологических, типологических и иных исследований нартского эпоса абхазов.

Основные силы сотрудников Центра направлены на подготовку к изданию текстов турецких записей абхазского фольклора, текстов, собранных в ходе студенческих практик и экспедиций. Уже представлен читателям первый выпуск серии «Турецкие записи абхазского фольклора» под редакцией и с предисловием З. Д. Джапуа (Сухум, 2014), который посвящен нартским сказаниям. Издание подготовили З. Д. Джапуа, А. П. Какоба и Н. С. Барциц. Прошли вызвавшие большой интерес презентации книги как в ЦНПФ, так и в ряде абхазо-адыгских культурных центров Турецкой Республики.

Особое внимание уделяется устной истории и современному фольклору, в том числе связанным с Отечественной войной народа Абхазии (1992–1993). По этой тематике изданы два сборника материалов: «Хроникат войны: Устные воспоминания генерала Гиви Агрба» под редакцией и с предисловием З. Д. Джапуа (Сухум, 2014; издание подготовили З. Д. Джапуа, Н. С. Барциц и С. О. Хаджим); «Дневник военного корреспондента Константина Габниа» под редакцией З. Д. Джапуа (Сухум, 2016; подготовила издание и написала предисловие Э. В. Тодуа).

Осуществляются поиск и публикация полевых материалов, хранящихся в различных архивах и фондах. Так, в 2019 г. был издан уникальный сборник, содержащий научные записи выдающегося российского кавказоведа, лингвиста, фольклориста и этнографа А. Н. Генко (1896–1941), сделанные им в 1929 и 1933 гг., — «Абазинские материалы А. Н. Генко» (Сухум, 2019). Материалы, хранящиеся в архиве Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), были выявлены З. Д. Джапуа в 2007 г. Издание подготовили З. Д. Джапуа и П. К. Чекалов.

К значимым направлениям работы Центра относится издание и переиздание важнейших классических разысканий в фольклористике, этнографии и антропологии народов Кав-

каза. Так, реализовано дополненное переиздание ставшего раритетным основополагающего труда Г. Ф. Чурсина «Абхазы: Опыт этнологического исследования», впервые опубликованного в 1957 г. (Сухум, 2019; издание подготовили З. Д. Джапуа, С. З. Тарба, Н. С. Барциц и С. О. Хаджим). Завершен проект по изданию курса лекций А. Н. Генко «Введение в этнографию Кавказа», подготовленного им для студентов филологического факультета Ленинградского государственного университета в 1940 г. Материалы были обнаружены З. Д. Джапуа в 2007 г. в архиве Института восточных рукописей РАН и издаются впервые; над проектом работали З. Д. Джапуа, Ю. Д. Анчабадзе, С. О. Хаджим и Н. С. Барциц.

Специалисты Центра З. Д. Джапуа, Э. В. Тодуа и М. Ф. Пилия продолжают скрупулезную текстологическую работу по подготовке к изданию записей абхазского фольклора, выполненных в начале XX в. и хранящихся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН.

В-третьих, в ЦНПФ проводятся исследования нартского эпоса и других жанров абхазского фольклора в контексте фольклорных традиций северокавказских и иных народов. Тематика диссертационных работ сотрудников Центра охватывает ряд направлений и аспектов изучения абхазского фольклора и традиционной культуры: похоронные причитания (А. П. Какоба), магические обряды (С. З. Тарба), героико-исторический эпос (Н. С. Барциц), мифы-былички (Э. В. Тодуа), волшебные сказки (М. Ф. Пилия), проклятия и благопожелания (С. О. Хаджим), охотничий фольклор (А. Э. Арутинова).

К числу значимых направлений работы Центра относится участие его представителей в научных форумах и конференциях, публикация статей в различных сборниках и журналах как в Республике Абхазия, так и в Российской Федерации и в других странах ближнего и дальнего зарубежья.

С 2011 г. сотрудниками Центра опубликован целый ряд научных работ, в том числе книги З. Д. Джапуа «Некоторые заметки по абхазскому фольклору и литературе» (Сухум, 2012), «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика» (М., 2016); сборники научных статей «Эволюция эпической традиции: к 80-летию академика Ш. Х. Салакая» (Сухум, 2014; издание подготовили З. Д. Джапуа и Э. В. Тодуа), «Нарты» и другие устные традиции: сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа» (Сухум, 2020; редакторы-составители С. О. Хаджим и Н. С. Барциц).

В-четвертых, ЦНПФ организует научные конференции, семинары, лекции, презентации книг, изданных Центром с привлечением специалистов из разных

абхазских и зарубежных исследовательских центров. В частности, совместно с АНА с лекциями для аспирантов и молодых ученых выступают ведущие специалисты, представители российского и европейского научного сообщества, фольклористы, этнографы, в частности Я. В. Васильков, М. В. Станюкович (Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург), А. Л. Топорков, В. Л. Кляус (ИМЛИ РАН, Москва), В. В. Напольских (Казанский (Приволжский) федеральный университет), В. Е. Добровольская (ГРДНТ им. В. Д. Поленова, Москва), А. А. Иванова (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва).

Заметна роль Центра и в координации научных исследований в обла-

сти нартоведения и других вопросах фольклористики и антропологии. ЦНПФ способствует привлечению в фольклористику наиболее талантливых студентов, их научной подготовке в аспирантуре АНА, что весьма существенно для интеграции академической и вузовской науки.

Центр активно формирует собственную библиотеку и ведет сайт, на котором размещается информация об экспедициях, фольклористах, сказителях, освещаются различные направления деятельности молодого творческого коллектива.

Литература

1. Гацук В. М. Фольклор в системе национальных художественных культур

в XX веке: методологический аспект // XX столетие и исторические судьбы национальных художественных культур: Традиции, обретения, освоение: материалы Всерос. науч. конф. / под ред. Г. Г. Гамзатова. Махачкала, 2003. С. 28–44.

2. Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: материалы совещания 19–20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 37–73.

3. Пропп В. Я. [Рец. на кн.:] Нарты. Эпос осетинского народа. Изд. подгот.: В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев. Изд. АН СССР, 1957, 401 стр. // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 3. М.; Л., 1958. С. 395–399.

4. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб., 2003.

5. Толстой Н. И. К читателям «Живой старины» // ЖС. 1994. № 1. С. 2–3.

Зураб Джотович Джапуа,

доктор филол. наук, Академия наук Абхазии, Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те, Абхазский ин-т гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА (Сухум)

НАРТСКИЙ ЭПОС В ЖЕНСКОМ ИСПОЛНЕНИИ

Аннотация. Статья посвящена малоизученной в фольклористике теме — женскому исполнению эпических произведений. Показаны основные особенности женского исполнительства на материале абхазского нартского эпоса. Рассмотрен репертуар нескольких абхазских сказительниц, от которых были записаны нартские сказания. Первая запись сделана в 1928 г., последняя — в 1996 г. Уделено внимание особым свойствам женских эпических текстов, заключающимся в сказочно-мифологической манере исполнения, индивидуальном творческом подходе, импровизации и исполнительском мастерстве.

Ключевые слова: нартский эпос, женское исполнение, женщина-сказительница, исполнительница, импровизация

Исполнение эпоса женщинами в разных традициях распространено неодинаково. В частности, у эвенов была сильна традиция исполнения женщинами героических сказаний [1. С. 23], а у якутов, шорцев и тувинцев очень мало женщин обращается к эпическому материалу.

Что касается кавказоведения, насколько мне известно, никто еще специально не изучал женщину как исполнительницу героического эпоса¹. Правда, нартские сказания, записанные от женщин, действительно многочисленны, что, конечно, не умаляет роли женщины-сказительницы в трансмиссии нартского эпоса, основными носителями которого являются мужчины. Так, если в академических изданиях адыгской, осетинской и карачаево-балкарской версий нартского эпоса (вышедших в серии «Эпос народов СССР») [8; 9; 10] очень мало текстов (в осетинской вовсе нет), то в готовящемся к изданию академическом собрании текстов абхазского нартского эпоса в семи томах [7] представлена 41 сказительница, и все они

превосходно исполняют эпические произведения.

По сообщению К. Д. Мачавариани, женщина у абхазов «исполняет в некоторых случаях религиозные обряды; (...) к больной княгине приглашаются и деревенские девушки, умеющие петь веселые песни и рассказывать сказки. Они увеселяют больную во время бессонных ее ночей» [5. С. 41, 44]; «...сколько поэзии и музыки в речах абхазской женщины, когда она касается страстной любви! Сколько убедительных и красноречивых доводов в устах абхазки, когда она защищает пред судьями семейные свои интересы» [6. С. 301].

Очевидно, что в традиционной культуре абхазов женщины исполняли (и продолжают исполнять) произведения всех жанров абхазского фольклора наряду с мужчинами, а в некоторых жанрах они имели преимущество перед исполнителями-мужчинами. К числу таких жанров относится большинство произведений детского фольклора (колыбельные песни, загадки и т.д.), а также обрядовые и лирические песни, похоронные причитания, свадебные песни,

благопожелания и проклятия, заговоры, песни, исполняемые при обработке шерсти и льна, при изготовлении бурки, мельничные песни, песни-молитвы о ниспослании дождя и многие другие вербальные тексты.

Вернемся к женщинам — исполнительницам абхазских нартских сказаний. На данном этапе я располагаю 85 нартскими текстами (вместе с повторными записями), рассказанными 41 женщиной. Сюжеты этих сказаний (147) посвящены как образу центрального героя абхазского нартского эпоса Сасыркуа² (103), так и образам Цвицва (8), Нарчхьоу, Гунды-красавицы и Хуа-жарпыса (17), Щаруана (9), а также всех нартов (10).

Из наших сказительниц наиболее интересными и талантливыми являются Цац Гамсания, Луба Джапуа, Машика Арстаа, Теуа Амчба (Куцниа), Маница Ахсалба (Берулаа), Назикуа Адзинба (Куталиа), Маниа Лейба (Ампар), Римма Авидзба (Даутиа) и др.

Кратко охарактеризуем репертуар этих сказительниц.

По моим сведениям, первой абхазской сказительницей, от которой было записано нартское сказание, явилась Цац Гамсания (1848 г.р., из с. Чхуартал Гальского района Абхазии). В 1928 г. с ней встретились выдающийся кавказовед, крупнейший специалист по языкам и культурам горских народов Кавказа А. Н. Генко и его студенты А. К. Хашба и В. И. Кукба. А. Н. Генко записал от руки нартский текст, наиболее полно и подробно отражающий все части сказания о рождении Сасыркуа и о добывании огня [7. № 158].

В тексте очень емко выражены характерные эпизоды и мотивы этого нартского сказания: встреча Сатаниа-Гуащи³ и «пастуха»⁴ на противоположных берегах реки; камень, в который попадает семя «пастуха»; кузнец нартов Айнар-жи, высекающий челове-

ческий образ из камня; пребывание в походе братьев-нарттов, которых спасает Сасыркуа после своего рождения; отказ братьев-нарттов признать Сасыркуа; магические слова и проклятия Сатаниа-Гуаши; встреча с великаном; проглатывание героя; «богатырские игры» Сасыркуа; гибель великана и т.д. И всё это изображается сказительницей артистично, очень образно, выразительно и красочно, в том числе с помощью различных эпитетов (простых, удвоенных, развернутых), сравнений, гипербол, диалогов между персонажами, устойчивых традиционных описаний, например: «когда он увидел Сатаниа-Гуашу, как свежий сыр, белоснежную»; «утес большой»; «девять ночей и девять дней разбивал камень»; «красивый маленький мальчик»; «рос по дням, за час стал большим»; «проехавших девять ночей и девять дней за час догнал»; «время страшное»; «наихудший дождь»; «наихудший снег»; «[жители] целой деревни не способны сдвинуть с места утесов камень большой»; «вмещавший сто баранов котел большой»; «девять ночей и девять дней замерзала»; «когда он опоясал ею бук оголенно-большой, как ножницами перерезало его»; «мать нарттов, чьи слова сбывались» [7. № 158].

Среди вышеназванных исполнительниц сказительниц с наиболее богатым репертуаром (эпическим, в частности) является Луба Джапуа (1925 г.р., из с. Река Очамчирского района), которую мне посчастливилось открыть для себя в 1990 г. Тогда я в течение двух дней записал от нее на магнитофон более 15 часов материала. Она была в превосходном настроении и общалась со мной с удовольствием, у нее явно был творческий подъем.

В 1997 г. я и А.П. Какоба встретились с нею вторично и записали ее на диктофон и видеокамеру, но в тот момент она, к сожалению, была простужена, чувствовала себя плохо, и соответственно записывали мы ее лишь несколько часов.

Луба Джапуа была высокая, веселая и энергичная, ей был присущ архаичный, традиционный взгляд на мир; за пределы родных мест (родом она была из с. Уатап Очамчирского района) не выезжала. Она отличалась тонким художественным чутьем, а ее исполнение — артистичностью; ее тексты весьма устойчивы, и воспроизводила она их с большим воодушевлением и увлеченностью; при исполнении меняла голос и интонацию (особенно в диалогах), жестиковала. Было очевидно, что она чувствует персонажей своих произведений, словно сама сопровождает их по фольклорному пространству. Ее репертуар был очень широк и включал почти все жанры абхазского вербального фольклора; особенно выделялись

ее сказочно-эпические знания. По ее словам, она перенимала свой богатый репертуар с детства от отца.

В 1990 г. сказительница очень обрадовалась моему визиту, приняла меня как родного племянника (она близко знала моего отца), безгранично распахнула передо мной свои фольклорную память и фольклорное знание. Во время нашей второй встречи я заметил, что время оставило на ее внешности и здоровье безжалостные следы — она заметно стала постарела, ослабла. Да и память стала ее подводить, дали знать о себе и тяжелые последствия войны 1992–1993 гг. Однако, несмотря на простуду, рассказывала она все так же превосходно, лишь несколько сокращала сюжеты.

Нартские сказания она помнила очень хорошо и охотно рассказывала. При этом, судя по всему, в ее репертуаре несколько преобладали сказки, потому, видимо, во всех (или почти во всех) ее эпических текстах чувствуются явные отголоски сказок: она была склонна к сказочной манере повествования и вкрапляла сказочные эпизоды и мотивы в эпические тексты, подчас контаминировала эпические сюжеты со сказочными либо переносила персонажей нартского эпоса в сказочный сюжет.

Нам удалось записать от Лубы Джапуа 16 нартских сказаний (включая повторные записи), в большинстве которых творчески контаминируются разные сюжеты и мотивы. Она помнила почти все сюжеты цикла сказаний о Сасыркуа, мастерски соединяла множество сюжетов и мотивов об этом герое в одно сказание. Ее тексты отличаются стабильностью фольклорных стереотипов, лексическим богатством, диалогичностью; ее творческую манеру характеризует множество ремарок, творческих отступлений. Композиция, поэтика и стиль текстов сказительницы изобилуют диалогами между персонажами, сравнениями, звукоподражаниями, восклицаниями, устойчивыми описаниями, например: «котел большой»; «сразу вырос он»; «мужчина сильный»; «величиной с дом камень» [7. № 140]; «чтобы мороза сильнее мороз настал»; «бук оголенно-большой» [7. № 141]; «пропасть большая» [7. № 255]; «стальные усы» [7. № 388]; «большие железные ворота»; «Гунда-красавица» [7. № 588].

Яркой носительницей импровизационной манеры исполнения можно назвать Машику Арстаа (1900 г.р., из с. Хуап Гудаутского района), от которой произведены пять повторных звукозаписей (в 1982, 1984 и 1985 гг.) нартской песни о первом походе Сасыркуа [7. № 63–67]. По структуре это лироэпическая песня — диалог между Сатанией-Гуашей и Сасыркуа с весьма стабильной поэтикой, без конкретного сюжета. Машика Арстаа талантливо исполняла народные песни, обладала

собственной манерой; в ее репертуаре превалировали героико-исторические и обрядово-мифологические песни, которые она усвоила от родителей. Все повторные записи песни (их записывали В. А. Чирикба, В. Г. Ардзинба, В. Р. Ашуба, В. А. Когониа, Е. Г. Бебия) отличаются стабильностью поэтической лексики, многими дословными (или почти дословными) совпадениями.

Еще одна исполнительница, Айсун Аикусба (1948 г.р., из с. Акбалык, вилайет Адапаразы Турецкой Республики), усвоила от отца сказание о нартах, которое в 2010 г. записал В. А. Чирикба. Мы уже располагали текстами, записанными прежде от отца Айсун, Садеттина Аикусбы. Сопоставление текстов отца и дочери демонстрирует, что манера «ученицы» довольно близка к сказительской традиции «учителя», разница лишь в том, что ее текст отличаются некоторое упрощение изложения, сокращение повторов и других поэтико-стилевых составляющих, хотя в целом диалоги, эпитеты и другие поэтические средства сохранены.

В нашем распоряжении имеются два нартских сказания, записанные от руки Мананой Куцниа (под руководством Ш. Х. Салакаи) в 1974 г. от Теуа Амчбы (Куцниа) (1908 г.р., из с. Атар Очамчирского района). Для обоих текстов характерна сказочная манера повествования, в особенности в контаминациях сюжетов и мотивов и в фабуле сказаний. Судя по текстам, по их композиции и поэтической лексике, сказительница была талантлива, рассказывала образно и красочно. Наибольший интерес представляют используемые ею эпитеты и другие образные описания: «прекрасная сестра великанов»; «дворец большой»; «холодный пар, выходящий из-под ноздрей богатырского коня Анарты, спас Сасыркуа и его жену» [7. № 283]; «ограда большая каменная»; «ворота большие железные» [7. № 358].

Четыре коротких сказания о нартах в 1974 г. записал от руки Амиран Ахсалба (под руководством Ш. Х. Салакаи) от сказительницы Маницы Ахсалбы (Берулаа) (1907 г.р., из г. Ткуарчал). Примечательно, что и для этой сказительницы характерна сказочная манера повествования. Тексты, хотя и записаны от руки, сохраняют аутентичную лексику, которая характеризует Маницу Ахсалбу как одну из лучших сказительниц, отличающуюся высоким уровнем исполнительского мастерства. Она искусно пользуется разными поэтико-стилевыми средствами, эпитетами, сравнениями, гиперболическими и пространственно-временными описаниями: «долгое время они боролись» [7. № 268]; «свет озарил его»; «семиэтажный дворец»; «ворота железные»; «золотая кроватка»; «сияющая, как кровь с молоком» [7. № 284]; «дым черный»; «больше года они би-

лись» [7. № 361]; «звук их плети трясет землю»; «кто знает, сколько они шли»; «его звонкий голос»; «много лет бились нарты с великанами» [7. № 547].

В 1977 г. Э. К. Килба записала на магнитофон нартское сказание от сказительницы Назыкуа Адзынбы (Куталиа) (1921 г.р., из с. Ангиса близ г. Батуми Аджарской АССР), в котором творчески объединены три сюжета о Сасрыкуа. Все части композиции текста переданы полно, очень образно, развернуто и довольно своеобразно. Своеобразие проявляется в композиции, мотивах и эпизодах текста: братья-нарты от холода прячутся в конском черепе (огромный конский череп по величине равен целому дому), поединок Сасрыкуа с царем (сказочный мотив) и т.п.

Несколько необычно и весьма образно рассказала четыре нартских текста сказительница Мания Лейба (Ампар) (1889 г.р., из с. Калдахуара Гудаутского района), они записаны от руки Г. У. Смыром в 1969 г. Обращают на себя внимание образность стиля, сугубо «женские» — простые, развернутые и удвоенные — эпитеты сказительницы: «ее овечьей шерсть моток большой»; «на том берегу Кубины пасший свой скот мужчина ужасный»; «без солнца и луны сияющая и светящая Сатани-Гуаца»; «ста человек достойный, ни на одного нарта не похожий Сасрыкуа» [7. № 35]; «Сасрыкуа мягкосердечный» [7. № 427].

Весьма своеобразной творческой манерой отличается сказительница Римма Авидзба (Даутиа) (1941 г.р., из с. Звандриш Гудаутского района), от которой я в 1996 г. записал на магнитофон и видеокамеру шесть нартских сказаний. Сказительница — внучка потомственного кузнеца и сказителя Лумана Авидзбы, автора знаменитого высказывания «Нартов знают все». Именно так Луман Авидзба ответил на вопрос известного кавказоведа В. И. Абаева, знает ли он что-нибудь о нартах. И фраза эта стала ярким свидетельством популярности нартских сказаний у абхазов.

Очевидно, что исполнительница талантлива, легко импровизирует. Она собиралась начать беседу с волшебных сказок, которые хорошо помнит, и, когда я попросил начать всё же с нартских сказаний о Сасрыкуа, заметно насторожилась и приступила к рассказу без особой охоты. Тем не менее сказание о герое Цвицве она исполнила с большим вдохновением, заметив при этом, что о Сасрыкуа все рассказывают, а Цвицва забывают и что у нее к последнему особое отношение. Передавая эпизод «встречи» Сатаней и «пастиуха» в сюжете о рождении Сасрыкуа, она очень смущалась, с трудом подбирала слова.

Я узнал, что сказительница интересовалась традиционным фольклором с детства и основную часть своего репертуара усвоила еще в дошкольном

возрасте от глубоких стариков. «Я слушала стариков, когда они не обращали на меня внимания», — призналась она.

В результате проведенного исследования выяснились некоторые особенные свойства женского исполнения абхазского героико-архаического нартского эпоса.

По всей видимости, при выборе персонажей в женском репертуаре нет ничего уникального. Женщины-сказительницы отдают предпочтение центральному герою абхазского нартского эпоса Сасрыкуа, ему и посвящено подавляющее большинство сюжетов (103). Мы можем сравнить это с ситуацией, например, в эвенкийской эпической традиции, где «женщины-исполнительницы, по обыкновению, повествуют лишь о жизни самого главного героя» [1. С. 63]. Правда, в абхазской эпической традиции, в отличие от эвенкийской, женщины-исполнительницы знают немало сюжетов (44) и о других героях: о Цвицве (8), Нарчхьоу, Гунде-красавице и Хуажарпысе (17), о Щаруане (9) и обо всех нартах (10).

Часть женских нартских текстов представляет собой сугубо эпические, художественно вполне совершенные тексты, что же касается другой части, то мы можем назвать их не совсем традиционно нартскими: это импровизированные, переиначенные композиции, в определенной мере сказочные (или явно сказочные) тексты. Последнее, как мне представляется, и есть характерная особенность репертуара женщин-сказительниц, исполняющих нартский эпос. В их творчестве сказочно-мифологическая манера повествования проявляется весьма прозрачно.

В одном случае ряд сюжетов, переданных женщинами-сказительницами, относятся к сказочным, органично включенным в эпическое повествование, либо сказительницы передают некоторые тексты в сказочном изложении, в сказочной конструкции, словно «дополняют» сюжеты различными сказочными вставками и элементами. Например: непорочное зачатие Сасрыкуа [7. № 197]; Сасрыкуа освобождает братьев-нартов из царского плена [7. № 266]; Сасрыкуа спасает братьев-нартов от старухи-ведьмы [7. № 253, 259]; Сасрыкуа попадает в подземный мир, освобождает источник воды от запрудившего его дракона [7. № 255, 259, 266, 268, 273, 275]; в поисках жены Сасрыкуа посещает потусторонний мир [7. № 286–287]; сыновьям Сасрыкуа суждено было погибать от волка [7. № 871]; Сасрыкуа встречается с великаном-пахарем [7. № 346]; Сасрыкуа не отправляется в потусторонний мир [7. № 386]; Сасрыкуа спасается от гибели [7. № 256, 880]; невестки нартов пытаются погубить Гунду-красавицу [7. № 674–675, 677–680, 682–684]; Щаруан мстит вели-

канам за смерть предков и героически умышляет невесту [7. № 735–736, 749–750, 755]; нарты спасают свою сестру от дракона [7. № 873] (подробнее см.: [3. С. 197–207]).

В другом случае сказительницы передают тексты в форме мифологических преданий, в мифологическом изложении. Например, Сасрыкуа приручает дикого коня [7. № 286–287]; Сасрыкуа сбивает созвездие [7. № 854]; Сасрыкуа поднимается на луну на вечный покой [7. № 411]; Сасрыкуа случайно затмевает луну и солнце [7. № 427]; человек, заночевавший в могиле Сасрыкуа, устраивает по нему поминки [7. № 388, 439, 448] (подробнее см.: [3. С. 207–212]).

Установлено, что «из иных жанров фольклора в наибольшей степени в нартский эпос вовлекаются сказки — волшебные и волшебнo-героические, а также мифологические предания. Сюжеты, эпизоды и мотивы этих иножанровых пластов в эпическом повествовании предстают в разных контекстуальных измерениях» [3. С. 184]. Этим и подтверждается сказочно-мифологическая манера исполнения нартских сказаний женщинами-сказительницами. Для некоторых исполнительниц такая особенность настолько естественна, что они сами называют нартские сказания сказками.

В свете этих наблюдений логичен вывод, что в творчестве женщин-сказительниц главную роль играет индивидуальный творческий подход, импровизация. Отдельные тексты наших сказительниц с полной убежденностью можно считать результатом их индивидуальной исполнительской манеры, импровизации в рамках мифоэпической традиции. См., например: [7. № 63–67, 346, 427, 808–809, 854, 965].

Как отмечают исследователи, «...женщины-сказительницы у многих народов учились, в основном слушая своих матерей, теток, подруг, в меньшей степени — отцов и вообще мужчин» [11. С. 26]; «...передача сказительства шла строго по женской линии: от прабабушки, бабушки, матери» [1. С. 176]. Судя по всему, в абхазской сказительской традиции такой строгости не было; по имеющимся сведениям, женщины-сказительницы усваивали свое эпическое знание преимущественно у мужчин-сказителей.

Примечания

¹ Ср. в адыговедении работы А. В. Гучевой и З. В. Кажаровой по традиции женского исполнения произведений других жанров фольклора [2; 4].

² *Сасрыкуа, Сасыркуа* — имя главного героя абхазского нартского эпоса.

³ *Сатания-Гуаца, Сатаней-Гуаца, Сатани-Гуаца* — имя матери нартов.

⁴ Мифологический змей в образе пастиуха.

Литература

1. Варламова Г. И. Женская исполнительская традиция эвенков (по эпическим и другим материалам фольклора). Новосибирск, 2008.

2. Гучева А. В. Традиция женского исполнительства на гармонике (Истоки) // Вестник Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарской Республики и Кабардино-Балкарского Научного центра Российской академии наук. Вып. 12. 2005. С. 191–203.

3. Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика / отв. ред. А. И. Алиева, В. В. Напольских. М., 2016.

4. Кажарова З. В. Кабардинские лирические песни женского репертуара // Южно-

Российский музыкальный альманах. 2017. № 3 (28). С. 6–11.

5. Мачавариани К. Д. Некоторые черты из жизни абхазцев: Положение женщины в Абхазии // Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1884. С. 40–76.

6. Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу с историко-этнографическим очерком Абхазии / подгот. к изд., предисл. и примеч. А. С. Агумаа, П. К. Квициния. Сухум, 2009.

7. Нарты: Абхазский героический эпос: в 7 т. / сост. и ред. З. Д. Джапуа (рукопись на абх. яз.).

8. Нарты: Адыгский героический эпос / сост. А. И. Алиева, А. М. Гадагатыль, З. П. Кардангушев; вступ. ст. А. Т. Шор-

танова; пер. А. И. Алиевой; коммент. А. И. Алиевой и З. П. Кардангушева; отв. ред. В. М. Гацак. М., 1974.

9. Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой; пер. Т. М. Хаджиевой, Р. А.-К. Ортабаевой; отв. ред. А. И. Алиева. М., 1994.

10. Нарты: Осетинский героический эпос: в 3 кн. Кн. 2 / сост. Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров; вступ. ст. В. И. Абаева; пер. А. А. Дзантиева и Т. А. Хамицаевой; коммент. и глоссарий Т. А. Хамицаевой; отв. ред. У. Б. Далгат. М., 1989.

11. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997.

Саида Олеговна Хаджим,

Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те (Сухум)

СВЕЧА БЛАГОСЛОВЛЯЮЩАЯ И ПРОКЛИНАЮЩАЯ

Аннотация. Статья посвящена одному из важных атрибутов абхазских обрядов благословения и проклятия — свече. Рассматриваются виды проклятий и их отличительные особенности.

Ключевые слова: свеча, проклятие, благословение, обет, абхазская традиция

Свеча является обязательным предметом в ритуальных и обрядовых практиках многих народов, в том числе абхазов; это незаменимый атрибут религиозной, похоронно-поминальной и хозяйственной обрядности, народной магии. Среди функций этого предмета — очистительная, апотропеическая, а также вредоносная. В абхазской народной культуре свеча занимает важнейшее место в обрядах, связанных с благословением и проклятием. По своей значимости и функциям свеча благословляющая во многом сходна со свечой проклинаящей, однако есть целый ряд существенных отличий.

В абхазской традиции, подобно тому как вербальный компонент благопожелания противопоставлен вербальному компоненту проклятия, различаются и характеристики используемых в этих обрядах свечей — цвет, состав, положение во время обряда. Так, для свечи, используемой в обряде благословения, важно правильное, т. е. вертикальное, направление — горящим концом вверх, тем самым свеча символизирует рост, развитие, жизнь. Напротив, свечу проклинаящую держат горящим концом вниз (*ахы ларханы* — букв. «головой вниз»), по направлению к земле, что символизирует смерть.

По словам одного из информантов [ГЭА]¹, существуют две формы проклятия — словесное (*ашира*) и обрядовое

(*абгара*): последний вариант, более жестокий и действенный, предполагает сжигание свечи на кузне фитилем вниз. Характерной особенностью обряда проклятия, во время которого свеча горит «вниз головой», является произнесение текста с обязательным параллелизмом, например: «Вот как эта свеча головой вниз ушла, чтоб и вы так ушли». Так, этнограф И. А. Аджинджал, описывая обряд заклинания в абхазской культовой кузне, пишет, что после того как потерпевший произносит проклятие, он зажигает свечу и крепит ее к наковальне «зажженным концом вниз, произнося при этом следующие слова: “Великий и золотой владыка Шашвы. Если ты всемогущ, то устрой так, чтобы он (вор) передо мной так быстро таял, как эта свеча» [2. С. 255].

Информанты обычно неохотно рассказывают об этой практике, но все же некоторые из них свидетельствуют:

Я знала там тех, кто вот котлы для самогона, ну, котлы, медные котлы были, кто-то забрал их, не вернул... Я знаю того, кто проклинал, сжигая свечу вниз головой. «Вот эта [свеча] как головой вниз ушла, чтоб и вы так ушли!» [ХВА].

Цветовой аспект также оказывается важным; речь идет не о цвете воска, а о цвете вложенной в него ткани, фитиля. В обряде противопоставлены белый и черный цвета, символизиру-

ющие соответственно жизнь и смерть. Ткань для фитиля проклинаящей свечи зачастую называют не «черной», а «трауром», «траурной тканью» (*ашиды, ашды згъылоу*), что указывает на цель обряда. Практикуется также обматывание свечи черной тканью: «Это, говорят, вниз головой. Как называется, черным обматывали и сжигали, говорят» [ПАШ].

Кроме того, в воск для свечей, использующихся в обряде проклятия, могут добавлять соль: «В проклятии что делают, так это в свечу добавляют немного соли, вниз головой крепят» [ПАШ].

Приведем подробный рассказ о проклятии с использованием свечи (дополнительной целью обряда здесь является выявление виновного). Действенность проклятия, произносимого в адрес подозреваемого, усиливается коллективным «аминь», приумножающим магическую силу сжигаемых коллективом свечей:

Да, тут у нас корова пропала, хорошая очень была корова. Начали искать, не получилось, не нашли. У гадалок спросили, сказали, что скотина среди чужого скота. Другая пришла: «Соседей прижмите», — говорит. Как? По свече. Весь этот поселок пришел со свечой, вот тут ниже мы жили, где сейчас коровник стоит, у граба. «...» Все по одной свече принесли. Мать моя сделала свечу с вложенной траурной тканью, сожгла вниз головой, проклала. Все, кто был, сказали «аминь». Тогда так было. После этого корова моя «...» в овраге валялась, кроме костей, ничего не было. Увидели. Опять собрали тех, кто пришел, привели. Освободила. «...» Еще раз сожгла, вверх головой, благословила. Сняла с них проклятие, освободила всех, кто «аминь» сказал [АШУ].

Схожие практики, связанные с особым положением свечи, изменением ее состава и использованием особого фитиля, обнаруживаются в славянской



Свеча, по словам нашего информанта, использовавшаяся в обряде проклятия (свечу и камень оставляют со словами: «Чтоб остыл, как этот камень»). Свечи, зажигаемые при благословении, не тушат до тех пор, пока они не догорят почти до конца; эту же свечу, вероятнее всего, погасили после того, как был произнесен текст. Святилище Ельр-ныха (с. Ельр Очамчирского р-на). 2020 г. Фото С. О. Хаджим

народной культуре. Например, в речичском Полесье в свечу, используемую для проклятия, в качестве фитиля вкладывали нитку от веревки висельника либо от веревки, которой вытаскивали из хлева павшую скотину. Такую свечу зажигали перед вбитым осиновым колом и при произнесении проклятия обязательно держали ее наклоненной. Примечательно, что текст проклятия, который произносили, когда гаснет свеча, содержит сравнения: «чтоб ты так потух(ла), як етая свечка». После этого следовало ломать свечу на кусочки и закапывать в том месте, куда был забит осиновый кол. Если же проклинали целую семью, то этот акт повторялся по количеству членов семьи. Свечи, использующиеся в колдовской практике, могли изготавливать из жира покойника [2. С. 571–572].

В абхазской традиции известны свечи в человеческий рост (ауафы ишара ацдашы). Их изготавливают, когда дают обет, в знак благодарности Богу за исполненное желание, просьбу. Обещание изготовить свечу в человеческий рост служит своего рода залогом, который человек дает Богу в ответ на испрашиваемое. Такому обету всегда предшествует просьба. Свеча в человеческий рост в некотором смысле «заменяет» самого человека — объект благословения или проклятия — и является жертвой, приносимой высшим силам:

В тот день, когда даю обет, чтобы он целым, если болен, чтобы целым вышел из болезни, если будет здоров, если повернется направо, даю обет, что сделаю свечу в его

рост, сделаю акуакуары² и благословлю его. Потом делаю это. Я всегда делаю свечу в его рост. Вот некоторые же делают маленькие свечи, эти магазинные свечи делают ведь, я делаю свечу в его рост [КРЛ].

Другой информант о такой свече сообщает: «Для моления, обет если налагают на себя, в его [человека, ради которого дают обет] рост свечу сделав, что благословляют его, это слышал» [ПАШ].

Свечи в человеческий рост используются в обрядах как благословения, так и проклятия:

Это всегда делали. Это могут сделать. Если сделают, для удовольствия могут сделать (т.е. с благой целью, например, давая обет. — С. Х.). А могут и не так, могут проклясть [ХФА].

Противопоставление направления вверх/вниз в этом случае также значимо. Так, материал для фитиля, которым измеряется рост человека во время

исполнения обета, отмеряется снизу вверх, т.е. от ног к голове. В то же время условное отмеривание роста проклинаемого происходит сверху вниз, т.е. от головы к ногам, по направлению к земле (безусловно, практически измерить рост проклинаемого невозможно; проклинающий отмеряет условную длину «на глаз»):

Если проклинаешь, от головы к ногам надо делать, если хочешь, чтобы он испарился под землю, а другое, чтоб жил-поживал, «...» если благословляешь, от ног наверх нужно поднять. «...» Если проклинаешь человека, хочешь, чтобы он испарился под землю, от головы к ногам делаешь. Ну, это где его найдешь и делаешь, но сверху вниз спускаешься [ДГИ].

Интересно, что близкое использование свечи находим в поминальной обрядности славян. У болгар «свечу, именуемую “ростом покойника” и действительно равную его росту, зажигают



Святилище Ельр-ныха (с. Ельр Очамчирского р-на). 2020 г. Фото С. О. Хаджим



Свечи, использовавшиеся в обряде. Святилище Елыр-ныха (с. Елыр Очамчирского р-на). 2020 г. Фото С. О. Хаджим

на похоронах и впоследствии на каждом поминках» [2. С. 569]. Ценные сведения приводит А. В. Никитина: «В некоторых местах смертную свечу изготавливали в рост умирающего, поскольку фитилем служила снятая с него мерка, и зажигали ее и устанавливали так, чтобы умирающий не видел, и верили, что, когда свеча догорит, наступит смерть (Капанцы). В этом случае смертная свеча оказывалась двойником умирающего и вводилась в ритуал в качестве атрибута, регламентирующего окончание его жизненного срока» [6. С. 107].

Общим для двух разновидностей свечей в человеческий рост является место ее сожжения. Независимо от того, сопровождает сожжение свечей благословение или проклятие, это обязательно происходит дома. Свечу прикрепляют к двери либо к стене рядом с дверью или окном:

Свечу ведь длинную делаю, прикрепляю вот там к дому, детей приставляю, боясь, что она, опрокинувшись, упадет. Ахра (сын

информантки. — С. Х.) говорит, что я все двери наши сожгла уже, вот, туда прикрепив, сжигаю [КРЛ].

Безусловно, дверь или окно — не случайные локусы. В представлениях абхазов, как и многих других народов, они являются пограничными. Окно — «контактный ход, пограничная зона, в которой или через которую происходит коммуникация разных миров» [5. С. 103]. Например, традиция зажигать свечи у подоконника по числу умерших в семье известна хорватам [6. С. 250]. Сербы и черногорцы, перед тем как внести в дом бадняк, зажигали у входа в дом две свечи [3. С. 246]. То обстоятельство, что у абхазов свечи сжигают дома у проклинаящего или молящегося о благе, вероятно, можно объяснить длительностью обряда. Помимо того что горение такой свечи требует повышенного внимания от начала и до завершения акта (свернутую рулоном длинную свечу нужно отматывать, чтобы она не упала и ничего не подожгла), в случае с про-

клятием, вероятно, значимо, что это действие совершается скрытно и в короткие сроки, ведь долгое исполнение обряда может нарушить одно из основных условий — тайное совершение акта проклятия.

В некоторых вербальных проклятиях свеча не упоминается, но подразумевается по контексту: «Чтоб зажгли у твоего изголовья» (*иухадыркааит*) [7. С. 28]. Такие тексты отсылают к похоронно-поминальному ритуалу, в котором свеча занимает важное место: ее зажигают у изголовья покойника. Таким образом, проклятие содержит метафорическое пожелание смерти.

Следует еще раз подчеркнуть, что сжигание свечи обязательно сопровождается текстом, будь то текст благопожелания либо проклятия. Свеча же служит посредником между автором пожелания и высшими силами. Эта функция является общей и для свечи благословляющей, и для свечи проклинаящей. При этом различаются направление, которое придают горячей свече, цвет фитиля, состав воска. Эти различия подчеркивают семантическое противостояние обрядов благопожелания и проклятия.

Примечания

¹ Все полевые записи даны в переводе с абхазского языка.

² *Акуакуар* (*акзакзар*) — обрядовая пища, представляющая собой ритуальные конусообразные лепешки.

Литература

1. Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми, 1969.
2. Белова О. В., Седакова И. А. Свеча // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 567–573.
3. Каиуба М. С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы (XIX — конец XX в.). Зимние праздники / ред. кол.: С. А. Токарев (отв. ред.) и др. М., 1973. С. 235–265.
4. Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурноантропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 72–82.
5. Никитина А. В. Функции свечи в обрядах, связанных со смертью, погребением и поминовением // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 33 / отв. ред. А. Ю. Кастров. СПб., 2008. С. 96–120.
6. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
7. Цнариа Г. И. Потомство. Сухум, 2018 (на абх. яз.).

Список информантов

АШУ — Асландзия Шалуа Узаматович, 84 года, с. Арасадзых Очамчирского р-на, записано сотрудниками ЦНПФ в 2020 г.

ГЭА — Гунба Эдуард Арутанович, 79 лет, с. Абгархук Гудаутского р-на, записано сотрудниками ЦНПФ в 2019 г.

ДГИ — Джапуа Гурам Иликович, 63 года, с. Члоу Очамчирского р-на, записано сотрудниками ЦНПФ в 2019 г.

КРЛ — Какоба Раиса Ладовна, 89 лет, с. Кутол Очамчирского р-на, записано сотрудниками ЦНПФ в 2019 г.

ПАШ — Палба Адамыр Шотович, 53 года, с. Джырхуа Гудаутского р-на, записано С. О. Хаджим в 2019 г.

ХВА — Халбад Валентина Аксентьевна, 79 лет, г. Сухум, записано сотрудниками ЦНПФ в 2019 г.

ХФА — Хашба Франиа Андреевна, 101 год, г. Ткуарчал, записано С. О. Хаджим в 2011 г.

Мадонна Фрикановна Пилия,

Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те (Сухум)

ПРЕДМЕТНЫЕ РЕАЛИИ, СВЯЗАННЫЕ С ЧУДЕСНЫМ ПОЯВЛЕНИЕМ ЕДЫ, В АБХАЗСКИХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗКАХ

Аннотация. Рассматриваются предметные реалии (стол, скатерть, полотенце, ведро, кольцо и печать), связанные с чудесным появлением еды в абхазских волшебных сказках. Еда появляется, если провести по столу рукой, взмахнуть скатертью, наговорить на полотенце, потрясти ведро. Кольцо и печать исполняют желания героя; кроме того, с их помощью появляются еда и выпивка. Все эти предметы герой получает от мифологических персонажей.

Ключевые слова: абхазские сказки, предметы, еда, выпивка, мифологические персонажи

В абхазских волшебных сказках с помощью таких предметов, как стол, скатерть, полотенце, ведро, кольцо и печать, у героя появляются еда и выпивка.

В сказке «Как младший брат стал государем» (АА 518 *Обманутые лешие*) герой (младший брат) отправляется в путь — в другой мир, по дороге встречает великанов, которые дерутся из-за богатства своего отца, обманывают их и завладевают разными предметами, в том числе столом. Когда у героя наступает чувство голода, он ставит перед собой стол, проводит по нему рукой, и появляются кушанья:

Если поставить перед собой стол и перечесть названия еды, которую хочется поесть, и провести рукой по столу, то сразу появляются разные виды еды. Это и есть всё богатство великанов¹ [2. С. 12].

У абхазов бытует поверье, согласно которому нельзя протирать стол и смахивать с него крошки рукой, иначе в доме не будет богатства и еды. В сказках мы наблюдаем обратное: именно после того, как герой протирает рукой стол, на нем появляется еда. Волшебные свойства стола, видимо, связаны еще и с тем, что он получен от мифологических персонажей, которые сами по себе обладают магической силой. Вместе с тем в сказке реализуется и бытовая функция стола.

Схожая функция у скатерти, которая так же, как и стол, связана с едой. В «Сказке о Кохте», относящейся к тому же сюжетному типу АА 518, герой по дороге встречает трех молодцев, которые дерутся из-за ковра, сабли, шапки-невидимки и скатерти. После

того как герой приобретает вышеперечисленные предметы, он посещает другой мир и там спорит с дочерью Ричинского владетеля², кто из них сможет лучше накрыть стол. Он взмахивает своей скатертью, и на столе появляются блюда, лучшие, чем на столе дочери государя:

В это время Кохта³ надел шапку, опоясался скатертью, взял саблю, сел на ковер и отправился к дочери Ричинского владетеля. Взмахнул скатертью и накрыл стол лучше, чем она [1. С. 111–112].

К предметам, связанным с появлением еды, относятся также полотенце и ведро. Так, в сказке «Каждым»⁴ (АА 518) действие полотенца не проявляется, только описываются его чудесные свойства. Герой попадает в пещеру и видит, что черти не могут разделить богатство своего отца; среди предметов, которые подлежат дележу, волшебное полотенце:

Они делили богатство своего отца. Если наговорить на полотенце, то появлялась разная еда [1. С. 153].

Ведро в абхазских волшебных сказках встречается только в сюжетах, связанных с чудесным появлением еды. В сказке «Старик и чудесная птичка» старик спасает юношу, превратившегося в птицу. В знак благодарности родители юноши дарят ему волшебное ведро:

Юноша превратился в птицу и стал летать, а старик гнался за ней. Пришли к одному дому. Когда юноша пришел в свой поселок, стал человеком. Его давно уже не

было, когда [родственники] увидели его, очень обрадовались. [Старику] сыграли свадьбу.

«Мы тебя так не отпустим, не отблагодарив, наш дорогой родственник», — сказали они и дали ему старое ведро без дна.

Если потрясти ведро, то появится еда на сто человек. [Потряс он своим ведром без дна, и вмиг на столе появились разные блюда.] И тогда он всех пригласил за стол [1. С. 358–360].

Ведро как бытовой предмет часто используется для хранения воды, а иногда и пищи. Свойства ведра в сказке связаны с тем, что оно старое и без дна (в реальности пользоваться таким предметом нельзя): в абхазских волшебных сказках чудесными свойствами иногда обладают именно негодные для применения предметы.

Кольцо и печать в абхазских волшебных сказках выполняют разные функции. Например, в сказках «Тот, который спас от гибели собаку, кошку и змея» и «Змеиное государство», относящихся к сюжетному типу АА 560 *Волшебное кольцо*, герой от змея в знак благодарности в одном варианте получает кольцо, а в другом — печать, с помощью которых появляются кушанья.

Нужно отметить, что в абхазских поверьях образ змеи связан с богатством. «Некоторые змеи, по рассказам абхазов, обладают блестящим драгоценным камнем, которым они по ночам играют, подбрасывая его вверх. <...> Представление о магических свойствах змеиного рога, в особенности же о волшебном камне, которым обладают змеи, встречается у многих народов» [4. С. 187–188]. Считается, что змеиная кожа (выползки), драгоценные камни (алмазы), которые змеи, по мифологическим представлениям, хранят на голове, помогают человеку жить в достатке.

Чудесное кольцо, полученное от змея, имеет две функции: с его помощью у героя появляется еда, и оно позволяет ему стать богатым:

По дороге юноша заметил, что какие-то люди убивают змея. Он заплатил за змея и спас его от гибели.

Змей попросил юношу пойти с ним. Они вместе пришли в какую-то пещеру, в которой жили мать и отец змея. «Кого это ты привел?» — спросили они. «Я привел своего спасителя», — ответил змей. «О чем просишь?» — «Ди⁵, хочу только кольцо, то,

что на твоём пальце, и больше ничего не желаю!»

Не смогли отказать, дали ему кольцо.

Вернулся домой. «Нан⁶, что ты принес оттуда, где был?» — спросила мать. «Родители змея дали мне то, с помощью чего мы можем прожить, это и принес, — сказал он. — Смотри, что сейчас будет, как будет наш стол накрыт», — сказал он и наговорил на кольцо, и стол накрылся разной едой. Когда проснулся, увидел, что живет во дворце и в окружении слуг.

Этот юноша, когда ночью ложился спать, загадал желание, чтобы он жил богаче всех, в окружении слуг [1. С. 91–92].

Схожая функция у печати. Когда герой получает ее от змея, все его желания исполняются:

Он вытащил [из пасти змея] печать и положил себе под язык. Когда пришел [домой], увидел, что его мать очень голодна, потяряла все силы и почти уже умирает. «Пусть

этот стол накроется разной едой, — сказал он, и стол накрылся. Мать поела и пришла в себя [2. С. 206].

Как мы видим, стол, скатерть, ведро и полотенце в сказках связаны только с чудесным появлением еды. Вероятно, их соответствующая функция в сказках обусловлена их использованием в быту. В то же время печать, кольцо имеют и другие функции. Отметим также, что полотенце встречается в других сюжетах — связанных с оживлением героя.

Примечания

¹ Здесь и далее тексты приводятся в переводе автора.

² Дух воды. Озеро Рица (Большая Рица) — горное озеро ледниково-тектонического происхождения на Западном Кавказе, в Абхазии.

³ Имя главного героя.

⁴ Имя главного героя.

⁵ Ди — почтительное обращение к женщине, старшей по возрасту.

⁶ Нан — форма ласкового обращения пожилой женщины к молодым.

Литература

1. Абхазское народное поэтическое творчество: в 12 т. Т. 4. Кн. 2: Абхазские сказки / сост., подгот. к изд. и примеч. С. Л. Зухба; отв. ред. Ш. Х. Салакая. Сухум, 2005 (на абх. яз.).

2. Абхазское народное поэтическое творчество: в 12 т. Т. 5. Кн. 1: Абхазские сказки / сост., подгот. к изд. и примеч. С. Л. Зухба; отв. ред. Ш. Х. Салакая. Сухум, 2007 (на абх. яз.).

3. *Инал-ипа Ш. Д.* Очерки по истории брака семьи у абхазов / ред. Л. Х. Акаба. Сухуми: Абгиз, 1954.

4. *Чурсин Г. Ф.* Абхазы: Опыт этнологического исследования / подгот. изд., сост. указ. Н. С. Барциц, З. Д. Джапуа, С. З. Тарба, С. О. Хаджим. Сухум, 2019.

Сокращения

АА — *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Эсма Вахтанговна Тодуа,

Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те (Сухум)

К ОБРАЗУ ЗМЕЯ/ЗМЕИ В МИФАХ-БЫЛИЧКАХ АБХАЗОВ

Аннотация. На основе архивных материалов Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете, а также отдельных публикаций абхазского фольклора рассматривается мифопоэтический образ змеи/змея. Отмечаются три типа этого персонажа: змей с чертами дракона, змей/змея — дух-покровитель и змея с драгоценным камнем и рожками.

Ключевые слова: мифы-былички, образ, змей/змея, змей с чертами дракона, дух-покровитель, змей с камнем и рожками, абхазы

Змей/змея — один из древнейших и самых загадочных образов в мифологии абхазов. Ему присущи положительное и отрицательное начала; он может быть как дарителем, так и разрушителем. Но эти две его ипостаси — «не два разных змея, а две ступени его развития» [6. С. 197]. Абхазской мифологии известны различные варианты этого образа — большой змей, летающий (огненный) змей/дракон (*аггылышан*), появление которого сравнивается с молнией¹, а также трехглавые, шестиглавые и девятиглавые змеи [3. С. 24]. Есть также зооморфно-антропоморфный тип змея (*адауы* 'великан'), сочетающий зооморфную внешность и человеческое поведение (змеи, которые могут разговаривать [3. С. 504–506]). Змеи упоминаются в заговорах: «у кого голова — [деревянный] молот, у кого туловище — клубок [нити], у кого хвост — торчащая ветка» (*зхы калакэыту, зыгэты лахэару, зыгхэа цыламысу*) [4. С. 126]; «длинная, длинная, в сердцеvine рыжего дуба рожденная, черное колесо, черная змея, на скальях красная

змея» (*агъагъана хазаза, ацъ-гъагъиш иалиааз, алыр-еиқза, мат-еиқза, марда-матгъиш*) [4. С. 127].

У абхазов существует запрет произносить слово «змея»: вместо *амат* 'змея' говорят *ахъзымхэа* — букв. «чье имя произносить нельзя» (от *ахъз* 'имя', *м* — аффикс, выражающий отрицательную форму глагола, *хэа* — корень слова *ахэара* 'говорить').

Мы предлагаем выделять три типа змея/змеи: 1) змей с чертами дракона, 2) змея — дух-покровитель и 3) змея с драгоценным камнем и рожками.

Змей с чертами дракона обычно предстает в виде огромного чудовища, у которого четыре ноги, красная, огненная грудь и зеленая чешуя. Приведем текст, записанный в 1975 г. в с. Звандрипш Гудаутского района Абхазии, где описывается появление такого змея:

Увидел я дракона так: пошел я как-то на охоту, пройдя путь, присел на вершине скалы, которая возвышалась над озером, и устремил взор в противоположную сторону. Солнце стояло еще над нивой. Вода

была настолько прозрачной, что виднелось всё, что могло быть на дне. И заметил я что-то размером с лососа.

«Что же это, чтоб его порода вымерла!» — подумал я про себя. Гляжу и вижу, как поднимается в сторону, над тем местом, где светило солнце. Пока он не поднялся над уровнем воды, я не мог видеть его в полной мере. Затем, поднимаясь понемногу, повернулся — он был длинной в три аршина, с четырьмя ногами, с красной огненной грудью и зеленой чешуей. Вот так его там и увидел [2. С. 82–83].

Змей с чертами дракона появляется и в других пространственных локусах, таких как лес, заброшенный дом. Так, в с. Эшера Сухумского района был записан рассказ о том, что змей/дракон съедает детей, ведущих себя плохо:

У одного человека были посажены арбузы, не знаю ни его имени, ни фамилии, это было давно, не помню. Его арбузы всё время кто-то крал. Начал охранять огород. Однажды увидел троих ребят, которые пришли в огород за арбузами. Он их поймал и закрыл в заброшенном, заросшем мхом доме. А там, оказывается, находился дракон. Съел детей. Спустя некоторое время начали искать детей, пришли в этот дом, но где ж они, их нет, их съел дракон. «Что же с нами [sic!] случилось?» — затревожились они. Подумали и решили сжечь [дом], детей и так уже не было, сожгли этот коровник дотла².

Змея — дух-покровитель. Как сказано выше, змея в представлениях абхазов амбивалентна. С одной стороны, ее боятся, сторонятся; встретив на дороге, могут убить. С другой стороны, к ней относятся как к священной животному, почитают; она связана с культом предков. Аналогичные представления

существуют и у адыгов: если убить змею без необходимости, то она может отомстить, но вместе с тем «в символике змеи у адыгов преобладающим является ее зловещий, злокозненный аспект» [5. С. 219].

Нередко можно услышать: «Змея — это святая». По записям Г. Ф. Чурсина, змея появляется в семьях, у которых есть кузня: «Придя в кузницу, кузнец осторожно сталкивал змею рукой, и она спокойно уходила. Эта змея «...» считалась как бы священной, находящейся в какой-то связи со священной «силою» кузни» [8. С. 185].

Считается, что змея, которая заползла в дом, приносит удачу и счастье, поэтому ее нельзя убивать. В частности, представители некоторых абхазских фамилий не убивают змей в соответствии с обетом, данным одним из членов семьи, который выжил после укуса змеи [8. С. 186].

В быличках о том, почему нельзя убивать змей, встречается сюжет о появлении духов предков во сне. Например, в записи, сделанной в бзыпской Абхазии (с. Звандрипш), рассказывается следующее. Один человек, видя змей, всегда их убивал. Однажды во сне к нему пришли шестеро с длинными бородами и встали по правую и левую стороны от него. Один из них подошел близко и надавил на его сердце, да так, будто большим камнем придавил, и спросил, почему сновидец убивает змей. Тот ответил, что ему не нравится их вид. На вопрос, как он поступит, если поссорится со своим сыном и ему не понравится поведение сына, человек ответил, что убьет своего сына. Этим ответом он спас себя и тут же дал пришедшим клятву, что не будет убивать змей без нужды [2. С. 83].

Змее-покровительнице подносят молоко, ставя чашу у порога дома или у очага. В одной из быличек к молодому человеку, находящемуся на посту во время Афганской войны, в его смену приходила змея. Он поил ее молоком из своей миски. Однажды змея не пришла. Смена уже заканчивалась, а сменщика всё не было. Из казармы доносились звуки выстрелов. Молодой человек забеспокоился и пошел проверить, что происходит, но только он двинулся, как перед ним

появилась огромная змея, обвила его и не пускала. Спустя некоторое время, кое-как освободившись от нее, он пришел в свою часть и увидел страшную картину: его друзья-сослуживцы были убиты. Только один он остался жив [7. С. 43].

Змея с драгоценным камнем и рожками. В абхазском фольклоре также известны змеи особой масти, имеющие на голове драгоценный камень и рога (рожки). В мифах-быличках в качестве драгоценного атрибута чаще всего упоминается алмаз. По сообщениям информантов, змея иногда оставляет свой камень на траве близ реки. Охотник, заметив это, стремится завладеть им. Если ему это удастся, змея, не обнаружив своего камня, в отчаянии разбивает себе голову, ударившись о скалу или большой камень [8. С. 187]. В другом случае идет речь о змеях с рожками; эти рожки обладают магическим свойством исцелять от недугов. В с. Псырца со слов Эдриса Арчелии Г. Ф. Чурсиным был записан такой рассказ:

Существуют змеи с рожками. «...» Если снять у змеи рожок, положить его в стакан с водой и эту воду дать кому-нибудь выпить, он отравится и умрет. Если же поскоблить в воду другой рожок и дать эту воду отравленному, он выздоровеет [8. С. 188].

В современных записях абхазских мифов-быличек змея оставляет на берегу реки свой яд и убивает себя, если яд исчезает:

Этот случай произошел с моим дедом. Змея, прежде чем зайти в воду, оставляет свой яд на траве. Однажды, когда дедушка шел лесом, увидел, как змея оставила под камнем свой яд, перед тем как заползти в воду. И он взял этот яд и откинул подальше, а сам стал ждать, спрятавшись, чтобы увидеть, что будет. Прошел час. Змея выползла из воды и стала искать свой оставленный яд, но, не найдя его, стала убиваться, биться головой и кричать, как женщина. Так и покончила с собой³.

Как видно, образ змея/змеи в абхазской мифологии многообразен, многогранен и многоаспектен. В приведенных примерах встречаются следующие ипостаси: змей, живущий в воде, вы-

ходящий из воды; домашняя змея, появляющаяся в кузне, доме и около них. В данной статье мы попытались показать сложность этого образа. Тексты о змеях относятся к различным жанрам фольклора; для мифов-быличек мы условно выделили три типа этого образа, каждый из которых имеет свои характерные особенности.

Примечания

¹ «Откуда ни возьмись в комнату влетел дракон и, схватив дочь, как молния, исчез вместе с ней» [1. С. 72].

² Гарцкиа-Чатанаа Наталиа, зап. Роза Чатанаа в с. Эшера Сухумского р-на в 1997 г. (Архив ЦНПФ при АГУ. Тетрадь № 13). Пер. с абх. яз.

³ Бигуаа Эльвира, зап. Фатима Ашуба в г. Очамчыра в 2000 г. (Архив ЦНПФ при АГУ. Тетрадь № 366). Пер. с абх. яз.

Литература

1. Абхазские сказки / под общ. ред. А. К. Хашба, В. И. Кукба; предисл. А. К. Хашба; вступ. ст. И. И. Мещанинова, В. И. Кукба. Сухум, 1935.
2. Абхазский фольклор: Записи Артура Аншба / сост., текстологическое упоряд. записей, предисл., примеч. и указатель З. Д. Джапуа. Сухум, 1995 (на абх. яз.).
3. Джапуа З. Д. Бестиарий абхазского нартского эпоса: приметы демонических существ // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер. Эпосоведение. 2018. № 1 (9). С. 22–29.
4. Когония В. А. Поэтика абхазского песенно-стихотворного фольклора. Сухум, 2010 (на абх. яз.).
5. Кудеева З. Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик, 2008.
6. Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2011.
7. Тодуа Э. В. О современном бытовании абхазских быличек и бывальщин // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): сб. науч. ст.: в 5 т. Т. 4: Российская фольклористика в XXI веке. Перспективы развития / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2019. С. 42–50.
8. Чурсин Г. Ф. Абхазы: Опыт этнологического исследования / отв. ред. 2-го изд. и авт. вступ. ст. З. Д. Джапуа; подгот. изд. и сост. указателя Н. С. Барциц, З. Д. Джапуа, С. З. Тарба, С. О. Хаджим. Сухум, 2019.

ИЗ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ ЦЕНТРА НАРТОВЕДЕНИЯ И ПОЛЕВОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ПРИ АГУ

Публикуемые тексты (перевод с бзыпского диалекта абхазского языка) записали на диктофон и видеокамеру 16 декабря 2019 г.

З. Д. Джапуа, С. О. Хаджим и Э. В. Тодуа от Эдуарда Арутановича Гунбы, 1941 г.р., в с. Абгархук Гудаутского района Абхазии.

Эдуард Гунба учился в родной сельской школе, затем получил музыкальное образование; служил в армии; несколько лет преподавал в школе музыку; там же в своем селе организовал хор исполнителей народных песен; 32 года работал кровельщиком. Его деда звали Сейдык, отца Сейдыка — Хапаш, отца Хапаша — Лацыс, отца Лацыса — Тоуб, а отца Тоуба — Цыгумас; по родовой линии их звали

сыновьями Цыгумаса. Имеет родовую культовую кузню и проводит все ритуалы, связанные с нею.

Эдуард Гунба — талантливый сказитель и певец, обладающий хорошей памятью. По его словам, он знает и исполняет все традиционные песни абхазов, в том числе самые известные героические и лиро-эпические песни, такие как «Песня ранения», «Песня скалы» и «Озбак». Перестал ходить на свадьбы из-за того, что сегодня на них не услышишь живого исполнения народных песен. Собственный репертуар он перенял от своего соседа, очень талантливого исполнителя, известного сказителя Халита Калги, которого слушал с детства. Заметное место в репертуаре нашего информанта занимают мифологические сказания, волшебные сказки и устные рассказы. Он неплохо помнит нартские сказания, услышанные от того же Халита Калги.

ОХОТНИК И ЗМЕЙ

Аннотация. Публикуется текст бытовой сказки, записанный в 2019 г. в с. Абгархук Гудаутского района (западная часть Абхазии) от 79-летнего информанта Эдуарда Арутановича Гунбы.

Ключевые слова: охотник, змей, бытовая сказка, абхазский фольклор

Жил один охотник. Сыновья его уже были женаты. Был он старым, но по привычке решил пойти на охоту. Встал в шесть часов утра и был на месте, когда уже рассвело и взошло солнце. Вдруг услышал охотник чей-то крик. Увидел он юношу лет восемнадцати, который бежал, а вслед за ним гнался змей. Юноша в страхе забрался на дерево, а охотник выстрелил и убил змея. Юноша пришел туда, откуда были слышны выстрелы, и обнаружил, что сидит мужчина с ружьем.

«Что ты тут делаешь?» — спросил юноша. «Я услышал крик, увидел, что за тобой гонится змей, и убил его», — ответил мужчина. «Через пятнадцать дней приходи в это же место и приведи с собой того, кому ты в этой жизни больше всех доверяешь», — говорит юноша. — Я дам тебе такое богатство, которого тебе хватит на всю жизнь».

Пришел мужчина домой. Мысли о том, кому он больше всех доверяет, не давали ему покоя. Не мог он спать и жить спокойно. «Почему ты так суетишься? Я вижу, что тебя что-то беспокоит. Расскажи мне всё», — попросила жена. Рассказал мужчина жене всё и поделился, что сначала он подумал взять сына сестры, потом брата, но не мог решиться. Тогда решил он взять жену младшего сына с собой. Сомневался мужчина.

Когда прошло пятнадцать дней, спросила жена мужа, кого же он решил взять с собой, кому же он больше всех доверяет. «Я решил выбрать младшую невестку», —

ответил мужчина. Разозлилась жена на мужа и сказала: «Тогда и в жены бери ее!»

«Опозорит и оклеветает меня жена», — подумал мужчина и решил взять жену.

Встали они рано утром и отправились в путь. Когда они пришли к месту, где должны были встретиться с юношей, мужчина решил отдохнуть. Положил ружье себе на колени и уснул.

Когда рассвело, пришел юноша с бурдюком и топором. «Не буди, не буди его, молчи», — сказал он женщине. — Кто это спит?» — спросил он. «Это мой муж», — ответила женщина. — Мы с ним воспитали троих детей, это моя семья». — «Знаешь что, мне восемнадцать лет. Я не женат и никогда не был. Ты мне очень нравишься, и я хочу на тебе жениться. Никто мне еще так не нравился, как ты».

Женщина согласилась с предложением стать его женой. «А с ним что делать?» — спросила она. «Мы его убьем, а тело утопим в реке. Ты ничего никому не скажешь, и я буду молчать», — ответил юноша. «Тогда сначала я отниму у него ружье», — сказала она. «Ружье отнимать не нужно, я дам тебе топор», — ответил юноша. Дал он старухе топор и говорит: «Ударь его так, как я тебе скажу».

Подняла старуха топор. «Ты что, на самом деле убьешь его?» — закричал юноша. От его крика мужчина проснулся. «Я сказал тебе, чтобы ты привел с собой того, кому больше всех на свете доверяешь, а ты привел ту, которая желает тебя убить. Когда змей хотел убить меня, ты меня спас. А сейчас я спас тебя, и на этом всё. Приятного дня тебе», — сказал юноша и ушел.

Расшифровка звукозаписи, перевод и публикация

М. Ф. Пилин

(Центр нартведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те, Сухум)

НАРТ ЦВИЦВ

(Добывание фруктовых деревьев)

Аннотация. Запись публикуется впервые. Текст посвящен одному из главных героев абхазского нартского эпоса — Цвицу и повествует о добывании героем фруктовых деревьев у великанов. Запись свидетельствует о том, что тексты архаического устного нартского эпоса сохранились до наших дней.

Ключевые слова: Цвицв, нартты, великаны, груша, яблоко, виноградная лоза

Этот Цвицв, Цвицв был умнее всех, и его слова сбывались. Поблизости от [нарттов] жили великаны. Груши, яблоки, всё у них было, но близко никого [не подпускали], никому не давали.

«Я использую свою волшебную силу», — сказал [Цвицв]; и воротами их [великанов] является скала; когда подул ветер после его волшебства, затем говорит: «Ветер, град, снег, дождь со снегом наискось пущу, они

наклонятся, тогда отсекайте им головы», — сказал. Так и сделал он.

Эти нартты ворвались [к великанам], отрубив головы великанам, груши, яблоки и всё остальное, вырвали виноградную лозу, привезли.

Девяносто девять [братьев-нарттов] пребывают в своем дворе, сажают [саженцы]. Когда дошли до посадки виноградной лозы, говорит, один сказал: «Тут посадим», другой сказал: «Тут посадим». Цвицв сказал: «Это [вино] Богу не по душе, пусть Бог свершит, чтобы [вино] подходило одной части людей, а другой не подходило!»

Напрасно все пьют вино, ведь оно не подходит одной половине людей. Цвицв проклял это. Цвицв был пророком, его слова сбывались.

Расшифровка звукозаписи, перевод и публикация

З. Д. Джапуа

(доктор филол. наук, Академия наук Абхазии, Центр нартведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те, Абхазский ин-т гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА, Сухум)

О НЕКОТОРЫХ ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ, СВЯЗАННЫХ С КУЗНЕЧНЫМ РЕМЕСЛОМ АБХАЗОВ

Аннотация. В традиционной культуре абхазов важное место занимает культовая кузня (абх. *ажыра*). В статье описываются обряды проклятия и принесения клятв, совершаемые в кузне, публикуется отрывок из интервью с хозяином семейной кузницы.

Ключевые слова: кузня, Шашвы, святилище, жертвоприношение, проклятие, клятва

Культовая кузня (*ажыра*), которая и сегодня имеется во многих абхазских семьях, является локальным святилищем (*аныха*). Согласно представлениям абхазов, кузне покровительствует божество кузнечного ремесла Шашвы (*Шъашы*), имя которого переводится как «остывшая кровь» [2. С. 171] и иногда дополняется эпитетами: «Шашвы — большой царь» (*Шъашы — ах ду*), «Шашвы — золотой великий царь» (*Шъашы — ахъах ду*), «Шашвы — семь святынь (семиликы)» (*Шъашы — абжьныха*).

В кузне совершали моления и жертвоприношения божеству Шашвы, на которых должны были присутствовать все представители родового культа. Моления проводил кузнец-молельщик. Его статус был наследственным и передавался по мужской линии от отца к старшему сыну. Существовал обряд посвящения кузне; служителя священного места именовали «посвященным

кузне» (*ажыра иазку*). Избранный для кузни не мог посвятить себя никакому другому ремеслу, считалось, что Шашвы жестоко покарает его.

Разовые моления совершались по мере необходимости и исключительно в «день кузни» (*ажыра ами*) (см.: [1. С. 238]). Ежегодное моление проводилось к вечеру под Новый год (по юлианскому календарю) — 13 декабря. Участники подходили к кузне с жертвенным животным (как правило, холостым козлом), сняв головные уборы, встав лицом к востоку, обращались к Шашвы. Молещик произносил молитву, в завершение которой подчеркивал, что «сейчас они показывают ему [божеству кузни] живую жертву, а чуть позже покажут сердце и печень животного». Затем, трижды повернув козла вокруг себя, закалывал. Мясо варили; молещик брал сердце и печень, а также необходимые для обряда конусообразные или серпообразные лепешки (*акэакэар*) из просяной муки, начиненные свежим сыром, и свечи (лепешки и свечи готовили на каждого члена семьи). Поставив блюда на стол перед наковальней, молещик открывал крышку глиняного кувшина с вином, который был зарыт в кузнице специально для обряда, вычерпывал стакан вина и, скрутив в одну все свечи молящихся (за исключением свечей, которые принадлежали замужним представительницам рода или семьи, уже находящимся вне этого дома), символизируя тем самым единое происхождение собравшихся, зажигал эту общую свечу и крепил ее к наковальне. Обычно произносили следующую



С. О. Хаджим и сказитель Эдуард Гунба в с. Абгархук Гудаутского р-на. 2019 г. Фото Э. В. Тодуа

молитву: «Великий и золотой владыка Шашвы семиликый, по примеру наших предков, зарезав жертвенного животного и приготовив все необходимое, чистосердечно служим тебе! Ниспошли благодать и теплоту твоих глаз на нас, на всех однофамильцев: и малых и больших, сохрани нас от всякого зла, ниспошли нам благодать и впредь! Избавь нас от всяких недугов, пошли нам здоровье и сохрани всю нашу фамилию как дома, так и вне дома, в пути, в лесу, в горах, где бы они не находились [sic]!» [1. С. 239]. После этого зажигали свечи замужних женщин. Взяв блюдо с лепешками, молещик обводил его над голо-

вами присутствующих со словами: «Да даст вам Шашвы столько лет и столько счастья, сколько зернышек пошло на приготовление этих лепешек!» Такое же действие он совершал со шкурой жертвенного животного, говоря: «Да даст вам Шашвы столько счастливых дней и обильных урожаев, сколько волос на этой шкуре!» [1. С. 240]. Отрезав кусочки сердца, печени и лепешек, облив их вином, молещик завершал обряд словами: «Пока я не накормлю и не напою этими кусочками и этими каплями вина всех Ачба и Чачба (абхазские княжеские роды), пусть никакая болезнь не посетит вас!» В конце обряда молещик давал попробовать по кусочку обрядовой пищи всем присутствующим. Тексты могли варьироваться, но содержание сохранялось; обязательным было произнесение имени божества кузни.

Если семья решала отделиться от общей кузни и иметь свою семейную святыню, ее представители заблаговременно (как правило, за год до следующего моления) сообщали об этом молещику, который изготовлял на родовой кузне необходимые атрибуты для новой кузни: молот, наковальню, щипцы. Эти предметы становились основой для семейной кузни, отделившейся от родовой.

Считалось, что кузня обладает карающей силой. Потому она служила местом, где доказывалась правота одного человека и виновность другого. Здесь же проводили обряды принесения присяги (*акэра*) и заклинания (*абгара*). Принесение очистительной присяги в кузне считалось достоверным свидетельством того, что человек невиновен в том, в чем его обвиняют. Присяга перед наковальней давалась в обязательном присутствии сопредставителей (*ахыкэаащца*), не имевших родственных и иных близких отношений с прися-



Имитированная культовая кузня семьи Гунба (с. Абгархук Гудаутского р-на). Кряж с миниатюрной наковальней — обязательный элемент, символизирующий связь с главной кузней, от которой отсоединили данную кузню. 2019 г. Фото С. О. Хаджим

гающим. Присягавший, взяв молоток и сняв пояс, произносил: «Клянусь этой иконой (имеется в виду “клянусь этим святилищем”) в том, что я вовсе не причастен к этому делу!”» [1. С. 241]. После этих слов он ударял молотом по наковальне. За ним в возрастном порядке клялись соприягатели, также сопровождая завершение своей речи ударом молота по наковальне.

Слова благословения и проклятия, произнесенные на кузне, приравниваются к текстам, произнесенным у святилища. Заклинение в кузне считалось одним из жесточайших и действенных; наказание проклятого считалось неминуемым. Потерпевший произносил проклятие в присутствии родственников и соседей либо в одиночестве. Произнеся заклинание, он трижды ударял молотом по наковальне, а горевшую во время обряда свечу прикреплял к наковальне зажженным концом вниз.

Абхазы наделяли магической силой не только кузню, но и кузнеца. «Еще во второй половине XIX века у абхазов сохранялось представление о том, что всякий кузнец имеет власть над жизнью человека» [2. С. 171]. На кузнецов налагался ряд запретов, например, им нельзя было носить траур. Все обряды в кузне совершались только в присутствии ее хозяина-кузнеца и с его позволения.

Ежегодные моления в кузне проводятся и в настоящее время. Значимы и прочие обряды и заклипания, хотя теперь они совершаются реже. Страх перед могуществом кузни и ее божеством Шашвы сохраняется до сих пор. Сегодня у многих семей можно увидеть символические кузни — своеобразные имитации с обязательными атрибутами «большой» кузни, поскольку кузня фактически нужна лишь для совершения обрядов, а ее хозяин может не иметь никакого отношения к кузнечному ремеслу.

16 декабря 2019 г. сотрудники Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете провели фольклорно-этнографическую экспедицию в с. Абгархук Гудаутского района Абхазии. Эдуард Арутанович Гунба — хозяин семейной кузни — поведал нам об истории появления кузни в их семье, о том, для чего посещают это место, о значимости и силе священной кузни.

Кузня есть у меня, [ритуальный] кувшин есть, оба нельзя иметь, говорят, но, уже имея кувшин, пришлось принять кузню¹. Брат моего отца заболел. Поспрашивали, сказали: «Нужно вам принять кузню Кривавцев», — пошли и вернули².

Пятеро братьев вместе спустились, [чтоб вернуть кузню], у того, что вернули [у кузни], люди встретились им. «Какие люди хорошие, какое мясо хорошее! — говорит,

был там такой Акыртаа Махсут. — Чтоб захотелось вам еще раз прийти!»³ — сказал.

Вернулись. Больному стало хуже. Пошли поспрашивать. «Там встретился кто-то, неположенное сказал, еще раз пойдите», — так [сказали].

Еще раз пошли и возвратили [кузню].

По тому, что говорят, как я посмотрю, уже лет сто, как она попала к нам, кузня. <...>

На кузне, когда молишься, если не скажешь «Шашвы — большой царь», сказанное тобой ничего не значит. Потому что над всеми кузнями, что есть, главный Шашвы — большой царь. <...>

Я — как отцы мои показали мне, с тех пор, как в состоянии, или же [издревле] так идем, лет двадцать подряд козла закалываю. Каждый год. Встаю и семью свою благословляю. Благословляю нашу Апсынуру [Абхазию]: «Больше кровопролития не допускай! Дай нам тепло своих очей! Большой Создатель наш! Заслуженное пошли нам!» Этот народ мой, мою Апсынуру, детей своих там благословляю. В день Хяджжуамы⁴. Четырнадцатого, но тогда должен быть понедельник либо четверг, когда прихожу в кузню. <...> Ну, это так показали мне, по понедельникам и четвергам делают там, откуда мы отделились, отсоединились. Меняя день, когда попадетсЯ, я не могу делать.

На кузню приходили, кто неположенное сделал — туда не пускало, <...> на кузню приходили и проклинали. Это тоже святилище. Заберет. Кузня — нет, у дерева встанешь и проклянешь — унесет [уничтожит].

Это, хотите верьте, хотите не верьте, пришел кто-то жить туда. Перед ними граб стоял. Граб. Плющ, плющ вился на нем. Там змей много стало. Пошла поспрашивать та женщина. «Каждое утро, сняв косынку: “Ух, чтоб высох! ух, чтоб высох!” говори, вот зелень того плюща, тень привлекает змей, потом исчезнут», — сказали. Вот так проклинали, за год высох, и змеи исчезли. <...>

Кузня у нас была, у отцов наших не было, так было, было, кузня — такая она, от ручных изделий идет кузня. К тому, у кого была кузня, два года приходил, амацапрой⁵ называлось, амацапра, когда истекало два года, слесарь кузни, так говорят ведь, имел право ковать, мотыгу делал, топор делал, отсоединял и приносил [кузню к себе домой]. Вот этот бросил и пришел [родственник дальний]. Мы его не знаем, наш он, и «поймало» [настигло проклятие]. Брат моего отца сошел с ума. И потом выздоровел, я вернул [кузню], так получилось. <...>

Вот молодого вот туда ведут [на кузню], там дают ему ковать, показывают ему то, что делают, это называется амацапра. Говорим ведь, слесарь, амацапрой называется. Принимает, прислуживает, потом станет кузнецом. Если не примет, она [кузня] делает так, чтоб принял. <...>

Невозможно бросить кузню и уйти. Поймает. Не дает наладить [жизнь]. Это всем нам известно. Кузне либо должны идти и там молиться, долю приносить, потом, как я уже сказал, когда [кузня] не по-

лучает долю свою, потом блуждая кинется за ними.

[На кузне заклинаят или проклинаят?] Это одно и то же⁶. И заклятие, и проклятие. Проклятие — можно и просто проклясть. Заклятие — другое. Заклятие — делают свечу и на кузне сжигают, есть, кто сжигает. Кто с незаслуженным столкнулся. Вниз головой сжигают. Слышал, как говорят, а вот того, кто делает, не видел.

Я вот сейчас, если в мою кузню придет человек, скажет: «Заклясть либо клятву дать, проклясть хочу», — не пушу его. Нельзя пускать, нельзя. Если дело поймало тебя, скажем, должен прийти и отмолить себя, если закланешь, дальше, когда их уничтожит, потом к тебе перейдет.

[Сколько поколений тянется проклятие?] 50 лет, 50 лет, когда поймает, от 50 лет начинают умирать. Уничтожает.

Примечания

¹ «Кувшином» информант называет ежегодное моление Богу (*Анцаарныхъара*). Считается, что один и тот же молещик не может проводить моление Богу и моление божеству кузни.

² Дальний родственник информанта, некогда служивший кузне, оставил это ремесло, «бросил» кузню, но даже после его смерти карающая сила кузни «догнала» семью. Потому здесь речь идет не о приобретении кузни, а о ее возвращении, так как считается, что она уже принадлежала этой семье по наследству.

³ Эти слова, хотя и были сказаны в качестве благопожелания (возвращавшие кузню так пришлось по душе тем, кто встретил их у ритуального места, что последние выразили желание еще раз увидеть их), но воспрепятствовали благополучному отсоединению (отчленению) кузни, которую нужно было «отпустить» без каких-либо условий и оговорок.

⁴ Этим термином в западной части Абхазии (где и был записан данный текст) именуют моление в культовой кузне.

⁵ *Амацапра* — обучение кузнечному ремеслу.

⁶ Ниже информант противоречит себе и уточняет отличие словесного проклятия от обрядового, которое сопровождается определенным ритуалом, в том числе сжиганием в ритуальной кузне свечи, направленной фигилем вниз.

Литература

1. *Адждинджал И. А.* Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми, 1969.

2. *Акаба Л. Х.* О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов // Известия Абхазского института языка, литературы и истории. Вып. 2. 1973. С. 170–180.

Расшифровка звукозаписи, перевод, публикация и примечания
С. О. Хаджим
(Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском гос. ун-те, Сухум)

Александра Игоревна Чиварзина,
аспирантка Ин-та славяноведения РАН (Москва)

«ЛАЗАРИЦИ» В КУМАНОВЕ

Аннотация. В статье рассматриваются особенности весенне-летнего девического обхода на Лазареву субботу в общине Куманово (Северная Македония). Для этой территории характерна высокая сохранность архаических явлений в области традиционной народной культуры. При сопоставлении с другими регионами Южной Славии выявляются черты, с одной стороны, свидетельствующие об обособленном положении данной области в рамках Македонии, а с другой — показывающие ее связи с другими южнославянскими архаическими ареалами.

Ключевые слова: «лазарици», весенне-летние девические обходы, Лазарева суббота, славянские архаические ареалы, Куманово

Община Куманово (Северная Македония) расположена на пограничье с Сербией. История этого края свидетельствует о многочисленных миграциях населения и о смене национального состава сел. Большинство местных населенных пунктов считаются славянскими, в них проживают македонцы и сербы; есть также села с албанским, арумынским, цыганским населением. Ситуация полиэтнических контактов влияет на язык и культуру совместно проживающих народов. Известно, что архаические черты традиционной народной культуры лучше сохраняются в иноязычном окружении [13. С. 5]. На этой компактной пограничной территории обнаруживаются многие явления народной культуры, исчезнувшие в других регионах Южной Славии, поэтому этот регион представляет особый интерес для этнолингвистов. Предмет настоящей работы — обряды и обрядовые песни славянского населения, которые исполняются в субботу накануне Вербного воскресенья, Лазареву субботу — диал. макед. (куман.) *Лазáрова суббота*. Источником послужили мои экспедиционные записи 2018

и 2020 гг., а также этнографическая литература, отражающая более архаичные явления и тексты, которые возможно было зафиксировать еще несколько десятилетий назад. Местный обряд будет сопоставлен с данными из других областей Южной Славии, в частности Македонии.

Связь с христианством прослеживается в названии обряда и его участниц (макед. куман. *лазáрици*), а также в упоминании в приуроченных к нему песнях имен новозаветного происхождения [7. С. 164]. Соответствующая терминология праздника фиксируется практически на всей территории распространения и влияния православной церкви на Балканах (ю.-слав. *Лазаруване*, *Лазарица*, *Лазаровден*) вплоть до Греции (ср. с.-греч. *Λαζαρίνες*, ю.-греч. *Λάζαρος*) и Албании (алб. *Llazorët*) [10. С. 138, 503–506; 16. С. 255–256]. Однако сама традиция ритуальных обходов, возможно, ведет происхождение с дохристианских времен.

Обряд *лазáрици* связан со сменой социального статуса подрастающего женского населения. Участие в нем рассматривается как посвящение неза-

мужних девушек в члены половозрастной группы взрослых, имеющих право вступления в брак [6. С. 284; 10. С. 137; 2. С. 81]. Лазарские обходы были видом социализации девушек-подростков, способом познакомиться с общиной, с семьями потенциальных супругов. Считалось, что девушка может принимать ухаживания парней только после нескольких лет участия в таких обходах. Уклонение от этого могло негативно влиять на статус девушки как потенциальной невесты [1. С. 470]. С момента заключения помолвки девушка уже не могла участвовать в обряде: «Как случится помолвка — сразу перестают ходить. Дают слово и с этого момента в *лазарици* не ходят. Стыдно было. Стыдно было потом ходить» [НМ].

В Куманове обряд включает ритуальное умывание у источника, обход каждого дома в селе, танцы, исполнение песен во дворе для каждого члена семьи и получение вознаграждения от хозяев дворов. Вот детские воспоминания одного информанта-мужчины: «Незамужние девушки ходили себе туда-сюда, ходили из дома в дом, поют кое-какие песни, которые для [обряда] *лазарици*» [МЦ].

В обходе принимали участие три группы девушек: *предница* (участницы 15–20 лет, шедшие в процессии первыми, составлявшие группу от двух до пяти человек), *средница* (девочки 10–15 лет, шедшие посередине) и *задница* (самые младшие, шедшие последними, которые учили песни, помогали старшим участницам и собирали угощение — *проселе* ‘просили’). Девушка, возглавлявшая обход (*главна*, *глаवेशината*, *старешина*), собирала деньги, которые делили поровну поющие старшие участницы обряда [7. С. 168].



Участницы весенне-летнего ритуального обхода «лазарици», с. Нерези. Около 1974–1975 гг. Фотография из личного архива Нады Мартиновской

В других регионах Македонии в лазарских обходах можно отметить более явные элементы инициации, которые подчеркивают общую брачно-свадебную символику обряда. Например, в Миячии (округ г. Дебар) участницы обхода (диал. макед. (дебар.) *лазарки*) делились на три группы: впереди шли те, кто хорошо пел, за ними — те, кто подпевал; младшие совсем не пели, а только носили корзины и собирали дары. Среди девушек выбирали «невесту», которую украшали цветами. Местная особенность состояла в том, что *лазарки* заходили непосредственно в дом, становились полукругом у очага и в ритм песне двигались вперед-назад [9. С. 54–55]. В Дебарском Дримколе в с. Нерези и в соседнем селе Ябланица девушки совершали обходы несколькими небольшими группами: «Были отдельные группы. В Ябланице были три группы для большого села» [ДМ]. *Лазарки* носили традиционную праздничную одежду; чем старше девушка, тем больше в ее наряде было элементов свадебного костюма: «Младшие, старшие в одной группе. Девочки были наряженными, младшие были красиво наряжены, старшие как невесты наряжены, как невеста одетые» [НМ]. В районе Гостивара было принято выбирать из участниц самую

красивую, она не должна была петь, а могла только стоять и кланяться (*зувее*); среди остальных участниц выделялась та, которая запевала (*водеачка*, т.е. «ведущая»), а остальные подхватывали песню (*влечачки*, ср. макед. *влече* 'тащить, волочить') [9. С. 58]. В Охридско-стружском регионе участницы обряда, которые здесь назывались также *кошничарки* (от серб., макед., болг. *кошница* 'корзина' — они собирали дары), одевали девушку, которую скоро должны были сватать, в белое или в свадебный наряд, принадлежавший односельчанке, которая недавно вышла замуж. Помимо обходов дворов, здесь пели песни и каждому встреченному на улице [3. С. 150].

В области Пчиня, которая находится в южной Сербии и граничит с Кумановом, «в процессии два или три *лазара* и четыре (или шесть) *лазариц*; предъице идут впереди, еще две (или четыре) участницы *опашарке* (ср. диал. серб. *опаш* 'хвост', макед. *опашкар* 'танцор, замыкающий хоровод'. — А. Ч.) — позади. Они несут корзины для сбора яиц. Самые юные участницы, которые называются *лазарчики* (две или три), идут в конце»¹.

В Куманове обход начинали до рассвета и пели до самого вечера, иногда

продолжали и на следующий день до обеда. Работа С. Младеновского (1973) свидетельствует о многочисленности и разнообразии лазаревских песен в кумановских селах [8. С. 233]. Однако уже в ней отмечалось угасание традиции. По свидетельству В. Матияшевич-Покупец, в архивных материалах 1970-х гг. можно найти тексты, уже ушедшие из бытования, в том числе интересные примеры объемных произведений — например, лазаревскую песню под названием «Облага се млади Денко» (Поспорил молодой Денко) из с. Рамно, содержащую 40 уникальных, не повторяющихся стихов, каждый из которых завершается восклицанием «Лазаре!» [7. С. 165].

Обряд начинался у источника [МЦ]. Вода, по всей видимости, выступает в данном случае как средство магического очищения. По народным представлениям сакральная сила воды возрастает, если к источнику прийти до восхода солнца [4. С. 387]. После обрядового умывания девушки исполняли песню воде: «Добро утро, студена водо, Лазаре» (Доброе утро, студеная водица, Лазарь) [7. С. 179].

При входе во двор исполнялась краткая песня, призывающая удачу на участниц обряда: *Добро јутро, рамни дворје. / Дал Бог добро, малеј моме* (Доброе утро,



Участница весенне-летнего ритуального обхода «лазарици», с. Нерези. Около 1974–1975 гг. Фотография из личного архива Нады Мартиносской



Участница весенне-летнего ритуального обхода «лазарици» (справа), с. Нерези. Около 2003 г. Фотография из личного архива Драгицы Маркоской

ровный двор, / Подал Бог добро молодой девице» [7. С. 168–171, 181–182]. Хозяева осыпали исполнительниц пшеницей, которая воплощает представление о безбедной и сытой жизни, выступает символом благополучия и счастья [15. С. 375–376]. Помимо пшеницы, символом благополучия является виноградная лоза, упоминающаяся в следующей песне: *Родило, се преродило, Лазаре (2), / на сајбије додејало, Лазаре (2), / на амбари натежнало, Лазаре (2), / од два класа шиник жито, Лазаре (2), / од два грозда ведро вино, Лазаре (2)* (Родилось, уродилось, Лазарь (2), / Хозяину прибыло, Лазарь (2), / Амбары наполнились, Лазарь (2), / С двух колосьев — кадка зерна, Лазарь (2), / От двух кистей винограда — ведро вина, Лазарь (2)) [7. С. 183–184]. Виноградная лоза является важным христианским символом, что соответствует контексту праздника.

В Куманове во дворах исполняли песни, посвященные отдельным членам семьи, хозяину и дому в целом, в том числе подрастающим детям, — отдельные песни-благопожелания для мальчиков и для девочек, для парней и для девушек. Песни могли быть посвящены также скоту, домашней птице, пчелам. Обрядовые песни призваны обеспечить благосостояние семьи в течение года и повлиять на урожай; в них содержатся пожелания здоровья и увеличения семьи, плодородия скота. В некоторых текстах, адресованных хозяину дома, он изображается как «пьяный дед», что можно интерпретировать как шутовской мотив, однако, по замечанию Н. И. Толстого, это может символизировать богатство, плодородие и изобилие [14. С. 416]: *Пијан деда пијан дојде, / туј му седна верно либе, / сопасано три појаса, / у појаса жолте лире* (Пьяный дед пьяный пришел, / Тут подседа к нему его верная любимая, / Тремя поясами опоясанная, / В поясе желтые лиры) [7. С. 172].

Величальный характер имеют песни, адресованные не только взрослым членам семейства, но и детям. В песнях для мальчиков упоминаются голуби, девочки метафорически называются ласточками. В народных представлениях голуби, ласточки, жаворонки — почитаемые, чистые, святые птицы, поэтому они наиболее соответствуют функции наименования безгрешного ребенка [5. С. 612, 618]. Так, ребенку мужского пола адресована следующая песня: *Ој убаве малеј моме, / Голубенце воду пие, / Више село на езеро, / Сви се сокол да го граби, / Мајка му на се милно моли: / «Немој, немој, сив соколе, / Оно ми је још малено, / Још на татка у skut спие, / Још на мајка шекер јаде, / Ој да бловеш, / Ој да бловеш, голубенце, / Ој да бловеш, голем да раснеш, / Голем да раснеш, на бана банство, / На бана банство да земеш, / На крапа кралство, / Кралство да земеш, / На цара царство, / Царство да*

земеш» (Ой, у красивой молодой девушки / Голубочек воду пьет, / Выше села на озере / Вьется сокол, чтобы его украсть, / Мать сильно просит его: / «Пожалей, пожалей, серый сокол, / Он у меня еще маленький, / Он еще у отца на коленках спит, / Он еще у матери сахар ест, / Ой, благослови, / Ой, благослови, голубочек, / Ой, благослови — большим вырастешь, / Большим вырастешь, владения бана, / Владения бана возьмешь, / Королевство короля, / Королевство короля возьмешь, / Царство царя, / Царство царя возьмешь»). Данная лазарская песня, как и многие другие, посвященные детям, сейчас исползуется в качестве колыбельной [7. С. 165, 174].

Незамужним и неженатым членам семейств посвящены песни, в которых подчеркивается основная, любовно-свадебная, установка ритуала, в них символически изображены любовные муки и влечение. В таких текстах часто встречается образ рыбы, имеющий женскую символику; кроме того, рыба может выступать символом плодородия и новой жизни [5. С. 748, 751]. Жених в таких текстах изображен в образе рыбака (рыбалка является традиционно мужским занятием): *Лудо иде од ловене, / моме иде од везење, / сретнаше се на распуке, / сретнаше се на раздрумје, / меѓу себе лав немаше. / Обсрна се моме, лудо, / обсрна се, почедна се: / «Јовој лудо још малено, / још не уме лов да лови», / Т'г се лудо поврнало, / изљуби ву бело лице, / испасе ву гајтан веѓе, / измрси ву руса коса, / израмни ву рамна снага* (Молодец идет с рыбалки, / Девица идет после вышивания, / Встретились на распуке, / Встретились на перекрестке, / С друг другом не обмолвились. / Обернулась девица на молодца, / Обернулась и кинула: / «Ох, уж молодец еще мал-то, / Еще не умеет и рыбу-то ловить». / Тогда молодец повернулся, / Исцеловал ее белое лицо, / Облобызал ее черные брови, / Испачкал ее русые волосы, / Заобнимал ее стройную фигуру) [7. С. 176].

Любовно-свадебная установка прослеживается и в песнях, которые исполняются девушками по пути следования от одного локуса к другому: *Калеш Рада кал газила, Лазаре (2), / кован гердан загубила, Лазаре (2), / па се врна да га тражи, Лазаре / у среку ву лудо младо, Лазаре (2), / «Море лудо, море младо, / нели најде кован гердан?» — / «Мори моме, малој моме, / не сам нашло кован гердан. / Да се куну, не верујеш, (2), / да се створам кован гердан (2), / да ме носиш на гушата» (2)* (Чернобровая Рада в грязь наступала, Лазарь (2), / кованое ожерелье потеряла, Лазарь (2), / вот вернулась его искать, Лазарь, навстречу ей храбрый молодец, Лазарь (2), / «Ой, храбрый, ой, молодец, / не находил ли ты кованое ожерелье?» — / «Ой, девица, молодая девица, / не находил я кованого ожерелья. / И поклянусь,

не поверишь (2), / сам превращусь-ка в кованое ожерелье (2), / чтобы носила ты меня на шее» (2)) [7. С. 174].

В контексте исследования архаических ареалов следует указать, что в Куманове до недавнего времени фиксировалась традиция так называемых мужских вариантов обряда под названием *мушкиот Лазар*. В этом варианте перед основными поющими участниками обхода танцевали ритуальный народный танец *оро* девушки, переодетые в мужчин. В качестве характерных мужских атрибутов здесь могли выступать головные уборы и оружие [8. С. 233]. Эта разновидность обряда отличается не только количеством участников обхода, но и особыми величальными песнями с рефреном *мушки Лазаре*. Приведенная ниже песня исполнялась во время следования *лазариц* от двора ко двору: *Ој Лазаре, мушки Лазаре, / играј, играј како делија, / како делија, како бајраклија, / да ни играш, да ни поеш, / до век да ни играш, / до век да ни поеш* (Ой, Лазарь, мужественный Лазарь, / Танцуй, танцуй, как юнак, / Как храбрец, как знаменосец, / Танцуй нам, пой нам, / Век нам танцуй, / Век нам пой) [7. С. 181].

В разных регионах Македонии и в сербской части македонско-сербского пограничья (Пчиния) когда-то участницы обряда переодевались в молодоженов [11. С. 77; 14]; по словам информантов, в Куманове такой традиции не было [МЦ]. Если обратиться к этнолингвистическим картам распределения термина от корня *лазар и особенностей исполнения лазарских обходов в Южной Славии, то пара обрядовых персонажей, мужского и женского, встречается во многих регионах [17. С. 388–390; 10. С. 503]. Воинственный вариант кумановских *лазариц* обнаруживает параллели с известными в других зонах южнославянского ареала весенне-летними обрядовыми обходами, участницы которых — девушки, переодетые в мужчин, — несли палки или деревянные мечи (в частности, считалось, что это должно отогнать градоносные тучи): *краљице* (северо-восток и Лесковацкий край Сербии) и обряд, в котором группа исполнительниц называлась *буенец/буенек* (северо-восточная Болгария) [10. С. 138, 141, 497]. Архаическим компонентом всех этих обрядов является непрерывный танец переодетых мужчинами участниц; их «витье», «кружение» было призвано способствовать хорошему урожаю, повлиять на завязь плодов, роение пчел [10. С. 140–141]. Наличие этих элементов в обрядности Куманова подтверждает его статус как зоны высокой сохранности архаических явлений народной культуры (ср. выводы в [12. С. 99–100]).

В Куманове традиционные праздники календарного цикла по-прежнему отмечаются: это показывают исследования

коллеги и наши собственные экспедиционные материалы. Однако постоянная миграция из сел в города, «вымирание» сел в период осени и зимы не способствуют сохранению традиции. По словам наших информантов, лазарские обходы в Куманове уже давно не совершаются, поскольку в селах нет представителей молодого поколения [МЦ; НМ]. Так, по свидетельству женщины 1961 г.р. из с. Пелинце, ей самой в юности ни разу не довелось участвовать в *лазарицах* [ГБ]. В других селах обрядовые обходы совершают цыгане, рассматривая это как способ заработка [ГС; ПП] (ср. [10. С. 138]).

Сопоставление кумановских *лазариц* с обрядностью других регионов Македонии показывает обособленность этой области по отношению к остальной территории страны. Привлечение широкого южнославянского контекста свидетельствует об очевидной связи Куманова не только с близкой южно-сербской территорией, но и с другими архаическими зонами Южной Славии.

Примечания

¹ Выражаю глубокую благодарность А. А. Плотниковой за предоставленный и до настоящего момента не опубликованный экспедиционный материал из области Пчиня (Сербия).

Литература

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

2. Бицевски Т. Обредна песна во Куманово // Фолклорот во Куманово и Кумановско. Куманово, 2000. С. 81–85.

3. Величковска Р. Женското обредно пеење во Охридско-струшкиот регион // Фолклорот во Охридско-струшкиот регион. Скопје, 2006. С. 143–186.

4. Виноградова Л. Н. Вода // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 386–390.

5. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

6. Колева Т. А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в.: Весенние праздники / отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977. С. 274–295.

7. Матијашевиќ-Покупец В. Современа состојба на обредните календарски песни во Кумановско // Фолклорот во Куманово и Кумановско. Куманово, 2000. С. 163–190.

8. Младеновски С. Лазарици во Козјачијата (Кумановско) // Македонски фолклор. Т. 6. № 12. 1973. С. 233–236.

9. Петреска В. Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците. Скопје, 1998.

10. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

11. Плотникова А. А. Лазарки // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 76–78.

12. Плотникова А. А. Заметки и впечатления участников съезда (Презентация

словаря «Славянские древности»: География и ареалогия в словаре) // Славяноведение. 2014. № 4. С. 99–100.

13. Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

14. Толстой Н. И. Пьян, как земля // Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 412–417.

15. Усачева В. В. Пшеница // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 373–377.

16. Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

17. Vukanović T. Srbi na Kosovu. T. 2. Vranje, 1986.

Список информантов

ГБ — Гордана Божиновска, 1961 г.р., с. Пелинце.

ГС — Гордица Станковски, 1962 г.р., с. Стрновац (род. в с. Челопек).

ДМ — Драгица Маркоска, 1948 г.р., с. Нерези (род. в с. Ябланица).

МЦ — Мики Цветанович 1978 г.р., с. Стрновац.

НМ — Нада Мартиноска, 1935 г.р., с. Нерези.

ПП — Павлина Петрушевска, 1939 г.р., с. Долно-Койнаре (род. в с. Лопате).

Исследование выполнено при поддержке РНФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (рук. акад. С. М. Толстая), № 17–18–01373.

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

ОБРЯДЫ ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ В ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Публикуются тексты о плювиальной магии, записанные в Гомельской области (Республика Беларусь). В качестве обрядовых действий, влияющих на дождь, выступают обходы деревни, обливание водой или переливание воды, опахивание деревни, изготовление обыденных тканей, ритуальное убийство и похороны лягушки или рака и т.д. Представляет интерес исполнение календарных обрядов в несоответствующее время с целью предотвратить град, грозу или молнию.

Ключевые слова: вызывание дождя, плювиальная магия, метеорологическая магия, белорусский фольклор

В основу этой публикации положены связанные с плювиальной магией записи, сделанные сотрудниками Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова в разных районах Гомельской области¹. Жители наших деревень верят, что своими вольными или невольными действиями они могут вызвать дождь, повлиять на его интенсивность, прекратить его или вообще «перегородить», вызвать засуху. Большинство наших информантов были участниками, исполнителями или

по крайней мере свидетелями обрядов, связанных с попытками повлиять на дождь. Обрядовые действия, зафиксированные в наших экспедициях, практически полностью совпадают с общеславянскими. Это молитвы и молебны (тексты № 1, 3–8, 10, 18, 25, ср. [15. С. 97, 99–101]); обходы деревни с петухом (№ 9), иконой (№ 25, ср. [14. С. 460]); обливание водой (№ 10, ср. [14. С. 454, 458; 15. С. 98, 101, 118–121]); переливание воды (№ 20, ср. [14. С. 459; 15. С. 104]); пахота дороги или реки, опахивание деревни (№ 4–7, 20, 24, ср. [14. С. 460;

15. С. 121–124); выкапывание колодцев (криниц) (№ 4); бросание (высыпание) в колодцы различных предметов и вещей (№ 2, 6, 9, 17, 18, 22, ср. [14. С. 454–455; 15. 102–105]); ритуальное убийство, похороны и отпевание лягушки или рака (№ 19–21, ср. [14. С. 457–458; 15. С. 112, 114]); изготовление обыденных тканей (№ 9, 26, 28, 29, ср. [3. С. 197–198; 14. С. 460–461; 15. С. 98]); плач (№ 16, ср. [14. С. 458–459; 15. С. 104, 106, 111]); исполнение или, наоборот, нарушение календарных предписаний и запретов (№ 9, 10, 15, 18, 22–24, ср. [14. С. 459; 15. С. 112–118]).

Представляются уникальными два способа повлиять на дождь, связанные с исполнением календарных обрядов в несоответствующее время: хождение по деревне со «счадровыми» песнями (обычно исполнившимися во время обходов в канун Старого Нового года) (№ 11–13) и проведение обряда «вождение и похороны «стрелы» («сулы»)» (см.: [1; 2]) (№ 4, 14–16). Эти действия производились с целью предотвратить град, грозу, молнию. Необходимо отметить, что уникальным атрибутом и одновременно объектом «дождевых» обрядов в регионе является икона-«свеча» (см. о ней: [6]) (№ 10, 25, 27).

1. Як дажчу не было... Наша баба малітваў багата знала <...> Як німа дажча... Калісь жа бабы сабіраецца, старыя, прыбіраецца чысценька, па-празнічнаму, і за рукі пабяруцца, песні пяюць... Эта ціпер ж ня нада песні тыя... А тады ідуць... Я: «Баб, ну, прыей!» Мы з бабай прыем... Я такая, еслі захочу... Ты, напрымер, прыей песню... І я пачула, і тады ўсё ўжо... <...> [На дождчык была свая песня?] Я ж табе казала: «Дождчык, дождчык, дзерані, / Усех із поля прагані...» І штоб ня ішоў дождж: «Дождчык, дождчык, перастань, / Я паеду ў Ерыстань» [ГВА]².

2. Кляновая ветка — «май»³ ... Як дажчу няма, нада харошаму чалавеку ўкінуць у рэчку і малітву праказаць, і дождж пойдзе чэраз тры дні. Добраму чалавеку — не плахому. Эта ветка стаіць каля іконы. Ад іконы здымаць эту ветку — і на ваду. І памажэ [ШНД].

3. Нанімаі акафісты Іллю. Ілля ж на калісніцы ездзіць па небу. Када гром грывіць, эта ўжэ знай, што Ілля праезжая на сваёй калесніцы. У міне была эта ікона. Тройка, сядзіць Ілля Прароча на двух калёсах. Еслі даждзя німа, так прасілі Іллю [ННГ].

4. Капалі крыніцы. Ціпер ж ніхто нічога ні дзелае. А тады ўдова крыніцу выкапая, там вада, ідзёць туда Богу маліцца і прасіць святога Іллю, штоб Бог даў дождж.

І калісь не было дажча, удовы бяруць барану, па сялу скарордзюць на сабе, штоб дождж пашоў.

У нас Аўгіння, пакойніца, жыла, у іе хаці, як цэрква, Богу хадзілі маліцца, дак яны пойдучы к крыніцы.

«Стрэля закапаім у жыта!» У каго якая брошычка ці шпыльчка, закапаюць. Штоб гразы добрай ні было. Так казалі. Эта ад гразы [САФ].

5. Капалі рэчку ўдовы. Бралі ўдовы лапаты і капалі рэчку, штоб ішоў дождж. Пракапывалі рэчку, чысцілі рэчку, штоб дождж пашоў і ішоў. Толькі нада ўдовам. Бацюшкі ў нас не было. Былі такія ўчоныя жэншчыны, каторыя зналі, што гаварыць, што прыгаварываць, і чысцілі рэчку [ГИА].

6. [Калі дажджу не было] дак бабы сабіраліся, ўдовы. Пахалі зямлю. Балоты... За гарадамі балоты... Явар там... Тры бабы запрагуцца ў распашку... А тая паша... І рапахуюць балота, ваду... Папашуць трохі... А то хадзілі тры ўдавы і бралі, што пасвячаюць мак... Пасвячоны мак... І сыплюць у тры калодзежы. Усыпяць у адзін калодзіж, пойдучы у другі, там трэці. А што бабы пахалі, дак эта кажэн год. Чуць німашака, і вот як стануць пахаць — пойдзя дождж. [Дзе балоты?] У нас у Юркавічах. [Па ўсяму балоту?] У балота ж ні пойдзіш, у ваду... Ускрай паўз балота, дзе сыра... І яно, сыра, распахаіцца, і там ужо вадзічка ідзець. І кружка балота абойдуць, распашуць і: «Госпадзі! Дай, Гасподзь, дождж нам!» [КМИ].

7. Калісь у нашым пасёлку, у Расухі, дажча доўна не было, дак жэншчыны, удовы, после вайны, бяруць барану, тры жэншчыны, і цягаюць удоль дзірэўні, і паліваюць вадой. Такой абрад быў. І адзін раз, кала нас быў калодзеж, загаварыліся жэншчыны: «Давайце папросім Бога!» Вынялі стол, заслалі скацеркамі, не адной скацеркай, на ікону места здзелалі, толькі ні помню, якую ікону. Многа-многа ікон павыняслі. Панадзявалі рушнікі красныя. І знаеця, што? Не успелі рушнікоў тых пасабіраць, такі дождж пашоў! [ХВН].

8. Ё крыніца. Як німа дажчу, лета сухая, дак хадзілі к крыніцы. Но яна очэнь далёка, туды, у полі ў нас крыніца тая. Да к той крыніцы хадзілі. Жэншчыны сабіраліся і хадзілі, і маліліся Богу. У нас такая жэншчына, яна старая дзева, яна і ціпер ішчэ жыве, ёй ужэ восемьят чатыры гады. Яна очэнь моліцца, хараніла ўсіх, хто памрэ. Тада ж ні цэркваў ні было, дак яна ўсё дзелала, малілась на пахаранах. Яна пье сільна красіва. І кнігі ў іе ё царкоўныя з Евангелем. Яна хадзіла на крыніцу, служыла. І вот, глядзіця, памолуцца, прыдуць — і дождж пойдзя. Наверна ж, ё што-та на свеці [КВФ].

9. Эта ўжэ пры мне дзелалі. Адзін у нас парэнь, на якой-та нядзелі, на якой... Ці не Грэнная. Тувалет пастроіў. Баба завяла яго куды-та ў хату і тарабане. А мы скоранька, жэншчыны, што былі на рабоце, пабралі тапары з дому, пабеглі і разбурылі тувалет. Раскідалі. А ён вышаў, ці яму стукнула што, дак ету бабу хацеў задушыць. Дык яна давай уцякаць. А ен схваціў хамут на канюшні і скарэй на ету бабу адзіваць хамут еты. А мы прыбеглі, павалілі яго да атабралі яе. І што вы думаеце, такі ішоў дождж, суткі, было пазаліваў нас. То ж, ё Бог на свеце!

Давайце, дзеўкі, паймаем пёўня і паедам кругом дзярэўні. Во так пёўня между ног, і кругом дзярэўні.

Старушкі шчэ гаварылі, во як нада здзелаць. Пазбіраць гарлачыкі⁴, у каго есць удава⁵. Да к гарлачык украдзе, каб яна не бачыла. Да к украдзе і ўкіньце ў калодзеж. Тожа дождж павінен пайціць.

Здзелалі ета — і дажджу німа. Ішчэ адна старушка і гавора: «Дзеўкі, давайце во што зделаем. (Тады пралі і ткалі.) Пабягом па дзярэўні ў кожны двор і сабяром лёну». Так і дзелалі. Пабегалі па дварах, у каго лён есць-ка, папрасілі. Папралі гуртом. Сейчас аснавалі. Скоранька за яго, пастукалі, памакалі, пасушылі і ў берды і паткалі. Наткалі рушнік. Як цераз хату, адну губку. І ету губку нада знесць у цэркву. Прышлі ў цэркву, бацюшка гавора: «Павесце каля Госпада Бога». Павесілі. Пашлі дамоў. І дождж не даў іціць. Эта было пры мне [ГМН].

10. Штобы дождзік прахадзіў воўрымя, і к калодцу хадзілі, і са «свячой» хадзілі, «свячу» насілі, тады крыніцы былі, к крыніцам прыхадзілі, маліліся, аблівалі адзін аднаго вадзічкай, прасілі дажча, прысідалі, пелі, песні такія ёсць.

Я работала ў клубі, так мы ездзілі ў Меркулавічы. Кожнаму клубу было заданіе: аднаму — раджэнне дзіцёнка як спраўляць, другому — як вызываць дождж. Да к у міне такая палучылася. З Мінска прыезжалі ўсёй групай... Тацяна Песнікевіч... Мы вызаў дажча дзелалі... Абрад дзелалі. Там была крынічка, а дождж не было, усё пасохла ў дзірэўні, такая засуха... Мой муж работаў масцерам леса, дак яны здзелалі абручча калодзежам... Пасрадзі дзярэўні ў ніх крыніца, дак яны абрубалі крыніцу, здзелалі калодцам. Мы ўзялі ікону с сабой, Прачыстаю, наверна, бралі. І паехалі мы с Прачыстай усем калектывам. Наша очарадзь прышла... А там ужэ бабы старынькія: «Ой, дзеткі, вызаўця дождж... Мы ўжэ ні знаім, што нам дзелаць...» А мы смяёмся: «Вызавім, канешна...» І вот мы ішлі па дзярэўні і пелі. «Богородзіцу» пелі, да калодца ішлі, і няслі ікону, абкрылі рушнікамі, хто за рушнікі дзяржаўся, хто свечы нёс. Прышлі к ётай крыніцы і пасвяцілі крыніцу. Я прывязла вадзічку сваёй пасвяцонай мамінай. І дасталі вядро вады з ётай крынічкі, тожэ пасвяцілі і аблівалі людзей. І мы пелі:

Дождчык, дождчык, дзірані,
Бацьку с поля прагані.
А мой бацька хутка,
Прыляці, як вутка.
Дождчык на зямельку.

І прысядалі. То пелі, рукі падняўшы ўгору. І так тры разы.

Дождчык, дождчык, прыудар,
Я паеду на Алтар
Богу маліцца,
Крэсту кланіцца.
А ты, дзеўка-сірата,
Адкрывай-ка варага
Ключыкам-замочыкам,
Залатым платчыкам.

І зноў: «Дождчык на зямельку». Прысядалі, гаварылі:

Дождчык, лей! Дождчык, лей
На міне і на людзей,
А на бацьку на майго
Сорак вёдраў на аднаго.

Эта мама нас етаму учыла.

Мы ета пнём тут-ка, і загрымела граза... Мы стаім, на плашчадке пнём, а дзе-та граза загрымела. Бабы ўсе етыя пасабіраліся, уся дзярэўня... Крысцяца: «Госпадзі, хоць бы вызвалі дождчык...» Мы смяёмся... Мы ні ўспелі выступіць там... як пашоў дождж... Мы елі прыехалі дамоў... А ў нас празнік должэн быць беларускай полькі... У Чычэрске правадзіўся... Козенка правадзіў... З Гомеля адзін... Усе сабраліся... І мінскія... Рэгіна Гамзовіч... Тацяна Песнікевіч... Іх многа прыехала... Назаўтра «Полька»... І мы сабраліся. Сабралі ўсе клубы... Нільзя правадзіць... Дождж лье — і ўсё! Рэгіна ка мне падышла і гавора: «Пятроўна! Што дзелаць? Во ета вызвалі дождж... Нам жы

работачь нільзя... Мы ж ні можым ні снімаць, нішто...» Я гавару: «Дзеўкі, давайця папробуім уняць еты дождж...» Сталі ў круг і:

Дожчык, дожчык, перыстань,
Я паеду на Алтар,
Богу маліцца,
Крэсту пакланіцца...

І мы ні ўспелі спець, как перастаў дошч... Перастаў дошч, і Рыгіна прышла міне цылаваць: «Спасіба табе, Пятроўна!» І ні было пачці суткі дажча [ДОП].

11. Летам німа дажчу, так сабіраюцца бабы, удовы, не то шта абы ўдовы, а ўдава, каторая жыве чэсна, з мужчынамі не гуляя, сабіраюцца ўдовы, ідуць па шчодрах⁶, у кажны двор ідуць пад вакно, як перад Новым годам, ані так улётку ідуць, можа, перад Троіцай, можа, перад Іллём, кагда ўжэ дажчу доўга німа. Тады тое, што яны насабіраюць па зтых шчодрах, нясуць, дзе Богу моляцца, і там етыя шчадроўцы паядуць [СМД].

12. [Ці можна ў Каляды спяваць веснавыя, а вясной жніўныя?] Не-не... У нас не пяюць. У нас ні раз у Каляды ня пелі веснавых. Спробалі ўлетку. Даждзю німа. Старыя бабы, удовы, у каторых мужыкоў німа. Кажачь: «Сабірайціся, еслі дождж не ідет, пойдзім у шчодры». І па вуліцы ідуць у шчодры. Сярдзі лета. Ці вясной. Сабіраюцца, ходзяць па шчадрах. Штоб, мол, дождж прайшоў. Тады кажачь: «Во пахадзілі бабы па шчадрах, і, слава Богу, тучка наехала і памачыла». Дожчык памачыў. Эта ад старых людзей я знаю. І ў маёмь вазрасці колькі раз бывала, як толькі. Сабіраюцца... Шчодры пяюць... Эта ж гаманілі на рабоце, што няма дажчу, дак пойдзяць удовы ў шчодры [ГАБ].

13. Не было даждзю, пелі песні-шчодры перад Троіцай, у Духавую суботу... Двару пелі:

Ай, добры вечар табе, пан Іван,
Будзя ў цябе сам Бог вячэраць,
Сам Бог вячэраць з апосталамі,
Сам жа Бог сядзя да на покуці,
І апосталы сядуць пад ваконнем.
Будуць вас дарыць тромі дарамі:
Первыя дары — сям'е здароўе,
Другія дары — статку прыплодак,
Трэція дары — жыта пашною.
Дзе жыта капной — там жыта капной.
Дзе конік дыбам — там жыта сыпай [КВА].

14. [Калі не было дажджу...] Прасілі бацюшку... У нас у Неглюбцы цэрквы тады стала... Не было ж ні цэрквы, нішто, а то цэрква тады стала... І мы прасілі бацюшку і ў цэрквы дагаварывалі... У нас у Свабодзі есць крыніца, як ўезжаіш у Свабоду, крыніца есць... Там і хрысты стаяць, і іконы станавілі... Шчас ужо нікога там, пачці нікога там... Калечча якаясь... Дак наймалі, і как раз перад Троіцай, і Богу маліліся... У нас брыгада — чатыры пасёлкі:

Селішча, Перядавец, Перівессе і Свабода — і сходзіліся, і служылі... Дажчу служылі, прасілі ў Бога дажча...

[Самі жанчыны нешта рабілі?] На Ушэсце⁷ «старца» ж вадзілі⁸... Ушэсце было, дак ужо... Тога ж Ушэсця ждзеш, як Бога... Празнік балышы!... Празнік... А ён жа ходзіць у чэцвірг усягда... І на работу не ідуць людзі... Эта ж у нас былі калхозы і саўхозы, дак на работу не йдуць людзі... І празнік такі ужо с абедом! І да самага да веча «старца водзяць». І ў адном пасёлку здзелаюць, дагаварываюцца... «Вот ў адном пасёлку здзелаіце...» Эта ж брыгада адна... У Перядаўцы ўсё дзелалі... Вядуць у Свабоду... У Свабодзі магазін... Там пагуляюць... А як стрячалі... Вот ідзець, «старца» вядуць, дзетвара бегайць: «Старца вядуць!.. Старца вядуць!..» Крайнія мы і я, я была трэцяя ад краю... Выносім стол, становім, прымерна, бутылку, як калі, калі віна, калі вады купленыя становім бутылку, да набальш⁹ віно станавілі... Мужчына дзелаіцца жаншчынай, а жаншчына — мужчынам... Закускі выносім... Ужэ яны садзяцца, выпіваюць за стол, выпіваюць, пагуляюць... А гармонь жа іграя, танцуюць усі, пяюць!.. «Старца» пяюць... І пашлі ў магазін... У магазіні пабудуць, ідуць на Перявессе... А на Перявессе ідуць, там ужэ цямнея, сонца заходзяць... Жыта... І ў жыта яго... І раздзяюцца, і пашлі дамоў... [Не казалі, для чаго «старца» водзяць?] Штоб ураджаі быў... Во жыта ж... Пасеяць жа ўсё... Дак штоб быў харошы ўраджаі быў... А еслі вот ужэ старца не... «Ой!.. Ня будзя... Жара... Прапалі... Нічога ня будзя... Ня будзя ўраджаю ніякага...» Такая прыказка: давайця, дзеўкі, «вадзіць старца», сабірайцеся ж «вадзіць старца», а то пагарыць усё, ня будзя дажча, давайця «вадзіць старца», а то пагарыць усё... Ня будзя дажча, дак давайця «вадзіць старца». Эта із прыдвеку... Ішчэ і мая баба, і прабаба... І спрыдвеку вякоў «старэц» еты... Вадзілі...

[Вы казалі, «старцу» нешта пелі?] Ідзець «стряла», пяюць...

Ой, ішла стряла і ў канец сяла,
У канец сяла, у канец Неглюбкі,
У канец Неглюбкі, да і да цэркыаўкі.
Убіла стряла добрага молайца,
Па том молайцу некаму плакаці.
Матка старынька, сястра малінька,
Дзеці дробныя, жана молада.

Эта песня такая. Эта «стряла». <...>

Калісь на Грыной прясны не гарадзілі... Нільзя гарадзіць, штоб дождж быў... Хто загарадзя прясла, маладзёж якая, там ужэ старухі: «Вой!.. Эта нада, гарадзіў, сёдни прясла загарадзіў...» А Грыная нідзеля, перад Троіцай нідзеля, дак яны пойдучь да яго паваліць, эта маладзёж, хлапаты да дзяўчаты... Паваліць... «Во, было не гарадзіць...» Такія прыказкі былі...

Былі случаи, што загарадзілі адны... Пашлі ноччы да разгарадзілі ўсё хлапаты і пацягнулі звяно такая... Сталі каровы бе-

гаць на поплаў... «Аетае ты... Сукіны сыны!» А бабы усі гаворыць: «Было не гарадзіць на Грыной. Мы даждзю ждом...» А тут як сталі служыць... Перяд Троіцай... Мы разоў нескалькі служылі кала крыніцы... І хмара [туча] такая нахадзя... А вот знайца, што... Я ўжэ праўду чыстаю кажу... Служа бацюшка, проса Бога... І плача... Бацюшка... І хмарка нахадзя... Усі людзі плачаць. Богу моляцца і плачаць. Такія ж малітвы ё, штоб жа Бог даў. І абізацільна колькі хмарачак найдзе і пройдзя дожчык... І тады ўжэ с абедом і дождж пройдзя. Усі і кажачь: «Эта ідзе-та служылі». І наш бацюшка часта... Дак ён нікуда ні ходзя, а тама ў алтар: «Січас будам малітву чытаць... Будам прасіць Госпада Бога, штоб прайшоў дожчык». Дожчык папырскаў. Тады ўжэ с абедом прайшоў дождж. Дак усё казалі: «Нада была нам раней узяць, да бацюшку прызваць» [ПВВ].

15. Называлася «вадзіць сулу»... Асобінна, як даждзя німа... Дак і пець... Ім жа выносілі сталы, угащалі... Я сама вадзіла тую «сулу». [Эта было на Ушэсце альбо калі не было даждзю?] На Ушэсце... Хоць і былі даждзі, а ўсё раўно абрад зты дзелалі...

[Для чаго водзяць «сулу»? Па старому абычаю, ад старога пакалення... Сёлета ніхто не хадзіў... Гаворым: ««Сула» не абізацільна... Даждзю ідуць... Значыць, эта прычына была, штоб пайшоў дождзь... Ушэсце — веснавы празнік... А ціпер пайшоў дождзь — «Сула» не абізацільна» [БАД].

16. [Вы казалі, на Ушэсце ідзе дождж...] Ну, нам ж дождж ішоў — людзі ж плакалі, прасілі дажчу. Старушкі плакалі, маладыя мы ідома, а старушкі сядзяць кала двароў да й плачаць, Мы йдом, праводзім «стралу» на цэлы год. Аплакавалі. А ціпер некама плакаць. І тут прасіла я, дак людзі плакалі ўсі... Асаюцца старушкі... Мы ж маладыя, павялі с песнямі, а яны плачаць... Бывая, і дождж ідзе [ЗМЛ].

17. Дажчу ні было, сыпалі.. На Макаўе насілі цвяты пасвяцаць.. Мак, кукурузу, усякія цвяты.. А тады, як дажча німа, сыпалі мак у калодцы [ЗЛВ].

18. У нас, як даждзя не было, хто мак пасвячоны ў калодзіц сыпай.

У нас, еслі даждзя німа, молюцца ў цэрквы, наймаім абедню.

Німа доўга, дак хто на святой нядзелі ці да Благовешчання гарадзіў, ідуць разламаюць яму забор.

Калісь, гаварылі, гладышкі былі. Нільзя на заборы вешаць, а то дождзь ні ідзе. Пойдуць маладзёж, паб'юць гладышкі на заборы [ЧЛК].

19. Кагда іменна вот, Дзясятуху¹⁰ эту празнікам в деревне нашэй сталі, такой, аброчный дзень дзелалі, што засуха, сільная была засуха, і людзі абреліся о этот дзень ежэгодна прадзнаваць... І вот

што ешчо зделалі ані: старыя бабкі... Мама ешчо маленькая была, ана гаваріт, в акно смотріт: несут хараніць кавота. Несут хараніць... Дажэ маміна ана родственніца, цёця была ана радная, і ана так... Ані ж умелі прічитаць раньшэ: любова пакойніка несут — прічитанія: «А ты ж мой галубок! А куда ты ухадзіш!» І вот ана, гаваріт, слышыт, акно аткрыла, і, гаваріт, так прічитаеэта бабушка Агапа: «А, мой галубочэк! А куда ты нас пакідаеш? А куда ты ухадзіш?» Гробік маленькі, і людзі, очень многа людзей, асобенна старушкі. І все ідуць за эцім гробікам і все плачут. То естэ ево [рака] пахаранілі как паложэна. [На кладбішчэ пахавалі?] Да, где-та на кладбішчэ, но не вместе с людзьмі. Када-та ж на кладбішчэ харанілі, напрымер, утопленнікі ілі самаубійцы не харанілісь уместе, а харанілісь ужэ за чертой кладбішча, как гаварят, за канавай... Ну вот і там ево пахаранілі.

Эта перед Дзесятухай ані зделалі эта. А патом, на Дзесятуху... ані ежэгодна эта не дзелалі. Эта адін раз праізашло — этава рака харанілі. То есць када ані абрелісь, я не знаю па какім прічынам ані рака этава харанілі... я знаю, што засуха, но што дала ім, што ані рака пахаранілі? Я думаю, што эта не в раке дела, а то, што дествітельна людзі абрелісь і помнілі ээт дзень, і ежэгодна в ээт дзень был бальшой празнік...

[Мама расказывала, ці аралі ўдовы дарогу?] Удовы аралі не только дарогу, ані вакруг, наватна, ўсево этава поля аралі [пахалі]. Эта я не ат неё слышала, но я слышала дажэ, наватна, ат бабушкі ат маей. В Студзёнай Гуце. А ат бабушкі ат пакойнай я слышала, што ўдовы, вот тут, дзе націнаецца участак, і так кажды дзень... В адзін дзень ані не смаглі этава зделаць, а вот, на следушчы дзень ані после работы прыхадзілі і апяць прадалжалі эту вот черту такую... Невазможна за раз абвесці [ИНС].

20. Пробавалі жабу біць. Нарошна, штоб дожч пашоў. Тады галасілі. Як па-свайму галосім: «Мая ты жабачка, дзе ты бегаеш? Прапусці нам вадзічку, як сама ты мокранькая!» А тады сядзяць на нарадзе. Хадзілі на поле палоць. Паймаем і заб'ём. Бабы сабіраюцца і б'юць палкай. Паложым, прыбярэм яе, у бумагу абверцім. Адну пысу¹¹ кідаем. Пагалосім. Вадзічкай пабрызгаем: «Мая ты жабачка, мая ты квакушачка, усюды ты поўзаеш, усюды ты лазаеш. Ты такая мокранькая. Папоўзай нам. Перадай нам дожч. Як сама ты мокранькая». Галосім як па чалавеку. Там, дзе галасілі, вырылі ямачку, хрэсцік з лазы дзелаем, дамавінку з бумагі і бумажкай накрываем. Хмара нашла. «Дзевачкі! Бабачкі! Дождж!» А мы так во такую мокрую, бальшую жабу найдзім і заб'ём палкай, і лапкі складзём.

Шчэ во прымета, штоб дожд пайшоў. Іллеце з кварціры ці с хаты тры разы кружкай вады [...] Із дзверы... Разы тры тры кружкі вылілі — абізацільна пойдзя дождж... Нада гаварыць: «Госпадзі! Пашлі дожджык. Як я вадзічку ету ллю, так штоб

дожджык па зямле, і атрутаваў¹² і сырую зямельку, і расценія ў зямельцы».

Уздоўж дарогі пахалі і ўперак, сначала ўздоўж, а тады ўперак, адзін чалавек тут, а два цянуць. Да і гаворыш: «Як я еты плужок цяну, гарую, страдаю, ніхай дае Бог, штоб нацягнулась такая хмара, штоб мы мокрае дамоў прыйшлі». Прыгаворы ўсякія былі [ИЕЛ].

21. Забівалі жабу... Эта ўжэ з дзевце... Заб'ём жабу, прыбярэм, а тады хлопцы такія калясачкі паддзелаюць, вязём на крыжавую дарогу [на перекресток], выраем ямачку і закапамі, хрэсцічак паставім, каб дожч быў. І быў дожч. Я змалку помню, што мы дзелалі. На крыжавой дарозе ікона была, Прывязём, памолімся, фартучок павесім, пахаронім. [Што за калясачка?] Са спічак, з палачак пазаб'ём і вязём на шлях, дзе крыжавая дарога. Выкапамі ямачку, шчэ плачам:

Жабка-макрыдка,
Дай нам дожчыку.
Жабка-макрыдка,
Дай нам дожчыку.

І хрысціліся на крыжавой дарозі [ABA].

22. Вот тут былі паўкапаны колікі. Яны да Благовешчання загарадзілі. Нам старыя бабы гаворуць: «Увечары павырываюцца, на сёнішні дзень, да ў калодзіж. Падыміца да як бухніца! Штоб дожч пашоў!»

Мак сёдни свецяць. Тады ўжэ з цэрквы ідуць і ў калодзіж сыпалі, штоб дожч ішоў.

Да Благовешчання хто загарадзя. Вот дзядзька быў камуніст... Дак мы тры колікі вырвалі, выкапалі і ў калодзіж! Вот ужэ паганяў ён нас [ЛСС].

23. Штоб дожч пашоў, на перакрестку плугам перапахівалі зямельку. І вот хто гарадзіў да Благовешчання, нільзя было гарадзіць ні ў коім случае. Хто гарадзіў да Благовешчання, таму разбураць усё. Жэншчыны пойдуць. Штоб дошчык пашоў. Ці ў цэркві за дошчык молюцца. І пойдзя дошчык. Слухаў дошчык. Слухаў Гасподзь людзей. [Хто слухаў: Гасподзь ці дошчык?] Слухаў Гасподзь і пасылаў дошчык [ЧМИ].

24. Як граза начынаіцца, з ганачак¹³ выходзім і тут на зямельку кладзём скавараду не так, а уверх [дном]. Якая граза ні будзя, не ўдаря. Кажуць так, што еслі эта жале-за ляжыць, скаварада, дажэ бывая заліўны дожч, залівая, дак ні залье. Будзя дожч, будзя лівень, но город не залье. Як скаварада ляжыць. Як будта яна аддалая гразу.

Да Благовешчання, гаворыць, нельга гарарадзіць... Што загарадзіця. Ня будзя ні дажчу... Гаворуць: «А, Іван, Раман загарадзіў! Німа яму ўрэмя... Ён да Благовешчання загарадзіў...»

Бабы, удовы нада... Каторыя ўдовамі... Удовы бабы прасілі... Я помню дажэ ў дзевці, было ж послі вайны багата ўдоў... А мы жылі на той старане, пад Данілавічы, дак выходзілі за сяло, і бабы ўпрагаліся

ў плуг, ці то распашка, ці то плуг, наватна, распашка... То шта ні плуг... І дзве цягнуць, а трэця будзя руліць... І пацягаюць... Як яны цягалі, я ціпер ужэ ні помню, ні магу расказаць... А дожч пойдзя. Проста па полю, но яны як бы з дарогі начылі. З дарогі начыналі атпахіваць і туды на поля. Сколькі там... Два ці тры раза нада пахануць [ПАИ].

25. Бралі ету вікону. Ішлі з віконай па вуліцы. Бралі макі, у калодзезь зернышак, кругом калодца абходзілі з этай віконай, прасілі даждзя. [З якой іконай?] «Свячай». З этай віконай. І можна было ў любы дзень узяць ікону? Да, у любы дзень, а тады абратна ўходзілі. Выняслі з хаты, пастаялі возле каліткі, на дарогу — і пашлі па вуліцы, і да калодца, да последнега, усю дзярэню праходзілі, а последнім калодцы астанаўліваліся, кругом абыходзілі тры разы, як у цэркві. Былі жэншчыны з кніжычкамі, малітвы маліліся. Хазяін нёс, у каго ў дварэ стаіць, і каго прыгласяць. Якую вікону бралі: у вас жа дзве было? І тая харошая, і тая: і Раждзство Ісуса Хрыста, і Успеніе Мацеры Божжай [ГАА].

26. Было, ручнік тклі за адзін дзень. Эта ж было такія засухі, усякія гады былі, і ўражайныя, і неўражайныя. І такая засуха была, гарэла ўсе. Выгарала на полі. Ну і тклі абудзённік. Вот збяруцца людзі і ткуць: адзін трэпля лен, адзін абдзірае, адзін кудзелю дзелае, адзін прадзе, адзін снуе, адзін тчэ. І за дзень, к абеду, здзелаюць рушнік. І з рушніком тым — абудзённік называіцца — просяць у Бога дажджа. Ну і послі абеда ці ат таго, ці не ат таго, послі абеда пайшоў дождж. [Як просяць?] «Дай нам, Госпадзі, дажджа! Дай нам, Госпадзі, дажджа! Засыхая ўсё ж...» Молюцца Богу. Абудзённік у руках трымаюць [держат]. А тады павесяць. У нас крыніца, на крэст, на крыніцу павесяць абудзённік той. Раней жа людзей была багата — ні так, як ціпер, во, пяць на вуліцы. Хто карунку вяжа, хто вышывае канец які, хто што дзелае. Тады вешаюць яго на крэст. Завязуюць на крыніцу, на крэст — эта ж Гасподні сімвал. Чаму ён называіцца «абудзённік»? Таму шта дзелалі за адзін дзень. За адзін дзень здзелалі. Наперад жа лён сеялі, тады слалі, тады мялі, тады трапалі. Эта ж бальшая песня. А эта ўсё за адзін дзень [БМА].

27. Нет дажчоў — тклі будзённік¹⁴, штоб за дзень напасць, і наснаваць, і наткаць. Маткі нашы дзелалі. Кросны ставілі ў хаці. Сабяруцца многа баб, яны быстра здзелаюць. Будзённікі етыя нікуда не панясуць. Яны вот, калі свечы пераношаюць, так сцеляюць ету дарожку. [Будзённікамі сцеляць?] Ага. І кагда дожч, так яны рэчку перасцілалі. Намочуць у рэчку. Ён жа рэдкі, пататно, абыкнавеннае пататно... Метраў пяць яго выткуць... Там, ідзе будзе «свяча», там будзе й будзённік... У нас «свяча» стаяла, і будзённік сюды заносілі. Хазяйка, каторая ат нас «сячу» забірае, і яна ўжо ўсё падбірае. У нас «свяча» стаяла — і будзённік сюды заносілі. А кагда ўжо эта выходжаюць, атношаюць вікону ат

нас, ужо палаценцы сцелюць... Палотны свае собственыя дамою забіралі, а эта ўжо пераходзіла са «свячай» [ДСГ].

28. [ДЕЯ:] Мы згаворываемся з жаншчынамі, гаворым: «Нету дажчу, давайце мы напрадам і аснуём, і ў калодзеж укінем». Тады дождж пойдзе. Упяцёх сабіраліся, штоб за дзень іздэлаць і ўкінуць. [ШОК:] Казаў мужык, што бачыў, што ткалі кросны на перакростку.

29. На Дзiesiąтухе, не было дождя, ткалі обудзённік, вешали на красты на кладбішчы і кала крыніцы [СТФ].

Примечания

¹ См. также фрагментарные свидетельства о вызывании дождя на Гомельщине: [4. С. 46, 67, 138–142; 5. С. 96; 7. С. 146–147; 8. С. 306; 9; 10. С. 145; 11. С. 25; 12. Р. 137, 140, 144; 13. С. 47].

² Тексты атрибутируются по Фонду материалов этнографических экспедиций Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова.

³ Май — троичная зелень.

⁴ Собирать кувшины.

⁵ Удава — вдова.

⁶ То есть «щедровать» — накануне Старого Нового года обходить деревню, исполняя «щедровки» и получая за это плату, чаще всего съестное.

⁷ Уиэсце — Вознесение.

⁸ «Вадзіць старца» — вариант обряда «вождения и похорон «стрелы» с участием ряженых.

⁹ Набальш — чаще всего, по большей части.

¹⁰ Дзiesiąтуха — пятница на десятой неделе после Пасхи.

¹¹ Пыса — лицо, морда. «Адну пысу кідаем» — значит «одно лицо оставляем, т.е. не закрываем».

¹² Атрутаваў (атратаваў) — спас.

¹³ Ганак — крыльцо.

¹⁴ Будзённікі — обыденные рушники, т.е. рушники, тканные за один день.

Литература

1. Гусев В. Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986. С. 63–75.

2. Гусев В. Е., Марченко Ю. И. «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье // Русский фольклор. Т. 24: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 129–147.

3. Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // Зеленин Д. К. Избр. тр. Статьи по духовной культуре: 1901–1913. Т. 1. М., 1994. С. 193–213.

4. Лапацін Г. Варвара Грэцкая як з’ява беларускай народнай культуры. Гомель, 2015.

5. Лапацін Г. І. З вопыту вывучэння традыцый абыдзеных тканін // Традыцыі матэрыяльнай і духоўнай культуры Усходняга Палесся: Праблемы вывучэння

і захавання ў постчарнобыльскі час: зб. навук. арт. / рэдкал.: А. А. Станкевіч (гал. рэд.) [і інш.]. Гомель, 2006. С. 94–97.

6. Лапацін Г. І. «Ікона звалася Свячай...» Абрад «Свяча» у прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель, 2013.

7. Лапацін Г. І. «У нас песні праз мяжу не ідуць...» Аб культуры выканання абрадавых тэкстаў // Палеявая фалькларыстыка і этналогія: Даследаванне лакальных культур Беларусі / уклад. І. Ю. Смірновай. Мінск, 2008. С. 143–149.

8. Лапацін Г. І. Фальклор адселеннай вёскі Гарысты // Беларускі фальклор: Матэрыялы і даследаванні. Вып. 4. Мінск, 2017. С. 294–327.

9. Лопатин Г. И. «Дождчик, дождчик, лимані...» // Голоса ушедших деревень / [рук. проекта Г. Г. Нечаева]. Мінск, 2008. С. 248–251.

10. Лопатин Г. И. Заговоры Ветковского района Гомельской области // Palaeoslavica. Vol. 24. № 1. 2016. Р. 79–189.

11. Лопатин Г. И. Почитаемые источники в Ветковском районе Гомельской области // ЖС. 2015. № 3. С. 24–27.

12. Лопатин Г. И. Традиционная культура деревни Старое Закружье Ветковского р-на Гомельской обл. 2: Старое Закружье, Амелное, Пенное // Palaeoslavica. Vol. 27. № 2. 2019. Р. 125–162.

13. Песни, обычаи и верования деревни Бартоломеевка / публ. Г. И. Лопатина // ЖС. 2006. № 3. С. 45–48.

14. Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015.

15. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2: Вызывание дождя // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции / отв. ред. И. М. Шептунов. М., 1978. С. 95–130.

Список информантов

АВА — Агеева Вера Андреевна, 1915 г.р., д. Коротьки, Корм., зап. Г. И. Лопатин, Л. Д. Романова, 1999 г. Тетр. 91. Л. 13.

БАД — Бруенкова Анна Даниловна, 1937 г.р., д. Жгунь, Добр., зап. Г. И. Лопатин, И. Ю. Чижова, 1998 г. Тетр. 76. Л. 23.

БМА — Бусовцова Мария Афанасьевна, 1922 г.р., д. Нисимковичи, Чеч., зап. Г. И. Лопатин, Л. Д. Романова, 2002 г. Тетр. 75. Л. 172.

ГАА — Громыко Анна Андреевна, 1925 г.р., д. Гаристы, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2006 г. Тетр. 64. Л. 26.

ГАБ — Гарбузова Анна Борисовна, 1922 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2013 г. Тетр. 144. Л. 3.

ГВА — Грецкая Варвара Александровна, 1925 г.р., пос. Амелное, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2015, 2020 гг., Тетр. 117. Л. 603, 962.

ГИА — Гапеева Ирина Аверьяновна, 1934 г.р., д. Бартоломеевка, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2005 г. Тетр. 119. Л. 6.

ГМН — Грищенко Мария Николаевна, 1926 г.р., д. Залавье (род. в д. Сябровичи), Чеч., зап. Л. А. Новикова, 1999 г. Тетр. 75. Л. 96.

ДЕЯ — Даниленко Елизавета Яковлевна, 1925 г.р., д. Струкачев, Корм., зап. Г. И. Лопатин, Л. Д. Романова, 1999 г. Тетр. 91. Л. 45.

ДОП — Держинская Ольга Петровна, 1932 г.р., д. Мотневичи, Чеч., зап. Г. И. Лопатин, 2018 г. Тетр. 130. Л. 37.

ДСГ — Дендобрая Степанида Григорьевна, 1914 г.р., д. Новилровка, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2000 г. Тетр. 709. Л. 23.

ЗЛВ — Зайцева Лидия Васильевна, 1938 г.р., д. Присно, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2016 г. Тетр. 142. Л. 23.

ЗМЛ — Зуева Мария Лаврентьевна, 1927 г.р., д. Столбун, Ветк., зап. М. М. Горшков, 1992 г. Тетр. 3(в). Л. 25.

ИЕЛ — Игнатенко Ефросинья Лукинична, 1912 г.р., д. Литвиновичи, Корм., зап. Г. И. Лопатин, Л. Д. Романова, 1999 г. Тетр. 91. Л. 10. Л. 13.

ИНС — Иванова Надежда Сергеевна, 1948 г.р., д. Студёная Гута, Гомел., зап. А. В. Скидан, 2016 г. Тетр. 139. Л. 34.

КВА — Королева Валентина Андреевна, 1929 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 1996 г. Тетр. 52. Л. 57.

КВФ — Кирюшкина Вера Федоровна, 1929 г.р., д. Большие Немки, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2007 г. Тетр. 127. Л. 7.

КМИ — Капкова Мария Ивановна, 1933 г.р., д. Новосёлки (ранее жила в д. Юрковичи), Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2015 г. Тетр. 126. Л. 54.

ЛСС — Лебедева Софья Сергеевна, 1931 г.р., пос. Зелёная Хвоя, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2008 г. Тетр. 127. Л. 26.

ННГ — Нетылькина Нина Григорьевна, 1937 г.р., пос. Золотой Рог, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2007 г. Тетр. 123. С. 22.

ПАИ — Подшивалова Антонина Ивановна, 1950 г.р., д. Присно, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2016 г. Тетр. 142. Л. 23.

ПВВ — Приходько Вера Васильевна, 1935 г.р., пос. Свобода Неглюбского с/с, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2020 г. Архив автора статьи.

САФ — Саможоннова Анна Федосовна, 1931 г.р., д. Яново, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2008 г. Тетр. 100. Л. 6.

СМД — Сальникова Матрена Демьяновна, 1922 г.р., д. Казацкие Болсуны, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 1996 г. Тетр. 52. Л. 51.

СТФ — Селюкова Татьяна Филипповна, 1913 г.р., д. Фёдоровка, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, И. Ю. Чижова, 1990 г. Тетр. 10.

ХВН — Хрущева Вера Николаевна, 1922 г.р., пос. Рассуха, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2007 г. Тетр. 105. Л. 104.

ЧЛК — Чуешкова Любовь Кузьминична, 1933 г.р., д. Даниловичи, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2008 г. Тетр. 127. Л. 14.

ЧМИ — Чернова Мария Ильинична, 1934 г.р., д. Хальч, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2009 г. Тетр. 135. Л. 16.

ШНД — Шаховская Нина Даниловна, 1929 г.р., д. Фёдоровка, Ветк., зап. Г. И. Лопатин, 2000 г. Тетр. 69. Л. 17.

ШОК — Шитова Ольга Кирилловна, 1930 г.р., д. Струкачев, Корм., зап. Г. И. Лопатин, Л. Д. Романова, 1999 г. Тетр. 91. Л. 45.

Сокращения названий районов Гомельской области

Ветк. — Ветковский, **Гомел.** — Гомельский, **Добр.** — Добрушский, **Корм.** — Кормянский, **Чеч.** — Чечерский.

Александр Васильевич Черных,
чл.-кор. РАН, Пермский гос. национальный исследовательский ун-т

«ГРАФСКИЕ СТОЛЫ»: О НЕКОТОРЫХ МЕСТНЫХ ПРАЗДНИКАХ НА ЗАВОДАХ УРАЛА

Аннотация. Статья посвящена празднованию именин заводовладельцев и престольных праздников на горнозаводском Урале. Рассматриваются хрононимы и основные элементы праздников (молебен, коллективная трапеза для рабочих, ярмарка и т.д.), выявляются связи заводских праздников с местными престолами и «царскими днями».

Ключевые слова: «Графские столы», заводские праздники, именины, престольные праздники, горнозаводской Урал, коллективная трапеза

Одной из характерных особенностей Урала является его развитие с XVIII в. как промышленного горнозаводского региона. Заводы и заводские поселки составляли отдельную категорию населенных пунктов, а «заводские» — жители уральских горных заводов — особую категорию в составе его населения. «Заводская этнография» — одно из направлений исследовательского поиска на Урале. Однако, несмотря на целый ряд работ, посвященных изучению культуры и быта жителей уральских заводов [4; 5; 3; 1 и др.], по-прежнему сохраняется немало тем и сюжетов, не нашедших отражения в этнографической литературе. Следует отметить в целом слабое изучение календарных праздников и обрядов в заводских поселениях. В то же время в календарном цикле заводских немало особенностей [12. С. 307–312]. Важное значение, например, имели местные праздники, установленные в честь именин заводо-владельца.

Основными источниками работы стали опубликованные и рукописные материалы архивных и музейных собраний. Полевые записи, сделанные во время этнографических экспедиций в заводских поселках, к сожалению, содержат лишь фрагментарные сведения об исследуемой категории праздников и по этой причине не могут служить основным источником. Таким образом, в настоящей статье на основе опубликованных и архивных источников анализируются особенности формирования и специфика местных праздников некоторых уральских заводов, связанных с именинами заводо-владельцев.

Праздники в честь именин действующего владельца завода были характерны прежде всего для частных уральских заводов. Так, на Добрянском заводе в начале XX в. отмечался осенний *Сергиев день* (25.09¹), в день именин Сергея Александровича Строганова (1852–1923), владельца завода: «Ежегодно граф Сергей Строганов справлял свои именины на своих уральских

заводах, в так называемый Сергиев день»². На Пожевском заводе Сергиев день начинает широко праздноваться после того, как завод переходит новому владельцу — князю Сергею Евгеньевичу Львову [2. С. 148]³. На Полазненском и Чермозском заводах в первой трети XIX в. таким заводским праздником считался день Иоакима и Анны (9.09), установленный в честь именин заводо-владельца Еким (Якима) Лазаревича Лазарева. В последующем в связи со строительством в заводских поселках церковью празднование стало совершаться в престольные храмовые праздники: на Полазненском заводе — в праздник Воздвижения (14.09), а на Чермозском — в день Рождества Богородицы (8.09) [6. С. 52; 7. С. 274]. О такой особенности празднования на разных частных заводах дней именин заводо-владельцев писали авторы этнографических очерков второй половины XIX в. Н. Н. Новокрещенных, например, отмечал приуроченность праздников к престольным в заводских поселках Лазаревых, при этом указывая, что «у графа Строганова до сих пор обеды для служащих даются в день ангела владельца заводов» [6. С. 52].

Особый характер имел схожий праздник на соляных промыслах в с. Новое Усолье — *Прокопьев день* (8.07), посвященный памяти Прокопия Христа ради юродивого, устюжского чудотворца.

Обычай праздновать этот день особым образом введен в Усолье вероятно с начала существования Орловских, а потом и Новоусольских соляных промыслов первыми населителями — выходцами из Великоустюжской волости и чтившими память тогда еще нового Чудотворца Прокопия; а особенно веселое празднование в день сего Чудотворца начал поддерживать в Усолье во времена Петра Великого прикащик Прокопий Воронов, происходивший, может быть, из тех же устюжских переселенцев. Бывши в этот день именинник, он угощал лучших мастеровых вином... [8. С. 38–39]⁴.

...Угощение Воронова, сначала вероятно, незначительное, но по времени вошло в народный обычай и так укоренилось, что едва ли когда уничтожится: всякий промышленный, мастеровый охотнее согласится всю святую Пасху работать на господина, чем отказаться от пира в Прокопьев день [11. С. 27].

Изучаемые праздники часто не имели особого названия, а для их обозначения использовался обычный календарный хрононим, как, например, *Сергиев день* (25.09) на Пожевском заводе, *Иоакима и Анны* (9.09) на Чермозском заводе, и лишь на некоторых заводах имелись и другие названия, не связанные с хрононимами, например, *Графские столы* на Добрянском заводе.

О масштабах и важности праздника говорит и тот факт, что некоторые заводы прекращали работу во время празднования:

Заводы останавливались, кроме непрерывно действующих цехов: доменных и мартеновских. И у нас в Добрянке администрация останавливала оба завода — верхний и нижний...⁵

Поскольку именины заводо-владельца воспринимались как один из главных местных праздников, достаточно большое место в праздновании занимали подготовка и создание соответствующей атмосферы. На Добрянском заводе, например, к празднику «из привезенной пихты делали гирлянды и украшали все цеха зеленью», а все мастеровые «ходили по заводу празднично одеты»⁶.

«Графским столам» предшествовали храмовые службы, водосвятие и крестные ходы с окроплением святой водой заводских цехов. На Добрянском заводе «с утра в Богородицкой церкви шло богослужение, после чего служился молебен о здравии “болярина Сергия”, затем “подымали” иконы и все находившиеся в церкви шли с крестным ходом на завод. Здесь в каждом цехе совершалось краткое молитвословие и ранее освященной водой кропили цеха и присутствующих в них, а также расставленное на столах “питие и яствие”»⁷. На Чермозском заводе, так как столы накрывали на улице, духовенство и начальство завода после обедни в храме шло к столам, чтобы после краткого молебна «освятить обед и окропить святой водой» [6. С. 52]. В с. Новое Усолье в Прокопьев день «все промысловые, мастеровые и рабочие, с раннего утра нарядившись в лучшие свои платья, собираются в церковь к обедне» [11. С. 27].

Характерной особенностью такого праздника была коллективная трапеза за счет владельцев завода для всех рабочих — «столы». Сохранилось два

подробных описания праздника на Чермо́зском и Добрянском заводах, которые позволяют с достаточной полнотой представить характер застолья. На Чермо́зском заводе столы расставлялись на рыночной площади, и во второй половине XIX в. на праздник собиралось до 1400 человек:

...Обыкновенно заблаговременно устраиваются на рыночной площади кухня и столы, и в день праздника заготавливается обед, состоящий из куска рыбного пирога, щей, мяса, каши, причем каждому взрослому рабочему дается по три стакана водки и пиво, которое и разносится ведрами. Мальчикам даются вместо водки пряники. (...) У каждого стола распоряжается служащий при заводе, наблюдающий за порядком и своевременной раздачей кушанья. При этом большинство рабочих получающую водку сливают в ранее приготовленную бутылку, которую после обеда уносят домой. После угощения рабочих, на другой день дается обед служащим. Праздник (...) продолжается три дня (...) но прошли три дня — и все за работу [6. С. 52–53].

На Добрянском заводе столы накрывали в заводских цехах:

Устанавливали по всем цехам столы и скамьи, привозили водку и рыбные пироги на закуску. А там по очереди мастеровые цехов «виночерпию», выпивали по стакану «монопольки» за здоровье именинника и садились за стол закусывать рыбным пирогом. Ну, а кому было в «непробит», те тянулись на базар к кабаку. Такое угощение было для мастеровых. Для служащих в конторе устраивался танцевальный, так называемый «графский вечер» с бесплатным угощением...⁸

Таким образом, «столы» становились кульминацией праздника в заводском поселке. Следует подчеркнуть, что они накрывались для мастеровых — основной категории заводских рабочих, в то время как для служащих праздничные торжества и «графский бал» на Добрянском заводе проходили на следующий день.

В с. Новое Усолье в первой половине XIX в. промыслы принадлежали пяти владельцам, которые устраивали обед для мастеровых и рабочих в Прокопьев день (15.07): «У каждого из пяти нынешних владельцев усольских в этот день для всех вообще, промысловых, мастеровых и рабочих готовится обед с вином и пивом». Само застолье начиналось после храмовой службы:

По окончании обедни все идут к столу в сопровождении управляющего и приказчиков и немедленно садятся за столы, приходит священник, благословляет ястие и питье; в то же время особые прислужники

по столам, накрытым чистым холстом, разносят кушанья, которые состоят из калачей, пирогов с рыбою, холодного, щей, каши и жаркого. Всё это сопровождается тремя большими стаканами вина и хорошего пива — без меры, а сколько душе угодно. За столы по части одного графа Григория Александровича [Строганова], садится от 500 до 600 человек, а у всех пяти владельцев более 2000 человек. В том числе бывают и очень молодые парни. Женщины не участвуют в столе: многие из них только смотрят, как мужья пируют. Трудно объяснить сколько бывает благодарностей и веселых разговоров и песен после такого сытного и пьяного угощения. Надобно всё это видеть, чтобы иметь достаточное понятие и о Прокопьеве дне в Усолье. При всем том давно замечено стариками, что в этот веселый день почти совсем не случается драк, несмотря на то, что почти всё усольское простонародие бывает пьяно или навеселе [11. С. 27–28].

В торжества в честь именин заводовладельцев включались и другие элементы праздничной культуры. На Пожевском заводе к этому дню приурочивалась ярмарка, которая запомнилась жителям тем, что в заводе продавались свежие фрукты и овощи, нехарактерные для местного климата, — арбузы, дыни, помидоры [2. С. 148]. Празднованию также предшествовало торжественное богослужение в местном храме.

К сожалению, из-за отсутствия описаний подобных праздников в этнографических источниках XIX — начала XX в. остается неясным, были ли такие обычаи характерны для всех частновладельческих заводов Урала. Однако о типичности подобных празднеств на уральских заводах свидетельствуют и другие примеры. Так, по письменным источникам известно, что в 1819 г. владелец нижнетагильских заводов завел «особую сумму», из которой в день его тезоименитства ежегодно мастеровым подавали «по стаканчику вина» [1. С. 194–195]. На Дедюхинском заводе в Ильин день проводился крестный ход, который также был установлен в честь именин начальника завода:

Крестные ходы в Дедюхине, кроме обыкновенных, бывают в 20-е июля и 14 сентября. Первый крестный ход совершается вокруг всего селения, причем в некоторых местах совершается молебен с водосвящением. Ход сей установлен не более 70 лет назад пожеланию бывшего в восьмисотых годах начальника завода Ильи Шпаковского, праздновавшего в этот день свое тезоименитство: он прежде совершался 29 августа [9. С. 497].

Праздники в честь именин заводовладельцев на уральских заводах соотносились и с отмечаемыми в России

«царскими днями», в том числе установленными в честь рождения и именин императора и членов его семьи. Исследователь уральской заводской культуры С. В. Голикова связывает возникновение данных праздников со стремлением династий заводчиков подражать царствующему монарху [1. С. 193–194]. Не менее важной представляется и традиция местных престольных праздников, с которой данные обычаи сближает не только сам факт смещения или соотношения их дат с престольными праздниками на тех или иных заводах, но и приуроченность «столов» к уже существующим престольным праздникам, как в Новом Усолье. Близкими оказываются структура и содержание праздников: совершение молебнов и крестных ходов, проведение ярмарок, что обычно в первую очередь характерно для местных престольных праздников [13]. Коллективная трапеза как ритуал способствовала формированию идеи о единстве заводского сообщества, патерналистских представлений о добром хозяине завода [1. С. 197]. Сохранение на уральских заводах многих архаичных явлений традиционной культуры позволяет также связывать коллективные обеды с традициями братчин, которые также приурочивались к календарным праздникам и в структуре которых главной была коллективная трапеза [10. С. 256–257].

Таким образом, на некоторых частных уральских заводах сформировалась особая традиция отмечать день именин заводовладельца. Главным элементом этого праздника были коллективные столы и трапеза для работников за счет хозяина. Истоки и развитие данной традиции можно усматривать в обычаях коллективных праздничных трапез, престольных праздников, а также новых праздничных дат, связанных с именинами членов императорского дома. Имея разную основу и незначительные локальные отличия в каждом заводском поселении, они приобрели характерные черты и являлись одной из особенностей праздничной культуры горных заводов и промыслов Урала.

Примечания

¹ Все даты указаны по старому стилю.

² ДИКМ. № 1720/2: Затопляев Алексей Геннадьевич (1892 г.р.). Воспоминания «Были Добрянского завода». Л. 176.

³ Сергей Евгеньевич Львов (1859–1937) приобретает Пожевской завод в 1900 г.

⁴ При цитировании источников сохраняется пунктуация и особенности орфографии, которые отличают ее от нормативной.

⁵ ДИКМ. Ф. 1720/2. Л. 176.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

Литература

1. Голикова С. В. «Люди при заводах»: обыденная культура горнозаводского населения Урала XVIII — начала XX в. Екатеринбург, 2006.

2. Города-заводы / [науч. ред. Г. Н. Чагин]. Пермь, 2014.

3. Кругляшова В. П. Трудовые обряды рабочих горнозаводского Урала по материалам народных рассказов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор / отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1974. С. 42–51.

4. Крупянская В. Ю., Полищук Н. С. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.). М., 1971.

5. Крупянская В. Ю., Будина О. Р., Полищук Н. С., Юхнева Н. В. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917–1970). М., 1974.

6. Новокрещенных Н. Н. Чермозский завод, его прошлое, настоящее и летопись событий. СПб., 1889.

7. Путилова Н. Н. Полазна: большая история малого поселка. Пермь, 2001. Ч. 1.

8. Ру...ский А. Прокопьев день в Усолье // Пермские губернские ведомости. 1844. № 10. С. 37–38.

9. Слоцов И. Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1875. № 44. С. 489–498.

10. Терновская О. А., Толстой Н. И. Братчины // Славянские древности: этнолингв. словарь / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 256–257.

11. Усольская летопись / [соч.] Ф. А. Волегова; изд. и авт. предисл. А. Дмитриев. Пермь, 1882.

12. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — первой половины XX в. Ч. 2: Зима. СПб., 2008.

13. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — первой половины XX в. Ч. 4: Местные праздники. СПб., 2014.

Сокращения

ДИКМ — Добрянский историко-краеведческий музей (г. Добрянка, Пермский край). Рукописный фонд.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 20–18–00269 «Горная промышленность и раннезаводская культура в языке, народной письменности и фольклоре»).

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

ПРОВОДЫ В АРМИЮ В ДУБОВСКОМ РАЙОНЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье на материале фольклорно-этнографических экспедиций в Дубовский район Волгоградской области рассматривается обряд проводов в армию, бытовавший во второй половине XX в., вплоть до 1990-х гг. Кроме описания застолья и ритуальных действий, призванных обеспечить благополучное возвращение новобранца домой, приводятся исполнявшиеся во время проводов песни с нотировкой.

Ключевые слова: провода в армию, рекрутская обрядность, Дубовский район Волгоградской области

В данной публикации речь пойдет о проводах в армию в Нижнем Поволжье. Материалы были записаны в фольклорно-этнографических экспедициях в Дубовский район Волгоградской области в 2014–2021 гг. (обследованы станица Суводская, сёла Варькино, Горноводяное, Караваинка, Стрельноширокое, Родники и Лозное). Эта территория начала осваиваться с начала XVIII в. государственными крестьянами — великороссами и малороссами из различных губерний (Рязанской, Курской, Тамбовской, Пензенской), а также волжскими казаками.

Реалии, о которых идет речь в рассказах информантов, относятся к 1950–1990-м гг., когда в армию юношей забирали на несколько лет. В настоящее время описываемые традиции почти полностью утрачены.

Проводы всегда проходили в доме родителей призывника, куда вечером в канун призыва собирались родственники и знакомые, а также молодежь, и начиналось гулянье с песнями и танцами, сопровождаемыми игрой на музыкальных инструментах. Веселье продолжалось до часу ночи (в это время, по словам информантов, «ломалась ночь») либо гуляли целую

ночь. Устраивали пышное застолье, для которого варили петуха: «До призыва остаётся день. Вечером собирают молодежь — ребят, девчонки с кем гуляют. Пляски, игры, гармонь, мандолина, гитара, балалайка, всё играет. Накрывают стол, как последний ужин. Все сидят до часу ночи, в это время ломается ночь, идёт другой день» [АТН]; «Провожали в армию, гуляли. Уходили на три года¹. Провожали, песни пели. Родные собирались, гуляли. Петуха ловили, чтоб сварить» [СВС]; «Раньше, лет сорок назад, всё село провожало в армию, это считалось за честь — проводить в армию. Вечер начинался как всегда, вечером собирались родственники, друзья, молодые люди. Петуха ловили и варили его к столу. Вечер с песнями солдатскими, припевками» [ЕНП]; «Собирались дома, погуляли» [ХВВ]; «Гуляли очень весело! Меня даже когда провожали, все собирались родные, тут и песни, и гармошка» [ЧАВ]; «Проводы в армию, было очень интересно. У меня папа был гармонист и всё время на проводах. Завтра ехать, вечером собираемся на провода, молодежь одна. Вся ночь гуляем» [КГП].

Рано утром мать будила сына и вместе с отцом его благословляла. Для

благословения брали икону Николая Угодника или Божьей Матери. Мать заранее изготавливала рушник, на котором вышивала пожелания; этим рушником перевязывали новобранца крестообразно:

Утром рано мать встаёт и ребёнка, который призывается, будит: «Вставай, сынок! Давай с тобой утрениую встретим звёздочку!» Берут икону, благословляют. Так как покровитель военных — Николай Угодничек, родители благословляют Николаем Угодничком. Если нет такой иконочки дома, то берут Матерь Божию. Мать с отцом вышивали полотенце. Рушник на память мать вышивала, пишет на рушничке крестиком: «Дорогой сыночек — дарю тебе рушничок. Утром вставай, умывайся. Вечером умывайся, спать ложись». Рушник у нас по-деревенски назывался полотенце. Просто его перевязывали крестообразно на груди от плеча до плеча [АТН].

В дорогу призывнику родные собирали рюкзак (узелок, сумку) с провизией, давали деньги: «Рюкзак, что надо положить. Хлеб, рыба. У кого деньги были, дадут деньги» [СВС]; «Собирали в дорогу сумку, хлеба положат, сухарей, ещё чего, денежек немножко давали родные» [ЧАВ]; «Мать с отцом собирали, узелок вязали. С узелком, кто хлеб-соль, кто яички, кто что собирал» [АТН].

В качестве оберега давали призывнику иконку: «И давали ему в армию образок, святой образок. И он всё время хранился, до тех пор, пока он не отслужит. Возвращался с этим образком» [АТН].

Утром перед отправлением в военкомат опять собирались родные и знакомые: «Собирались все родные. К одиннадцати часам нужно в военкомат» [АТН]. Перед отъездом возле дома родители еще раз благословляли сына и обязательно давали ему наставление; мать причитала: «Мать наказания давала: “Служи, сынок, честно. Служи,

Зачем мама зарубила петуха нарядного?

(рекрутские припевки)

Исполняет Л. В. Лозовик, 1939 г.р., ст. Суводская. Записал В. А. Шилкин в 2016 г.

♩ = 112

За - чем ма - ма за - ру - би - ла пе - ту - ха на - ряд - но - го,

3

За - чем, ма - ма, про - во - жа - ешь сы - на не - наг - ляд - но - го?

сын, хорошо. Слушайся командира, подчиняйся и всё делай» [ЛЛВ]; «Мать плакала, конечно, причитала, но это раньше было, а сейчас время уже мир был» [ЕНП]; «Отец с матерью выходят с иконой из дома и благословляют его на служение Родине. Мать приговаривает: «Сынчик, слушайся! Родителей не забывай! Девушку свою охраняй!»» [АТН].

Проводы сопровождались песнями «Как родная меня мать провожала», «Прощай, премилая станица»; непременно исполнялись особые частушки и припевки: «И частушки про проводы пели. «Стели, мать, постелюшку последнюю неделюшку, / А на той неделе, мать, на шинели будут спать. / Вот они поехали, вагоны за вагонами, / Вот они поехали, залётушки с погонами» [КП]; «Пели много песен. «Зачем мама зарубила петуха нарядного, / Зачем, мама, провожаешь сына ненаглядного? / Проводила и не тужит, пусть сынок её послужит. / А отслужит он, вернётся, и опять будем встречать»» [ЛЛВ]; «Рано утром на заре утка

прокрякала, / Мать сыночка провожала, сама горько плакала. / Погодите меня брить, дайте мамоньке прийтись, / Моя мама придёт, русы кудри соберёт. / Русы кудри соберёт, и заплачет, и пойдёт». Гармонь играла, припевки пели» [СВС]; ср. также:

Провода вы, провода, провода вы, провода,
Провода кручёные, провода кручёные.
Через вас я, провода, с милым
разлучённая.
Через вас я, провода, через вас я, провода,
С милым разлучённая, с милым
разлучённая.
Разлучайте, разлучайте, вы нас
не разлучите.
Разлучайте, разлучайте, вы нас
не разлучите,
Вы нас не разлучите.
Золотую вы награду за нас не получите.
Золотую вы награду, золотую вы награду
За нас не получите, за нас не получите.
Сталинград-военкомат, высокое здание.

Сталинград-военкомат,
Сталинград-военкомат,
Высокое здание, высокое здание.
Сталинград-военкомат разлучил
свидание.
Сталинград-военкомат,
Сталинград-военкомат
Разлучил свидание, разлучил свидание.
Зачем мама заколола петуха нарядного?
Зачем мама заколола, зачем мама
заколола
Петуха нарядного, петуха нарядного?
Проводила своего сына, сына
ненаглядного.
Проводила своего сына, проводила
своего сына,
Сына ненаглядного, сына ненаглядного.
Проводила и ня тужит, пускай сын её
послужит.
Проводила и ня тужит, проводила
и ня тужит,
Пускай сын её послужит, пускай сын
её послужит.
А отслужится, приедет, и опять
будем гулять.
[МГГ; ЕНП; ЧЕП; ВТА; МЛЮ]

Провода вы, провода

(рекрутские припевки)

Исполняют Г. Г. Мокрякова, 1952 г.р., Н. П. Елина, 1950 г.р., Е. П. Чернышева, 1948 г.р., Т. А. Василенко, 1953 г.р., и Л. Ю. Мищенко, 1947 г.р., с. Горноводяное. Записал В. А. Шилкин в 2016 г.

♩ = 110

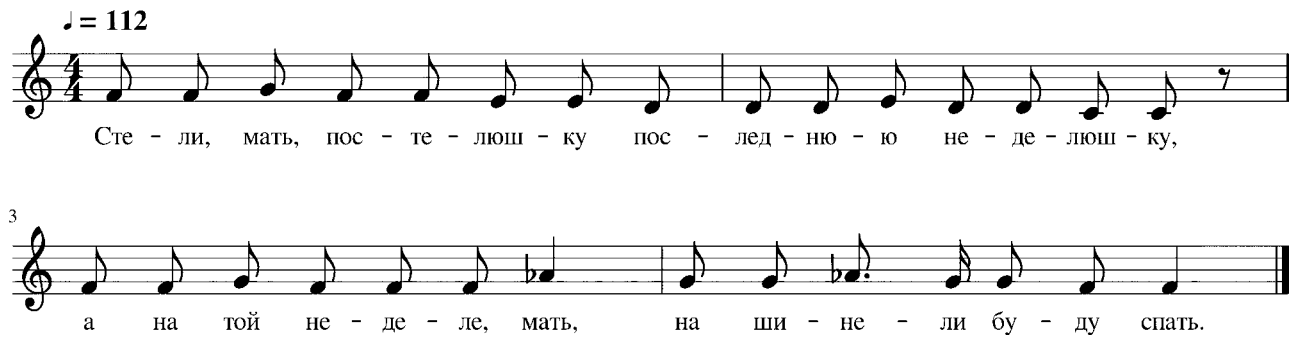
Про-во-да вы, про-во-да, про-во-да вы, про-во-да, про-во-да кру - чё-ны-е,

7

про-во-да кру - чё-ны-е. Че-рез вас я, про-во-да, с ми-лым раз-лу-чён-на - я.

Стели, мать, постелюшку
(рекрутские припевки)

Исполняет Г. П. Климова, 1956 г.р., с. Варькино. Записал С. Ю. Пальгов в 2014 г.



Яркая предметная реальность обряда проводов в армию — платки и ленты, которые новобранец получал от родственников, друзей и девушек. В день отъезда в военкомат на него повязывали ленточки и платочки — символ печали и расставания (см. ил. на 2-й с. обложки). Девушки украшали платки самодельным кружевом, а также вышивали на платках пожелания новобранцу: «Ленточками навязывали его. Ленты продавали, вот его обвешивали, увешанный весь» [СВС]; «Гуляли, вешали платочки, ленты цепляли и пели ему песни» [ЛЛВ]; «А на следующий день увешивают всего платочками, ленточками, тут тоже песни, частушки поют» [ЧАВ]; «Давали повестку за две недели. Девчата уже были наготове. Девчата платочки обвязывали крючком, вышивали на платочках: «Я тебя люблю! Жду! Счастливого отслужить!» И на второй день приносили платочки своему призывнику, вязали их друг дружке крест-накрест» [КТИ]; «Девушки дарят им носовые платочки. Писали на уголках раньше: «Люблю, жду...» Вот выходит молодой человек, и повязывали платочек. Девушки, которые дарили платочки яму, на этот рушничок подвязывали. Дарят и говорят: «За возвращение с армии. Береги, вытирайся, стирай, не забывай...»» [АТН].

Как только призывник выходил за калитку родного дома на улицу, от-

правляясь в военкомат, было принято стрелять из ружья: «Стреляли на улице» [ХВВ]; «Ружья как дадут» [РВА]; «У кого было ружьё, стреляли» [ЮМА]; «С ружья, когда он выходил из подворья с ворот или калитки. Три раза стреляли в небо» [АТН].

В с. Стрельноширокое перед отъездом в военкомат призывник, чтобы вернуться из армии домой живым и здоровым, делал три зарубки топором на калитке, что, скорее всего, символизировало три года службы в армии²: «Гуляли, плясали, провожали до военкомата. Когда выходишь за калитку и топором зарубки на калитке три раза, чтоб вернулись» [РВА]; «Гуляли, провожали и песни пели и плясали. Как выводишь, кому в армию идти. Даёшь топор, и на калитках делали три зарубки» [ЮМА].

В станице Суводской автобус с призывником должен был три раза отъехать и вернуться обратно. Обычно в традиции незапланированное возвращение воспринимается как неблагоприятный знак, но в данном случае это символизировало будущее возвращение новобранца со службы домой: «Потом он в автобус, он отъехал его назад, потом он опять, его назад, и потом третий раз, опять назад, чтоб вернулся» [ЛЛВ].

Повсеместно на обследованной территории существовал следующий обычай: отъезжая от родного селе-

ния, новобранец бросал на дорогу повязанные на него платочки. Их подбирали все желающие, в основном девушки. Это делалось для того, чтобы новобранец вернулся домой живым и невредимым: «Вот настал другой день, собирается всё село. Молодого сажают на машину, платочками он весь обвязанный, и машина поднимается, и мы все следом и поём песни. Он едет, платочки кидает» [ЕНП]; «Платочки вешали на него, а потом, когда его посадили, а он отвязывается и кидает, друзья ловят» [ХВВ]; «Он поехал, и снимает платочки, и кидает, чтоб кто-то подобрал, может, какие девчата» [ЛЛВ]; «И вот на машине едешь, и сймаешь эти платочки, и бросаешь, а кто-нибудь подбирает» [ЧАВ]; «И платочки он отвязывал и бросал по дороге, а их собирали, чтоб вернулись обратно» [РВА].

Заканчивались проводы на окраине селения; обычно все желающие провожали новобранца, тут тоже звучали песни и частушки: «А на улицу выходили, провожали. По улице провожали до горы» [СВС]; «На гору два километра, тогда на повозке везут или на машине, и все идут» [ХВВ]; «А на другой день нам специально выделяют машину, и мы утром идём, там у нас «разорёнов камень», камень большой. Идём всем селом. Привязывали ему ленты» [КГП]; «Подъезжает лошадка или машина. Подъезжает командир. В селе

Утром рано на заре
(рекрутские припевки)

Исполняет В. С. Скворцова, 1939 г.р., с. Караваинка. Записал С. Ю. Пальгов в 2014 г.



Прощай, премилая станица

Исполняет Л. В. Лозовик, 1939 г.р., ст. Суводская. Записал В. А. Шилкин в 2016 г.



человека четыре, три, пять призываются. Он их сажает, и раздаётся прощальный гудок. Играет гармонь, поют: «Как родная меня мать провожала, тут и вся моя родня набежала» [АТН].

Новобранцев могли провожать до самого военкомата, который находился в районном центре Дубовке: «Сажали, молодёжь садили и уезжали в Дубовку в военкомат, а в Дубовке эти песни пела молодёжь» [ЕНП]; «И он до военкомата едет с этим полотенчиком, с платочками носовыми, а потом, когда их в военкомат провожают, он дарит платочек девушке своей» [АТН].

Описанные ритуалы, бытовавшие вплоть до 1990-х гг., должны были благоприятно повлиять на воинскую службу и обеспечить благополучное возвращение новобранца домой.

Примечания

¹ Очевидно, речь идет о реалиях 1949–1968 гг., когда срок службы в Вооруженных силах СССР (сухопутные войска и военно-воздушные силы) составлял три года.

² См. примеч. 1.

Список информантов

АТН — Арчакова Т. Н., 1940 г.р., с. Родники, зап. В. А. Шилкин в 2021 г.

ВТА — Василенко Т. А., 1953 г.р., с. Горноводяное, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ЕНП — Елина Н. П., 1950 г.р., с. Горноводяное, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

КГП — Климова Г. П., 1956 г.р., с. Варькино, зап. С. Ю. Пальгов в 2014 г.

КТИ — Кушнарева Т. И., 1949 г.р., с. Давыдовка, зап. В. А. Шилкин, С. Ю. Пальгов в 2015 г.

ЛЛВ — Лозовик Л. В., 1939 г.р., ст. Суводская, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

МГТ — Мокрякова Г. Г., 1952 г.р., с. Горноводяное, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

МЛЮ — Мищенко Л. Ю., 1947 г.р., с. Горноводяное, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

РВА — Рублева В. А., 1939 г.р., с. Стрельноширокое, зап. В. А. Шилкин в 2014 г.

СВС — Скворцова В. С., 1939 г.р., с. Караванка, зап. С. Ю. Пальгов в 2014 г.

ХВВ — Хантурина В. В., 1934 г.р., с. Лозное, зап. В. А. Шилкин в 2015 г.

ЧАВ — Черноморцев А. В., 1937 г.р., ст. Суводская, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ЧЕП — Чернышева Е. П., 1948 г.р., с. Горноводяное, зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ЮМА — Юшкова М. А., 1930 г.р., с. Стрельноширокое, зап. В. А. Шилкин в 2014 г.

Нотация автора

Валентина Васильевна Запорожец,

Российский ун-т дружбы народов (Москва)

ИЗ ПОШЕХОНСКИХ ЗАПИСЕЙ.
ГАДАНИЯ, ПРЕДСКАЗАНИЯ, СНЫ

Аннотация. Публикуются полевые записи, сделанные в г. Пошехонье Ярославской области. Представлены тексты о гаданиях (на картах, по Библии), о практике снотолкования и о сбывшихся снах, о предзнаменованиях войны или горя.

Ключевые слова: фольклор Ярославской области, гадания, толкование снов, предзнаменования, приметы

В данной публикации представлены материалы, записанные автором в 2000 г. в г. Пошехонье Ярославской области: воспоминания о гаданиях, рассказы о толковании снов и о вещих снах, о предзнаменованиях.

ГАДАНИЯ

1. Второй сын когда в армии был, брюшным тифом болел и дизентерией. Моя мама могла на картах пораскинуть: «Всё у него больна постель», а свекровь-то мне говорила: «Сходи к матери, пораскинет...» Мама: «Но у тебя все красные карты, а больна постель — это чёрные, у Юры» [ИАИ].

2. Вот она [мать] хотя знала что-то от своей матери или что-то вот у неё было такое, ну, какое-то колдовство, но она считала, что это грешно: гадать грешно, но если что-то хочется уж узнать, уж какая-то такая ситуация безвыходная, да, — открывала Псалтырь. Помолясь, она открывала Псалтырь, и ни разу не бывало, чтобы не сбылось то, что там открывает этот мир.

Нужно открыть, где откроется, и сверху там или где, куда взгляд упадёт, — первые строчки. Само-то главное — как истолковать, конечно, потому что там столько фраз, но она уж очень хорошо всё толковала. Да. Тогда отец (ну, он с нами не жил,

уехал у нас отец) потом опять приехал, потом сомневались, что дальше будет: останется он или опять уедет, — вот она открыла, и какой-то вышел псалом, что-то о фарисеях, кто-то там думал о фарисеях. Она говорит: «Дунуть он от вас собираэтца. О фарисеях, видишь, думает. Он, — говорит, — уедет опять скоро». Я говорю: «Да ты что!» — «О фарисеях думает». А фарисеи — это какие-то книжники там библийские. Они недружные с нами. О каких-то чужих думат, не о родных, а о чужих. <...>

Скажет потом: «Про Машеньку дак что ни открою — всё «обнищом зело». Нищя страшно Машенька! Не знаю, уж думаю: «Господи! Хоть хлеб-то есть ли у вас?» Говорю: «Да есть, мама». «Обнищом зело» — что всё и попадается тебе. Дак на самом деле — двое детей, девять месяцев разнища в возрасте. Муж почти никогда не работал. <...>

Вот когда стали они [дети] вот тут собираться, что на музыкантов учиться поступать, всё, мне не очень хотелось, я тоже открывала Псалтырь, гадала тоже, и у меня открылся такой псалом, что «Я своими песнями буду Бога славить». Я говорю: «Ну, значит, судьба». Какой-то псалом Давида, «на гуслях».

Там всегда написано со смыслом, даже приходили вот родственники у нас просили, тоже открывали, тоже правильно всегда выходило. <...> А вот когда Вася лежал так болел, тоже — и всё время открывалось разное, всё время соответствовало действительности. А потом у нас в конце концов, мы тут плакали, мы ничего не могли делать, мы только могли молиться там, ждать, ходили, по телефону звонили, всё он в реанимации был, а потом открылось у нас: «И буду я жив, и буду ходить по земле» [ДМИ].

ВЕЩИЕ СНЫ. ТОЛКОВАНИЕ СНОВ

3. Потом мне, я работала на кабельном (заводе), снится мне такой сон: вот звёзды, звёзды, звёзды на небе, всё звёзды, так красиво! Очень даже красиво!

И потом мне приснилось два раза на Христов день — токо в один год и в другой год. Два раза на Христов, а самый Христов день, встаёт когда солнышко и играет, оно так переливается! Ой, Господи, дак до чово же хорошо-то, до чово же красиво-то нагляделась! И ни разу не видела на самом деле, не видала. А во сне вот увидала.

Ну и что, и я тебе скажу: звёзды — моя жисть врассыпную; солнышко играло в Паску, переливалось — моя жисть приливается; а девкой я весёлая была! Всё счастье пропела, всё пропела-пробаякала [ТГА].

4. И теперичи это сон мне снится ишшо такой, что я как будто где-то в таком далёком-далёком месте. И всё, и зелень, и место — всё мне снится. Какое красиво место! И когда мы с мужем пришли на это место там, в Петропавловск-Камчатске, я вот так вот смотрю и говорю: «Вовка, а я, — говорю, — я ведь была вот здесь». А он говорит: «А как ты была? Здесь, что ли, была?» Я говорю: «Нет, — я в [19]62-м году токо приехала туда, — я говорю, — нет. Мне сон снился» [ТГА].

5. А в реке купаешься, голую себя видеть, полуголая ты — дак это всё к болезни. А чистая вода — речи будут у тебя. А мутная вода — мутные речи.

Лошадь — ложь. Мужчина — смущенье будет.

Зелёный лес — он хорошо, но если он не шумит, а если шумит, то будет какой-то разговор шумной. Зелёное сено — к содому. (А содом — это кто-то тебе насодомит. Что-то чего-то сделает, насодомит.)

А курица тоже не к хорошему. И крысы не к хорошему. Кошка приснится, если ты кошку гладишь, да она тебя не цапает, дак это тоже ещё ничего. А цапает — то плохо. Собака — к другу, как обычно.

А если душат тебя, чего ли, ты кричишь — это что-то на тебя навалилась, какая-то тень, тебе тяжело.

А если ножик тебе приснится — кто-то к тебе режется — и прирежется. Значит, кто-то к тебе режется сильно, друг там или

подруга... Особенно друг. Это хорошо. Это значит, режется, значит, прирежется [т.е. придет, прибьется], короче говоря, пристанут, по нашему говорить, по-русски. Пристанут.

Змея — это нехорошо. Если она не укусила тебя, дак это ничего, а если она укусила тебя да жало оставила, значит, тебе и ужалят [ТГА].

6. С четверга на пятницу бывает, что сны сбываются, в народе говорят. Река приснится — это к речам, к разговорам. Ну, чистая вода — дак это хорошие разговоры, а нечистая — так это типа сплетен ли что. Собака — дак это друг, лошадь — дак это ко лжи. Змея — не знаю. А мне дак кажется — каждый человек по-своему должен толковать, у каждого свои ассоциации [ПЛВ].

7. У меня брат был, жил в Ленинграде, а Люся уехала туда, в Ленинград, погостить. <...> Мне снится сон. У нас был мастер — Миша Шенец — встаёт да и говорит: «Севодни вы поедете за сумасшедшим в Ленинград: Гаврилова, Озерова и Потопина!» — «А да ну тебя, Миша, на <...>! Не поедем мы за сумасшедшим! Чо, — говорю, — нам жить надоело, что ли?» — «Ничего! Вы возьмите, — говорит, — подводу. Четвертинку вина и по дубцú. Как он будет вставать, вы его — раз — дубцом, и из четвертиночки дайте ему глотнуть». А вот этому, сумасшедшему-то (это мне снится сон). А я говорю: «А почему мы должны давать вина-то?» — «А он будет спать всю дорогу». — «Ну, говорю, ладно. А скоко, — говорю, — ты нам заплатишь?» А он говорит: «Да не обижу я, девки, вас! Я ведь вас никогда не обижаю!» Мы говорим: «Ладно». Вот поехали. Вроде приехали в Ленинград все, а в Ленинграде никого не очутилось! Ни Потопиной, ни Озеровой — одна я. И уж я хожу-то, ищущую я не больницу, а милицию (ещё Серёжка маленький был вот этот). Я захожу в милицию, говорю: «Ты слушай, у ты нету нашего Серёжки?» Говорит: «Нет, ищи где-нибудь в другом». Я в другой прихожу — и во второй нету. А потом в третью захожу, говорю: «Слушайте, у вас нету моего Серёжки?» А сидит старушка, вяжет и говорит: «А он у тебя военный?» Я говорю: «Да какой военный — маленький!» Она говорит: «Ну, дак он, наверно, в пятой больнице». Я говорю: «В больнице?» «Да, — говорит, — не больница, а там бывшая женская тюрьма». «Господи, — говорю, — помилуй! Где это такое?» — «Да иди — дак найдёшь. Вот сейчас, — говорит, — выйдёшь отсюда, и тут рядом». И я пошла. Прихожу в эту больницу, говорю: «Серёжка! Я тебя все милиции выискала, а ты сидишь тут!» А он говорит: «Ну и что? Я сейчас домой пойду. Давай поедём!» А ему годов — пять годов Серёжке! Ну я пошла, значит, и говорю: «Нашла». Его уж, и сумасшедшего... уж и Серёжки нет, и сумасшедшего везут на машине, весь, говорит, в крови, в бинтах!

А Потопина говорит: «Вот пока ты искала Серёжку, вот сумасшедшего-то привезли!» А я думаю опять: «Как мы его повезем-то? Миша-то нам дал по дубцú?» — «А дак я не знаю!» Ну, и поехали. И этого сумасшедшего я довезла не знай докудова и сумасшедшего потеряла, и всё... А ещё вот я шла до этой до больницы-то, до милиции-то, вышла из этой и говорю: «Господи! Где эта-та?» А там вот такая канавка перекопана и по этой канавке проложенный кабель и над кабелём-то вроде как большое такое дерево наклонивши. «Господи! — говорю, — ну сейчас...» Спрашиваю, говорят: «Да вот иди тут, вон, — говорят, — она, тюрьма женская бывшая». Вот я пошла, Серёжку-то там нашла. И я не приняла никакого значения.

Вдруг Люся приезжает, дня через два, наверно, говорит: «Мам, дядку Леню полóжили в психиатрическую больницу <...> допилился до белой горячки. И, — говорит, — побежал по Хóлпину в одной тапке, в трусах и трубой, — говорит, — вот такая труба на плече, и побежал». Я говорю: «Надо ехать». Я и поехала.

Ну вот, захожу в одну больницу, говорят: «Нету». Захожу во вторую, говорят: «Нету». Захожу в третью больницу, правильно, вот эта старушка сидит и вяжет. А я говорю: «Скажите, у вас вот Полосков не лежит?» Она говорит: «А он военный?» — говорит. Говорю: «Да нет». — «Та он, — говорит, — наверно, в бывшей женской тюрьме». А я сразу — что это мне, откуда? Она наяву говорила. А я говорю: «А как в неё пройти?» Она: «А вот сейчас тут выйдёшь и пойдёшь прямо». А я вышла — о, да я и спрашивать не буду, я эту всю дорогу видела во сне! Вот такая канава прокопана, и кабель, и дерево стоит. Я никого не спрашивала, вот пришла в эту больницу и спрашиваю: «У вас лежит Полосков?» Говорят: «Да, лежит».

Так вот, за скоко он мне приснился! <...> И теперь вот я снам верю [ГЕИ].

8. Если во сне зуб с кровью выпадает, это кто-нибудь умрёт из кровных родственников. Ну, если зуб выпал, да без крови, безо всего, ну так, такой-то покойник будет, но не кровный.

Мне приснилось, и брат мой умер тогда <...> у него приключилось воспаление лёгких, вот он от чего умер-то. И у нас такой заслуженный врач не услышал, что у его двухстороннее воспаление лёгких.

Да, я вот говорю: «Мама, у нас Алёха наш-то умрёт это вот сегодня». Она: «Ты чо?» — «Да мне такой сон приснился, что у меня зуб выпал с болью и кровью» [ГЕИ].

ПРЕДВЕСТИЯ СМЕРТИ

9. Дедушко мой пошёл лошади давать. «На дворе, — говорит, — на повýти, как, — говорит, — раскатилось всё! Токо мы уехали, и неделя одна прошла — отец умер!» Как гром, стук такой. «Как, — говорит, — раскатилось чегой-то». Он говорит: «Даже не успел лошади надавать и пришёл —

ничего никому не сказал». <...> А Василию [умереть] — в углу треснуло в спальне. Как говорил: «Да чё ж у нас как дом-то трещит!» А дедушко: «Он уж, наверно, садится». Дня два или три прошло — и вот Василий умер [СНВ].

10. У нас чё-то всё приключалось-приключалось. Я уж говорю: «Знаешь чё? Эт пултергей скоро будет нас по голове шархат!» Пошла я в ту комнату, примерно, включили свет — загорелось, горят провода. Пожар. Выключили. Вызвала я мастера, отремонтировали.

Потом дочка собиралась стирать, машину включила там в розетку, ещё даже машину не включила, токо вилочку — пожар, огонь. <...> Вот всё ломалось у нас: и вот и проводное это всякое там снасти, это всё и вот тут потекло, там отключилось всё! <...> Началось: сначала сломалась машина, машина была старенькая швейная. Ну, чего-то сделалось, она старая, пора ей ломаться, не знаю. Не шьёт. Внук приезжал, смотрел — какая-то штучка там отломалась — теперь челнок болтаётся — шить нельзя.

Ну, я не знаю даже, что и передать, что у нас всё ломалось, всё рушилось. Я дочке говорю: «Нынче просила, кругом надо окропить святой водой. Уж это я не знаю что».

Ну, ничего, всё это прошло. Потом телеграмма от племянницы — умер мужик, она жила с ним. И так странно он умер: то ли его удавили, то ли сам удавился — в общем, на лестничной площадке... ну, он выпивал, тут ходил по дому, чё-то шастал, у него, видно, галлюцинации были, что ль: «Я всех убил! Меня арестуют сейчас!» — бегал чё-то. Потом она вышла — провод на шее, мёртвый. И сам или чего? И вот после его смерти у нас всё утихло.

Так вот как. Всё утихло. Убиваться самому, конечно, нельзя. Грех уж такой, что и даже «Царство Небесное!» нельзя говорить [ДМИ].

11. Да вот про дядю-то моего говорили, когда он умер-то, после того видели, что-

то как вихрь какой-то налетел, камень-то какой-то с кадкой упал, покатылся-то по коридору [ПЛВ].

12. А потом ещё в том же году, ещё незадолго до этого [как муж умер], наверно, за месяц, хоронили старика одного, и муж мой опускал в могилу его вместе с мужиками. Все опустили, значит, всё, а у него зацепилась за пуговицу полотенце, и его туда тянет, еле-еле освободился. <...> И ещё, мне кажется, за две недели до смерти мужа, собака у него была овчарка, он её дрессировал вообще-то, и она у него все команды выполняла и слушалась только его безоговорочно, она за две недели до этого оторвалась с привязи (она у матери его жила, не у нас-то) и вместе со своим братом (другой овчаркой) побежали безобразничать по деревне. Проникли туда, где овцы стоят, там у женщины, и очень много овец порезали (как волки прямо), остальных разогнали. Одну овцу даже нашли... еле нашли — через реку переплыла со страху, еле поймали. Кого помаяли, в общем, перепугали кого, безобразили. Пришлось пристрелить нашу собаку. Была собака как собака, вдруг нашло не неё.

Да. По крайней мере, три вот такие странные вещи произошли перед его смертью [ДМИ].

13. А вот перед тем как тёте Шуре муж задавился, рассказывали, его стала бояться его собственная кошка. Кошки же, говорят, что они всё чувствуют и даже видят галлюцинации. Вот. Она стала его избегать [ПЛВ].

14. А в этот день, когда Серёжа умер (а должен был приехать), я пошла картошку подсыпать, а тут у нас где храм-то на площади, не храм, а так подальше туда, и вот я токо до храма дошла, вылетает стая птиц (что за птицы — не знаю), и вот так надо мною они летят и щебечут, щебечут, щебечут, так как-то, как мне вот чё сообщают, прилетели. Потом я картошку подсыпала, поработала, домой пришла, и мне сообщают, что Серёжа умер [ДМИ].

ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ ВОЙНЫ

15. Перед войной, говорят, очень много росло грибов. Вот говорят — это было к войне. А я говорю: «А вот по все года?» — «А всё, — говорят, — и войны везде и есть». Грибов очень много. А перед войной, говорят, грибов было — дак хоть косою коси! Я не знаю. А другой раз вон у меня там дача, у нас столько там грибов, ужас бывает! Говорю, дак... А вот войны-то, говорят, всё и есть! Ну, у нас нет, но везде воюют. Наших парней посылают. Сколько наших парней погибло?! [ГЕИ].

16. Говорят, что белые грибы много растут — всё это к горю [СНВ].

17. Татьяна Васильевна, она не очень давно умерла, лет десять, наверное. У ей была бабушка — мать её. Дак это только когда началась война, она сказала: «Война продлится четыре года!» Мы говорим: «Да мы с ума сойдём! Да вы что?» Действительно, она шла четыре года. Почему она говорила, бабка так — не знаю. Ну, она уж старая была [ФНФ].

Список информантов

ГЕИ — Гаврилова Екатерина Ивановна, 1932 г.р., местная, зап. В. В. Запорожец в 2000 г.

ДМИ — Дошлыгина Мария Ивановна, 1931 г.р., род. в д. Бычиха Дмитровского р-на Московской обл., зап. В. В. Запорожец в 2000 г.

ИАИ — Иванова Антонина Ивановна, 1935 г.р., род. в с. Мормужино (затоплено), зап. В. В. Запорожец в 2001 г.

ПЛВ — Поскакова Людмила Валентиновна, 1957 г.р., местная (дочь ДМИ), зап. В. В. Запорожец в 2000 г.

СНВ — Семёнова Надежда Васильевна, 1927 г.р., род. в д. Сокулино, зап. В. В. Запорожец в 2000 г.

ТГА — Таранец Галина Алексеевна, 1930 г.р., род. в д. Глушково, зап. В. В. Запорожец, Ю. В. Смирнов в 2000 г.

ФНФ — Фомина Наталья Фёдоровна, 1920 г.р., род. в д. Шишилово, зап. В. В. Запорожец в 2000 г.

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

ГАДАНИЯ В ШАХУНСКОМ РАЙОНЕ НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Публикуются материалы, записанные в 1985 г. в Шахунском районе Нижегородской области, — воспоминания о гаданиях, в частности, проводившихся накануне Нового года или Рождества. Представлены различные виды гаданий: с зеркалом, кольцом, поясом, гадание в бане, на перекрестке, гадание с курицей и петухом и т.д.

Ключевые слова: Шахунский район Нижегородской области, гадания, обряды зимнего цикла

В публикации приводятся материалы (рассказы о гаданиях), собранные публикатором в 1985 г. в Шахунском районе Нижегородской области.

Тексты № 1–11 были записаны в с. Хмелевицы от Любови Николаевны Туманиной (1924 г.р.); в беседе также принимали участие ее се-

стры Лидия Николаевна Чистякова (1926 г.р.), Вера Николаевна Соловьева (1933 г.р.) и Фаина Николаевна Гришина (1928 г.р.). Текст № 12 записан в г. Шахунье от Тамары Алексеевны Перминовой (1948 г.р.), художника по ткани.

Все записи хранятся в архиве Шахунского народного фольклорно-этнографического музея¹.

1. В бане ворожили (гадали) накануне Нового года. Рождество. Войдешь в баню-то ночью, покажется. Парили в бане-то.

2. На перекрестке. Выйдешь на перекресток ночью, слушаешь: или собака залает, или повозка — значит, в ту сторону отдадут

[замуж]. Повторять надо: «Сужено-ряжено, покажись, в какую сторону выйду?»

3. Сидишь на заслоне² в 12 часов ночи, зимой. Надо матюкаться, ругаться: «Чёрт, дьявол, иди, леший!» Надо, услышишь дак, сказать: «Господи, благослови!»

4. стакан воды, кольцо (подвенечное, которое венчано) кладёшь, зеркало ставишь: «Сужено-ряжено, покажись в зеркале». Покажется в зеркале, даже похож.

5. На Рождество 7 января. Берёшь курицу (петуха), кладёшь песку, хлеб, соль, воды льёшь на тарелку. Выпускаешь петуха (или курицу). Если воду будет пить — муж пьяница будет, если хлеб — богатый, соль зобать³ начнёт — злой мужик будет.

6. К воротам подкатываться. Катишься, катишься: если лицом подкатилась, то откусываешь от ворот щепку. Положишь её под подушку, увидишь невесту (для парней). Если не лицом, то...

7. Если сунешь рюмку папе, то увидишь, кого ув... [нрзб.] Если маме (подсунешь) расчёску, то приговори: «Суженый, ряженный, приходи расчёсывать маму»⁴.

8. Гадание с поясом. Берёшь пояс. Три порога, чтоб порог порога не видал, хлестать их, приговаривая: «Сужено-ряжено, приходи», — узелок завязал. Три порога, три узелочка. Под подушку кладёшь этот пояс. Что увидишь...

9. В колодец кричать: «Манька! Ванька!» Должно булькнуть, ну, обычно мальчишки снегом бросают, дак всегда булькает.

10. Николай Игнатьевич сильно гадал: ляжет на полати, ногу привяжет, чтобы леший не унёс.

11. Гадание на колодце. Колодец закрыть на замок, ключи под подушку положить, прочитать: «Сужено-ряжено, приходи по воду коней поить». Увидишь — дак бежать открывать.

12. Гадание с курицей и петухом. Собирались вшестером. Каждая приносила по курице, а петух один. В комнате ставили зеркало большое, два блюдца, зерно, вода с колодца. По очереди клали кольцо в блюдце, выпускали свою курицу, петуха. Как себя они поведут, так и ты будешь жить: если клюет только — любит погулять, если пьёт из кольца — выйдешь замуж. И по-

хоже получается. У меня подруги — одна бедовая, погулять любила, так у той петух-то попьёт вокруг кольца, слазит на курицу, погуляет, опять попьёт вокруг кольца и на курицу. А то перед зеркалом хорохорится. Так она и замуж-то не вышла, а гуляла: погуляют да бросят. А вторая подруга — божий одуванчик, скромница — так у той петух-то походит, отойдёт, попьёт да уйдёт и на курицу-то не смотрит. А у меня вот сначала из кольца попьёт, а потом на курицу лезет. [Собиратель: У нас говорят: «Суженый, ряженный, явился ко мне наряженный»].

Примечания

¹ См.: Козырев О. [С.] Итоги Шахунской фольклорно-этнографической экспедиции 1971–2001 гг. или: Летопись экспедиций. Сборник дополнен находками последующих 2002–2012 гг. Шахунья, 2002–2012. Рукопись.

² Заслон — загородка из листового железа, перекрывающая устье русской печи; заслонка.

³ Зобать — клевать. См.: Словарь русских народных говоров. Вып. 11 / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Л., 1976. С. 321.

⁴ В этих гаданиях, видимо, надо положить на ночь под подушку матери расчёску, а отцу — рюмку.

Владимир Викторович Рябов,
независимый исследователь (Москва)

ДОМАШНИЕ ДУХИ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ ЖИТЕЛЕЙ САМАРЫ: СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСИ

Аннотация. В публикации представлены устные мифологические рассказы жителей Самары о домашних духах, записанные в 2017–2018 гг. В текстах реализуется ряд традиционных мотивов: домовый наваливается и душит спящего человека ночью, выталкивает человека из кровати, играет с кошкой, оставляет на теле спящего синяки, прячет предметы и т. д.

Ключевые слова: городской фольклор, демонология, домовый, домашние духи, Самара

В настоящую публикацию вошли устные рассказы самарцев о «домашних духах». Последнее словосочетание условно. В конкретных случаях демонологические персонажи этой категории именовались традиционно: *домовой* (тексты 1, 4, 5, 6, 7, 8), *домовик* (текст 7); кроме того, в тексте 1 рассказчица использует термин из эзотерического дискурса *сушность*. В ряде ситуаций рассказчик высказывает сомнения по поводу выбранной формы именования персонажа (текст 1) либо сам факт именования спровоцирован вопросами собирателя (тексты 1, 5). Внешний вид персонажа описывается редко: только в тексте 5 он предстает в облике маленького бородастого старичка, а в тексте 6 (записанном от той же информантки) большой комнатный

паук несколько иронично сопоставляется с домовым. В других случаях персонаж либо невидим (в тексте 1 высказывается предположение, что собака видит домового, или «сушность»; в тексте 7 способность видеть домового предполагается у маленькой внучки рассказчицы), либо он вообще лишен четкой субстанциональной, предметной оформленности (тексты 1, 2, 3).

Отсутствие в некоторых текстах имени персонажа и указаний на его внешний вид либо невидимость можно интерпретировать не только как признаки «вырождения фольклорной традиции» в городе, но и как свидетельство естественного существования мифологического знания. Последний подход, предложенный Е. Е. Левкиевской, подразумевает возможность определить

мифологического персонажа как «скрепленный именем пучок функций» [9. С. 257]. Реализация ряда традиционных демонологических функций описывается и в опубликованных текстах. Так, в рамках осуществления «патронажной» функции домовой должен принять новобрачную в семью мужа (текст 5), наказывает рассказчицу за то, что она ложится спать с пьяным мужем, должен утешить ребенка (текст 7); «полтергейстная» функция реализуется через необъяснимый лай собак (текст 1), выталкивание спящего из кровати (текст 2), мужской храп, доносящийся с чердака (текст 3), исчезновение предметов (текст 4). Характерная для традиционного образа домового прогностическая функция реализуется только в тексте 7: домовый проявляет себя перед тем, как с сыном рассказчицы должно произойти несчастье, приходит к сестре рассказчицы накануне смерти мужа.

Помимо реализации различных мифологических функций, рассказы содержат указания на необходимость ритуального взаимодействия с домовым: для него оставляют на кухонном шкафу конфеты, хлеб (текст 7), его перевозят в новое жилище вместе с мусором, завязанным в узелок (текст 6).

Собранный материал ценен в плане как фиксации «вывезенных из деревни» традиционных сюжетов и представлений, так и отслеживания их трансформации в современных городских условиях.

Все записи были сделаны в Самаре в 2017–2018 гг. в рамках сбора материала для магистерской диссертации «Городской текст и фольклорный диалект: Самара в устных нарративах XX–XXI вв.» (ЦТСФ РГГУ, 2019 г.).

1. [Про домовых рассказывают?] Почему рассказывают? Сама сталкивалась! [Смеется.] А знаешь, как неприятно. Вот, значит, кот у меня был, котёнок, не помню, как звали, Марсель, по-моему. Что-то он играл-играл, бегал-бегал по комнате, забегал, по-моему, под диван. Вот, знаешь, а оттуда, было такое ощущение, что его из-под дивана, вот, знаешь, как вот шар для боулинга, что его из-под дивана выкинули¹. Что он не сам выскочил, а что он, знаешь, причём как-то на боку выехал из-под дивана, влетел в противоположную стену ошарашенный. Потом, когда у меня были две собаки, однажды было, что они поднялись ночью лай². Было очень неприятно, потому что, я думаю, одна, первый этаж. Ну я, знаешь, собралась с духом, выглянула в окошко, думаю, ну мало там, извините, пьяный помочиться под окном пристроился, — никого. Зима, лунная ночь достаточно, снег, следов нет, никаких кошек, время три часа ночи, все спят. А собаки с ума сходят, лают. Вот до мурашек. Было очень неприятно. И потом у меня поднимали лай тоже собаки. <...> Вот он стоит, смотрит в одну точку и лает. Или это его галлюцинации какие-то, потому что тоже бывает, что галлюцинации... Ну, неприятно. И знаешь, было однажды с подружкой тоже... Ситуация неприятная, объяснения логического [нет]. <...> Сидели у неё, пили чай, днём, лето, третий этаж, тут улица шумит, то есть дом выходит тут на улицу, на проезжую часть. Шумно. Собака пудель тут, значит, залезает к ней на руки. Сидим вот так: я вот тут, она вот тут [напротив], вот тут у неё [газовая] колонка. У неё собака пудель на руках, чё-то печенки у нас тырит со стола. Вдруг он поворачивается в угол куда-то, значит, смотрит в район этой газовой колонки, начинает туда брехать. Причём он брешет целенаправленно туда. Ну, значит, смотрим: ну нет, ничего. Мы, значит, там, успокаивать начинаем собаку: «Рома, Рома», — значит. Она его пытается повернуть мордой к себе, чтобы он не видел. Он выворачивается и лает туда. Светка, значит, перекрестила³ угол⁴. Нет, не помогает, вот он лает. Я не помню, сколько времени это происходило. Чё-то мы сидим тоже и тут рассуждаем; а чего нам бояться, ну смотри: день, светло, вот люди ходят, машины ходят, ну вот совершенно простая очень ситуация, днём. Вот он лаял, лаял, не помню, сколько времени это происходило, но было очень неприятно. Вот я не знаю, как это объяснить, вот опять же, может, это у собаки были какие-то галлюцинации. Вполне возможно, что у него какие-то закиды свои. Но вот начинаешь уже думать про всё на свете, когда вот такие вещи видишь. Ну, кто-то говорит, домовый; я счи-

таю, что это у него галлюцинации были. <...> Ну, что-то собака видит. Некоторые называют это «сущностями». Но я как-то воспитанная на принципах материалистического подхода [смеется], я как-то к этим сущностям очень скептически отношусь [ЛЕЭ].

2. Мама не стало уже, и в зале у нас там я спала. И вот это ощущение, как будто кто-то вот тут рядом, знаешь, вот такое, и прям вот как бы как столкнуло⁵. Но я даже вот не пойму. Сейчас вот я тебе не скажу, как шерсть — не шерсть⁶. Ну, похоже на кошку⁷, вот такое, да, но больше по размеру, вот. [Это случилось вскоре после смерти вашей мамы?] Да, да, да. <...> И как-то я страшно напугалась, и вот я долго не могла в ту комнату заходить. В мамину квартиру до сих пор не могу заходить, никак. Не знаю почему, меня прям оттуда выталкивает [ПИК].

3. [Вы слышали про домовых?] Ну, слышала <...> Да, здесь вот [в этой квартире] я не ощущаю. А вот когда была... Ну, может быть, мне лет десять, может быть, может быть, там двенадцать, ну так как-то, у [двоюродной] бабушки в доме. <...> У них, знаешь, это вот ну прям вот сама до сих пор вот это вот помню прекрасно, у них частный домик такой небольшой, да, во дворе что там раньше было, калитка во двор, и там такие маленькие домишки. Вот все ушли [из дома], я гладила [белье] на кухне, <...> метр на два, может быть, такое помещение и, это, чердак⁸. И вот, вот явно с чердака вот ну такой храп. Вот храп! Мужской такой, хороший храп! Это вот там вот у неё было. <...> Я её [двоюродную бабушку] потом спрашивала, мне как бы страшно, я тогда боялась прям всё это. Она говорит: «А, не обращай внимания»⁹. Вот и всё [ПИК].

4. У моей приятельницы, у них вот дома, она тоже, она говорит: «Я знаю, у меня и кошка там играет как бы с домовым¹⁰, он её там и гоняет, и вот всякое разное. То они нормально играют, то там она [кошка]...» То есть она говорит: «Я вот, например, знаю, что у меня есть [домовой]». У неё вечно прям, вечно что-то пропадает¹¹, обязательно вот. То кошелек, представляешь, с зарплатой кошелек, значит, и всё, и пропал. Они уехали в отпуск, мы у них поливали цветы ходили, да. [Смеется.] И вот они приезжают, и этот кошелек валяется вот около дивана, вот на полу. Она говорит: «Вот, Ир, это вообще, говорит, ну как, вот он на полу, я его, что, не видела, обрыла, везде обыскала». С деньгами, всё. <...> [На самом видном месте лежал?] Ну, практически на самом видном месте. Это вот с домовыми [ПИК].

5. [Бывает, что ночью кто-то наваливается и душит?] Знаешь, когда было? Когда я только замуж вышла. Я пришла в дом мужа, а он ушёл в армию. И вот я спала... И это единственный раз. Я открываю глаза, потому что я не могу вдохнуть¹². И я вижу, не сочтите меня дурочкой, но я вижу старика¹³, бородатого, маленького, который си-

дит, вот так меня прижимает, он не за горло меня, а вот просто нажал на меня и сидит смотрит на меня. Я не знала, что мне делать, как мне быть и вообще что делать, ни закричать, ничего не могла. Только про себя так говорю: «Я теперь ваша, я ваша теперь»¹⁴. И так глаза закрыла, открыла — его нет, всё. <...> [Кто это был?] Ну, наверное, их домовый. [Говорят, домовый душит к чему-то?] [Смеется.] Не знаю, я свекрови рассказала, та сказала: «Дурью не майся»¹⁵. Больше ничего [ИНА].

6. Я переезжала из частного дома, у нас там в моей комнате, именно в моей комнате, жил большой паук¹⁶. Вот такой. [Показывает пальцами размер: 3–5 см.] Ну, я тоже никогда не убивала, что они мне делают, эти пауки, жил он и жил, мы ему ещё и мух таскали, мух, комаров, чтоб он там, бедный... Зимой в окне, тепло же, всё равно какие-то мошки есть, и вот мы зимой ему носили туда этих мошек. И когда дом вот снесли, я переехала на Аврору [район автостанции «Аврора»], проходит буквально, может быть, неделя, Тамара моя [сестра], мы с ней ремонт там делали, приходит и говорит: «Иди посмотри». Я говорю: «Чего?» Она говорит: «Домовой твой пришёл». Я говорю: «Кто?» Заходим: паук, большой паук. Тоже поселился прям в том же, практически в том же углу¹⁷. Уезжали оттуда, она говорит: «Возьми совок»¹⁸... Я не помню, какие слова говорили, нужно в совочек замести и сказать: «Домовой, идём со мной, этот дом теперь не твой». Именно: «Домовой, идём со мной, этот дом теперь не твой». Всё в узелочек завязываешь, а приходишь сюда [в новый дом], развязываешь и говоришь: «Вот это твой дом». Какие-то там ещё складные слова были. Ну и чё, приехала я туда, на Санфирова [ул. Ольги Санфировой], у меня в ванной появился паук. Приехала я сюда [в дом, в котором рассказчица живет сейчас] — у меня в ванной поселился паук. Сейчас его нет, куда-то пропал. А Тамара у меня прямо смеялась, говорит: «Ты его с собой возишь» [ИНА].

7. Вот я сошлась с мужчиной, жила с мужем, и он нехорошего был, как это говорится, гулял. И мне приходил домовый. Вытаскивал¹⁹, вот именно, вот именно, у меня даже следы²⁰ на руках оставались. [Какие следы?] Пальцев. У него мягкие... Он вообще, как говорят, как кошка²¹ круглая, я никогда не видела, но ощущала только пальцы. Круглый, как кошка, и мягкие-мягкие пальцы. И вот он прямо приходил. И Володя [сын рассказчицы], бывало, вот так нету-нету-нету, я сижу [и думаю:] «Господи, где ж ты находишься, Володя, где ты находишься, сынок?» — вот так вот. И перед этим, если вот что-то случается у него, обязательно он приходил ко мне, домовый²². И не то что подсказывал, просто приходил, ложился рядом и руки как будто трогал вот так вот. У меня бывало даже на руках следы, пальцы его. А вот как Володи нету [умер], уже четыре года

ни разу не пришёл. «...» Вот он [Володя] уйдёт, например, куда-то, там они вот гуляют, нету-нету-нету, что-нибудь такое случается, придут или поддатенькие, или что-то... Или вот на заводе работал. Получили, помню, карточки. Нету и нету, куда делся сынуля? Приходит весь избитый. Говорю: «Батюшки, где же ты был, Володь?» Он говорит: «Мама, меня встретили». С завода шёл, со второй смены, и через гаражи по [улице имени] Мориса Тореза, отняли у него карточки, отняли все деньги, что у него было. И перед этим мне приходил домовый. Я ещё говорю: «Господи, что ты ко мне пристал?» Вот показался он просто, ну, я уже знала: что-то, значит, случится, у меня уже представление было. Потому что если не выходит — значит, всё нормально, если что-то случится с ним — обязательно он мне появится. [Вы его видели?] Никогда не видела, только ощущала пальцы. Бывает, знаете, только лягишь — он тебя выталкивает. Ложится в спину и выталкивает с кровати. Я когда... Мне думалось, что это мне казалось, я пошла к бабушке в церковь, он говорит: «Может быть, это ваши представления, молитесь». При чём Бог, и при чём здесь домовый? Домовой-то — он хозяин²³, по идее, дома. Я вначале с ним разговаривала, потом при свете стала спать. Неприятно было, знаете, такое ощущение, как будто душит вас. Воздуха нет, он не душит, а просто он над вами стоит, и дышать невозможно, и не знаешь, как повернуться, не знаешь, его как столкнуть. И это кто не ощущал, он не понимает вот этого. «...» Он как будто над тобой сидит, и такое ощущение, как будто он именно на тебя нажимает руками. «...» А вот когда Володя умер, ни разу не пришёл, ни разу не показывался. «...» [У домового что-то спрашивают?] Но бывает, мне всегда мама говорила, спроси: к худу или к добру²⁴. Но это очень страшно, поэтому... «...» Никогда не вспоминаешь. Потому что так страшно, спросишь, а вдруг скажет: «Худо». А к чему худо, голова-то будет думать сколько? «...» Ну вот, моей сестре тоже одно время приходило, средней сестре. Но у неё как раз, когда он приходил «...» у неё через некоторое время умер муж. По-видимому, предсказывал, мы-то вот только не знали, что это такое. «...» А сейчас нет ничего, тьфу-тьфу, не сглазить. И не надо. Я всё время даже говорю, всегда смеялась, говорю: «Оль, — говорю (Ульяночка [внучка информантки] у нас это, была плаксивая), — я всегда ему говорю: “Ты хозяин дома, ты меня в своё время пугал, сейчас у нас дома хорошо, тихо, всё спокойно. Ты Ульяночку покачай²⁵! Чтобы она у нас не плакала”». Ну, качал или не качал, это ж нам не видно, что он там творит. Но ничего, она у нас, бывало, встанет, маленькая, и в угол²⁶ смотрит. Я говорю: в углу-то, вот они как раз в углу сидят, бывает, говорят. И вот она упалится туда и смотрит. Я говорю: «Ульян, кого ты там смотришь, доченька, там никого нет!» Она-то, может, своими глазами видела детскими, но она не понимает, а мы-

то не видим его²⁷. «...» Он [домовой] трогал руки. Или вот выталкивает. Я ещё говорю: Филатова выталкивает (мужа моего первого), выталкивает, говорю, выгоняет из дома! «...» Он выталкивал именно меня, чтобы я именно его [мужа] в кровать не пускала, «...» чтоб вот он ушёл. Потому что он [муж] себя плохо вёл, на развод уже у нас было. «...» Такое ощущение, будто [домовой] упирается об стенку и меня давит. «...» Я, бывало, как-то один раз даже упала да говорю: «Господи, что ты ко мне пристал-то?» «...» Я стала свет включать и стала ругаться. Я уж, говорят обычно, положить надо ему молоко в тарелочку, конфетку, хлебушек²⁸, я всегда клала на шкаф на кухне, на полке. И говорю: «Я не пойму, ты чё ко мне пристал?» Я с ним ругалась, матом²⁹ даже посылала, честное слово. А потом уже говорю: «Господи, что мне его ругать?» Я говорю: «Ты хозяин, — я прям с ним стала разговаривать по-человечески, — ну, ты хозяин дома, почему ты меня пугаешь? Ты хозяин, но и я хозяйка дома. Значит, и веди себя абсолютно так же. Не хочешь с нами дружить — значит, просто сиди в углу и сиди. А вот, говорю, дай бог, я получу квартиру, я тебя с собой не возьму³⁰!» [Домового берут с собой?] Да. Это мне уж сказали поздно, пришла, это, наверное, чужой домовый, наверное, оставили тоже хозяева. «...» Я с [улицы] Севастопольской переезжала на Аврору [улицу Авроры], и мне не подсказали, чтобы я его забрала. По-видимому, когда я пришла, те хозяева не взяли, а мама говорит: «Надо было сказать домовику: “Идём, хозяин, с нами в наш дом”». Я говорю: «Мам, и там бы подрались³¹ два [домовых]». [Смеется.] Я всё смеялась. По-видимому, мы пришли, этому домовому мы не понравились, по-видимому, сразу. А потом, вот сейчас вот ничего, нормально. По-видимому, может, было, отношения были какие-то, я не знаю, сейчас маленький ребёнок появился, может, у него какое-то добро появилось, что он привык, что мы здесь уже [ФЛ].

8. [Бывает что во сне кто-то душит?] Да, меня душили³². «...» У меня маму периодически душили, но мне кажется, что это не связано с местом пребывания. У меня подружка. У меня началось это всё, когда у меня подружка в школе, я была подростком, она говорила: «Ко мне приходит домовый, и он со мной спит, он меня гладит, ласкает»³³. А я девочка впечатлительная была, вот ко мне тоже такое же стало приходить. «...» [Домовой появляется к чему-то?] Мне кажется, это было связано с сексуальным созреванием просто. Надо было замуж выходить³⁴ [смеется], просто фантазии эротические были [КИГ].

Примечания

¹ Известно представление о связи между домовым и домашней кошкой, которые характеризуются как «родственников» или «любимицы» домового [5. С. 212–213]. В быличках и поверьях домовый сгоняет

кошку с места, бросает ее с печи или с чердака, гоняет из угла в угол [10. С. 144; 12. С. 267 и т.п.], а также сам принимает облик кота (Зиновьев БИ 1е: Домовой показывается людям в образе кошки: появляется в доме, внезапно исчезает; Мороз, Петров: Домовой: внешний облик: в виде кота, как кот и др.). См. также тексты 2, 4, 7.

² Ср.: собака начинает лаять без причины [13. С. 60], пугается [12. С. 253] при появлении домового.

³ Наложение крестного знамения (закрепление) у восточных славян — универсальный акциональный оберег от нечистой силы [7. С. 260–262].

⁴ Домовой сидит/живет в углу — ср. «угол дома как пограничное пространство считался местом обитания нечистой силы. По русскому поверью, любимым местом домового ночью является угол, куда сметают из избы сор» [2. С. 343–344]. См. также тексты 6, 7.

⁵ Сбрасывание со спального места, стаскивание со спящих одеяла, раскачивание кровати — варианты возможных проказ домового [12. С. 253, 258]. Ср. также Зиновьев БИ 5г: Домовой ночью в доме «шалит»: шумит, стучит, раскачивает кровать, сбрасывает с человека одеяло; бросает кирпичи с печки; разбрасывает муку; поднимает половицы; зажигает и гасит лампу и т.п.). Ср., например, в тексте из Новгородской области: «Хто-то вылазят с подпола, бярьт мяня в охапки, с кровати ташшиты долой» [12. С. 258].

⁶ Представление о том, что домашний дух покрыт шерстью, мохнат, характерно для восточных славян [6. С. 121]. Ср. Петров, Мороз: Домовой: внешний облик: мягкий, в шерсти.

⁷ Домовой похож на кошку — см. сноску 1.

⁸ Чердак — традиционное место обитания или появления демонов, домашних духов, в том числе домового: «В Полесье верили, что домовый в облике кота чаще всего лежит на чердаке возле печной трубы либо над тем углом дома, где висят иконы; домовые танцуют на чердаке, сбрасывают оттуда развешанное белье» [3. С. 506]. Ср. также звуки, доносящиеся с чердака, — признак присутствия нечистой силы [13. С. 86].

⁹ Представитель старшего поколения (тетка, свекровь) игнорирует, обесценивает мифологический опыт младшего по возрасту рассказчика (ср. текст 5). Эта сюжетная ситуация разительно контрастирует с традиционными «деревенскими» текстами, в которых именно представитель старшего поколения (отец, мать, бабушка, просто «старуха» и т.п.) подтверждает, толкует, дает рекомендации и тем самым придает дополнительный смысл необычному опыту младшего. Например: «А потом утром рассказала отцу-то своему. Он говорит: “Ну, это на счастье увидела его” [домового]» [13. С. 56].

¹⁰ Кошка играет с домовым — см. сноску 1.

¹¹ Домовой прячет вещи — ср. Мороз, Петров: Домовой: прячет вещи, чтобы найти, надо сказать: «Поиграй да отдай».

¹² Домовой душил человека — распространенный фольклорный мотив (Мороз, Петров: Домовой: давит, душил; Зиновьев БИ 5в: Домовой ночью давит человека, наносит ему физические увечья; Айвазян, Якимов БИ 5в: Домовой ночью в доме: давит человека, наносит ему физические увечья).

¹³ Ср.: «Некоторые уверяют еще, что сами видали домового, и описывают его в виде маленького, косматого старичка» [1. С. 145]. См. также Айвазян, Якимов БИ 16: Домовой принимает образ старика; Зиновьев БИ 16: Домовой показывается людям в образе старика: появляется в доме (во дворе), вступает в разговор, внезапно исчезает. Ср. традиционные наименования домового: *дедушка, дедко-суседко, дедушка-соседушка* [10. С. 425; 12. С. 265].

¹⁴ Ср.: домовый предсказывает девушке брак в пинежской быличке [12. С. 256].

¹⁵ См. сноску 9.

¹⁶ Ср.: «...название *домовой* в разных частях вост[очной] Славии может обозначать домашнюю змею, ласку, жабу (...), паука» [6. С. 121].

¹⁷ См. сноску 4.

¹⁸ Сюжет рассказа в целом соответствует традиционным представлениям о «переезде» домового в новый дом вместе с хозяевами, а также о необходимости ритуального оформления этого перемещения: Айвазян, Якимов БИ 14: В новый дом надо звать старого домового; Мороз, Петров: Домовой переходит в новый дом вместе с хозяевами; домового зовут с собой в новый дом. Домового «переводили в новый дом с частью старого хозяйства: хлебом, лаптями, помелом, дежой с тестом, горшком углей из старой печи, веником, куском навоза из старого хлева и др.» [6. С. 123]. См. также: [6. С. 123–124; 12. С. 268–270].

¹⁹ Домовой толкает человека — см. сноску 4. Можно предположить, что в этом эпизоде домовый предстает не только как вестник несчастья, бытовой неурядицы (муж придет домой пьяный), но и как блюститель норм и правил, «нравственный арбитр», следящий за «моральным климатом в семье» [8. С. 123]: «Он выталкивал меня, чтобы я мужа в кровать не пускала!» (ср. в воронежской быличке — домовый оставляет синяки на теле самого подгулявшего мужа: «А когда муж приходит домой пьяный, домовый его щиплет, и муж утром просыпается весь в синяках» [4. С. 156]). Таким образом, в действии выталкивания с кровати реализуются сразу две функции домового: прогностическая и патронажная (подробнее о действиях и функциях домового см.: [8]).

²⁰ Ср.: «Щиплет он [домовой] исключительно женщин. Я несколько раз видел эти ущипы, синие пятна круглой формы. Проходят они без всяких средств, но медленно» (Калужская губ.) [12. С. 257].

²¹ Домовой «как кошка» — см. сноску 1.

²² Домовой проявляет себя перед несчастьем — ср. Зиновьев БИ 9б: Домовой предсказывает будущее: показывается; воет; стонет; пыхтит; щиплет; сбрасывает с постели человека; открываются ворота, и раздается голос: «Эй, заезжай!» — в семье случается несчастье.

²³ Статус мифологического хозяина специфичен для образа домового на северо-востоке восточнославянских территорий [8. С. 122].

²⁴ Домовой предсказывает будущее, отвечая на вопрос, к худу или к добру, — традиционный фольклорный мотив. Ср. Зиновьев БИ 9а: Домовой предсказывает будущее: наваливаясь на спящего, отвечает на вопрос «К худу или к добру?», предсказание сбывается; Айвазян, Якимов БИ 9а: Домовой предсказывает будущее: наваливаясь на спящего, отвечает на вопрос «К худу или к добру?»; Мороз, Петров: Домовой: предсказывает будущее, навалившись на спящего, отвечает на вопрос: к худу или к добру.

²⁵ Ср. Зиновьев БИ 5к: Домовой ночью в доме качает зыбку с ребенком; Мороз, Петров: Домовой: ухаживает за оставшимся в доме ребенком.

²⁶ Домовой «сидит» в углу — см. сноску 4.

²⁷ Ребенок, в отличие от взрослого, способен видеть или распознавать демонов, ср.: «Мать ушла с двумя ребенками в лес, мать никого не видит, а мальчик говорит: “Дедушко нашего вижу, он меня ведет”. Вот и увел. Это леший был» [11. С. 48]. Ср. также распространенный сюжет «Нечистые духи в облике парней приходят к девушкам на вечеринку; ребёнок (младенец) видит их в истинном свете» [12. С. 801].

²⁸ «Чтобы Д[омовой] хорошо относился к семье, в определенные дни ему совершают приношения, т.н. “относы”: хлеб, который кладут под печку (рус. сибир.), в углы хлева (с.-рус.), борщ, кашу...» [6. С. 123] и т.п. Ср. Мороз, Петров: Домовой: угощение для домового: сладости/конфеты/хлеб/молоко.

²⁹ Матерная брань — универсальное средство защиты от нечистой силы: «матерная брань отгоняет лешего, домового, русалку, шишигу» [14. С. 251].

³⁰ Домового «берут» в другой дом при переезде — см. сноску 18.

³¹ Ср. группу сюжетов с мотивом драки домовых [12. С. 732, 739]. Например: «Таким путём у них стало жить два домовых. От них не стало мужику с женой покою. Как настанет ночь, так у домовых пойдёт ссора и драка, только стон стоит» (Тульская губ.) [12. С. 270].

³² Домовой душил по ночам — см. сноску 12.

³³ «Д[омовой] вступает в половую связь с женщинами (ср. рус. название Д[омового] *батушко дворовы снохач*» [6. С. 123]. Ср. также Зиновьев БИ 19: Домовой ходит к женщине.

³⁴ Рационалистическая (и отчасти шутилая) трактовка информантки перекликается с одной из традиционных функций домового — предсказанием брака (ср. сноску 14).

Литература

1. *Авдеева К. А.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
2. *Агапкина Т. А.* Угол // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 341–345.
3. *Андрюнина М. А.* Чердак // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. /

под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 505–508.

4. Былички и бывальщины воронежского края / сост. Т. Ф. Пухова. Воронеж, 2008. (Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Вып. 6).

5. *Власова М. Н.* Русские суеверия: энцикл. словарь. СПб., 2018.

6. *Левкиевская Е. Е.* Домовой // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 120–124.

7. *Левкиевская Е. Е.* Закрещивать // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 260–262.

8. *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология / [отв. ред. С. М. Толстая]. М., 2000. С. 96–161.

9. *Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды: сб. к юбилею С. М. Толстой / [отв. ред. Е. Е. Левкиевская]. М., 1999. С. 243–257.

10. Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров. М., 2016.

11. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

12. Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / сост. М. Н. Власова. СПб., 2015.

13. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

14. *Санникова О. В.* Брань // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 250–253.

Сокращения

Айвазян, Якимов — *Айвазян С., Якимов О.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162–182.

Зиновьев — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305–320.

Мороз, Петров — *Мороз А. Б., Петров Н. В.* Указатель акторов и мотивов // Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров. М., 2016. С. 422–445.

Список информантов

ИНА — жен., 1955 г.р., обр. высш., зап. в 2018 г.

КИГ — жен., 1971 г.р., обр. высш., зап. в 2019 г.

ЛЕЭ — жен., 1964 г.р., обр. высш., зап. в 2018 г.

ПИК — жен., 1960 г.р., обр. высш., зап. в 2017 г.

ФЛ — жен., ок. 1958 г.р., об. ср.-техн., неоконч. высш., зап. в 2018 г.

Мария Константиновна Медведева,
студентка Российского гос. ун-та им. А. Н. Косыгина (Москва)

ГИДРОНИМЫ ОЛЕНИНСКОГО РАЙОНА ТВЕРСКОЙ ОБЛАСТИ: НАРОДНАЯ ЭТИМОЛОГИЯ И ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются рассуждения жителей Оленинского района Тверской области о названиях местных рек (Берёза, Тудовка, Сишка, Обша, Витка и др.), зачастую основанные на принципе народной этимологии. Интерпретации происхождения некоторых гидронимов оформляются в виде топонимических преданий.

Ключевые слова: Оленинский район Тверской области, топонимические предания, народная этимология, гидронимы

Гидронимы являются, как известно, самыми первыми названиями, которые человек дает объектам окружающего его пространства. Вода — это и источник жизни, и пути-дороги по земле и в загробный мир. Называя водные объекты, человек осваивал окружающий мир.

В статье публикуются материалы интервью с жителями Оленинского района Тверской области, записанные в 2020–2021 гг. Всего было опрошено 45 человек разного возраста и разного образовательного уровня: 30 человек из пгт Оленино, 5 человек из д. Сидорово, 10 человек из с. Молодой Туд.

В Оленинском районе нет больших рек; все местные реки относятся к бассейнам Волги и Западной Двины (Даугавы), т.е. лежат на балто-славянской территории.

Относительно реки **Берёза** мы получили ответы от 25 человек, жителей Оленина и д. Сидорово, которая находится практически на берегу самой реки, в среднем течении, но ближе к верховьям. Десять человек связывали название реки с деревней (бывшим селом) под названием Спас-Берёза: «Потому что находится в Спас-Берёзе» [МКА]; «Рядом Спас-Берёза» [КЕН] и т.д. В данном случае, однако, первично именно название реки, и Спас-Берёза — это село Спас на реке Берёза, но церкви Преображения Господня давно уже нет, и жители забыли, чему она была посвящена. Подавляющее большинство информантов (15 человек) связывали гидроним с берёзовыми рощами, которые в большом количестве располагаются по течению реки. «Потому что на берегу берёзовые рощи» [ТРП]; «Может, потому что там берёзы растут?» [САИ]; «А потому что берёзы растут, потому и называется» [ИТИ]; «Из-за берёз по течению» [СНВ]. Один информант предположил, что река так называется по цвету воды: «Река Берёза имеет своё название от цвета воды. Он бирюзовый, и в ней голубые раки и латная глина, которая и делает цвет воды бирюзовым» [КНС].

Река **Тудовка**. Ответы о происхождении ее названия дали 26 жителей Олени-

на и Молодого Туда, который находится на берегу реки. Десять информантов возводили гидроним *Тудовка* к словам *туда, туды*, аргументируя это либо направлением течения («туда течёт»), либо местом нахождения самой речки («пойду туда, на речку»): «Может быть, Тудовка родственна слову [“туда”]? Ну, как: “Ты куда пойдешь?” — “Туда, на речку”. Не знаю даже, но думаю, так» [СНВ]; «Ну, наверное, потому, что течет она туда. Раньше Тудом река называлась. И посёлок тоже просто Тудом назывался» [ВЛН]; «Ну, реки движутся в каком-то направлении. Это направление можно обозначить словом “туда”. Я так думаю» [ПВА]; «Тудовка — “туда”, может. Не знаю» [РЮВ]. Три человека в контексте народно-этимологических рассуждений связывали название с выражением *туда-сюда* (*Тудовка-сюдовка*): «Название похоже на слово “туда”. Тудовка-сюдовка [смеется]» [КОА]; «Тудовка-сюдовка. Туда-сюда. Вот так» [РДО].

Восемь человек считают, что Тудовка называется так потому, что она протекает в селе Молодой Туд: «Потому что находится в Молодом Туде» [ЛВА]; «Не знаю. Потому что протекает в Молодом Туде, наверно» [КИИ]: здесь так же, как и в случае с Берёзой, гидроним возводится к топониму. Кроме того, от шести информантов было записано предание о том, что название села Молодой Туд восходит к анекдотической истории с ключевой репликой «Молодой тут!»

Сестра, она тогда жила в Молодом Туде, рассказывала мне историю об одном парне. Не знаю, когда это было, но давно. Две семьи играли свадьбу: от одной семьи жених, от другой — невеста. Ну, и в день свадьбы жених с невестой разругались, уж не знаю, из-за чего. Ну, их жених ушёл куда-то. Ну, думали, отойдёт, вернётся, всякое ж бывает. А его всё нет и нет. Ну, пошли искать. Искали-искали, не могли найти. И тут кто-то догадался пойти на речку посмотреть. Прибегают — а он по пояс уже в воде стоит. Не знаю, утопиться хотел или что. Ну, бабы и заорали: «Молодой тут!» Ну, вытаци-

ли его, а дальше уж и не знаю, что там было. Ну, парня-то на речке нашли — потому и Тудовка, наверно [МММ].

Ходила одна легенда в своё время. Парень с девкой жениться, значит, хотели. А парень потом передумал и ушёл. Ну, стала девкина семья его искать, нашли его, значит, на речке. Ну, и остальным закричали: «Молодой тут!» Значит, тут, на речке, молодого нашли, вот так и называется [ХАП].

Когда мы работали в хосписе молодотудском, нам там рассказали про одного мальчонку. Подробности не помню, но исчез он со свадьбы. Ну, в деревне же много народу гуляет, когда свадьба. Как-то вот и не заметили, что пропал. Уж потом искать стали. И нашли его под мостом на речке. Мёртвого. И закричали: «Тут молодой!» Такие дела [РЛА].

В контексте этимологических рассуждений упоминалось прежнее название реки — *Туд*, с которым, таким образом, созвучно слово *тут*:

А там молодого нашли. И когда нашли, крикнули, мол: «Молодой тут». Ну, река-то раньше Тудом называлась. И слова эти «Молодой тут». Ну, «тут» — «Туд» [РОП].

Один наш информант опровергал версию, предлагаемую преданием, и строил этимологию на основе «балтского имени»:

Тудовка так называется из-за балтского имени, я полагаю. Балтское имя — Туд. Тудовляне — вообще народность интересная. Тут и белорусы, и поляки, и литовцы. По Тудовке проходила граница с Великим княжеством Литовским. Река Витка пересекает Торопецкий тракт в районе деревни Московки. В XIX веке называли тудовлян тудовлянами. Сами они себя никак не называли. Байка про жениха — байка, которую я слышал ещё в детстве. Были волости Старый Туд и Молодой Туд. В Старом Туде что, старика нашли? И закричали: «Старый тут!» Место впадения Тудовки в Волгу — местность Великого княжества Литовского. В крови нашей балтское есть что-то [ПЕА].

Упоминаемые в рассказе тудовляне — этнотерриториальная группа, жившая по р. Туд в Ржевском уезде Тверской губернии. «В сложении этой группы, по мнению исследователей, приняли участие белорусы, что отразилось в языке и народной культуре тудовлян, а некоторые их считали просто обрусевшими белорусами»¹. В современных публикациях о тудовлянах могут говорить как о поляках². Вероятно, информация об этой этнографической группе появлялась в краеведческих публикациях, а оттуда перекочевала в Интернет. В народно-этимологических рассуждениях тудовляне могут превращаться в «тудов», к которым возводится название *Тудовка*.

Слово *туд* предстает как название народа или племени («Люди обычные, только называли себя так» [ПГВ]), ему могут приписывать польское происхождение:

[Как вы думаете, почему Тудовка так называется?] Потому что давным-давно здесь появился народ. Народ назывался туд. А «туд» — это «люди». [Это с какого-то языка?] А не знаю. Люди и люди. Раньше тут поляки жили, как говорят. Так что с польского, скорее всего [ЭПВ].

Возможно, эта этимология Тудовки отражает местное фольклорное предание. Однако туды появляются и в рассказе о происхождении названия реки Шишки (см. далее).

О названии реки **Сишка** были получены ответы от 20 человек (все — жители пгт Оленино). Подавляющее большинство (19 человек) связывали его со словом *сидеть*, причем «сидели» люди (на берегах реки жил народ или находились те, кто скрывался от закона) либо звери: «Думаю, потому что раньше там кто-то находился. Люди или звери там сидели, не знаю» [ПВА]; «Люди какие-нибудь. Поселились у реки и жили потом. Сидели то есть» [СНВ]; «Там сидели бандиты и ходили грабить деревни. Сидели, наверно, потому и Сишка» [ГОЛ]; «Мне кажется, там было, может, звериное логово какое или ещё что, то есть звери сидели там, может, так» [КОА]. В двух случаях Сишка прямо возводится к слову *сижка*: «Сишка от слова “сижка”». А это слово от слова “сидеть” [ГДВ]; «На этой реке у зверей была сижка» [ВЛВ].

По словам одной из информанток, Сишка так называется потому, что на реке когда-то «сидели» туды. Вероятно, под влиянием фонового знания о тудовлянах (или тудях), живших по другой реке, в рассуждениях информантов происходит контаминация с ними людей, «сидевших» на Сишке, но в данном случае туды — не особый народ, а разбойники:

Ну, мне рассказывали, что на Сишке раньше сидели туды. [Как давно?] Не знаю даже. Но не в прошлом веке, давно. [А кто такие эти туды?] Разбойники, что ли, не помню. Но не очень хорошие люди. [А почему тогда Сишка именно так называется, а не иначе?] Ну, они же там сидели! Укрытие у них там было, прятались там. Вот народ лишний раз туда и не ходил, потому что там сидят [МММ].

Один раз было высказано мнение, что Сишка названа так по водящейся в ней рыбе сиг:

Сишка названа так по рыбе. Тудовка и притоки — нерестовые реки. Хариус европейский здесь водится. Но все местные называли его сигом. Хариус этот в Сишке водится. Её могли назвать Сижка по этой рыбе [ПЕА].

На вопрос о происхождении названия реки **Обша** ответили 17 человек

(все из Оленина). Все информанты связывают этот гидроним со словом *общий*: общее место для ловли рыбы, общее поселение, словом, общая река. «Обша? Ну, не знаю... Может, потому что она общая» [МММ]; «А это название похоже на слово “общий”. Как будто на этой реке была территория, которая была общей для всех» [КОА]; «Наверное, на этой реке люди всё делали сообща, вместе, то есть река их объединяла, была таким общим местом» [КОВ]. Отвечая на вопрос, почему в таком случае произносится *Обша*, а не *Обща*, информанты могли связывать это с особенностью «деревенской» речи: «Ну, в деревне же как говорят? “Общий, общая”. Вот потому и Обша» [МММ].

Последней рекой, на вопрос о названии которой ответило достаточно большое число информантов (12 человек, все — жители Оленина), была **Витка**. Все опрошенные выводили этимологию гидронима из слова *витья*, объясняя это крутым, извивающимся руслом реки: «А извивается, наверно» [РЛА]; «Ну, русло у неё кривое, вся она витая такая, потому и Витка» [МММ]; «Ну, она же вьётся. Вон русло какое!» [СНВ].

Ниже приведем единичные этимологии других гидронимов, которые мы записали от нескольких информантов, проявивших большую заинтересованность и большее знание рек района. Двое из них являются членами районной общественной организации «Хранитель края», они интересуются историей и культурой родного края, изучают источники; один имеет высшее образование.

Речка Дроздовка называется так потому, что в пойме много дроздов водилось. Или был хуторок Дроздовка, а там какой-то Дрозд жил, по имени которого хуторок был назван. <...>

Речка Невестка, речка Барсуковка. Невестка — красивая, как невеста перед свадьбой, она же в фате. <...> Барсуковка находится в деревне Барсуки. По деревне названо. <...>

В детстве я думал, что Слатёнка — созвучие со сладким, слатёнка. Сейчас я думаю, что Слатёнка — от «слот» — «мокрый», «сырой». Слота — сырая низина среди крутых берегов. Среди гор течёт; Пятница-Слотня — на горе (погост). По реке и деревне названы: Большая Слотня; напротив деревня Шмыки, Слотня-Коноплянка ранее. Ниже — Малая Слотня. Тёмная вода, светлая вода.

Народы тоже по реке назывались. Полабские славяне — на Лабе сидели. Ручьи, впадающие, — Селишенка, от Селишни. Но тут, наверно, сначала селение появилось, а потом реку назвали. Поселились — Селишней называли местность. Не могли ж они реку Селишней назвать, а потом уже на ней селились.

Хаминский ручей есть. Бабушка рассказывала, что деревня Хамяно вымерла от

холеры в стародавние времена. А деревня так называется от имени Хам (Иафет, Сим).

Речка Баранка впадает в Слатёнку. На реке деревня Баранцево. Баранка — извилистая. Из русла в русло можно перейти, такие кренделя выдает. Баран — первопоселенец деревни Баранцево. Может, поэтому. <...>

В районе деревни Каденки Скаковка речушка течёт. Каменистое дно, вода скачет по камешкам, поэтому она так называется.

Серебрянка — родник в Холмце. В районе Сазонова впадает в Тудовку. Серебрянка, потому что прозрачный, по цвету воды опять же. Был древний город Сазон. И в этот город пришли враги, литовцы. Бабушка рассказывала, люди спрятались в церкви на берегу родника, а литовцы их окружили. А церковь в этот момент вместе с литовцами ушла в этот родник. <...>

Есть две параллельных речушки в междуречье Тудовки и Шишки. Белейка и Чернейка. Белейка в Сишку впадает, а Чернейка — в Волгу. Думаю, что это из-за воды. Белейка, видимо, светлая вода. А Чернейка — тёмная.

Есть река Дубёнка. Она длиннее Слатёнки. Впадает ниже Ребров [д. Ребры] в Тудовку. Начинается в деревне Дубовик. Можно предположить, что по деревне называли. Но всю жизнь у меня была ассоциация — от слова «дубить». Дубят корой дуба, а её если замочить, то будет коричневый раствор. В основном все речки, ручьи в нашем районе коричневого цвета. В Тудовку ещё впадает Малая Дубёнка.

Ниже Ребров есть речка Оболонка и деревня на берегу. Оболонь — это край. Видимо, граница была чего-то. Волость Старый Туд была как раз по речке.

В районе Казаково речушка Рясенка. По ряске называли. Название само за себя говорит. Видимо, стоячая вода или пруд, ряской заросший.

Ручей Ольховатик назван по заросшим ольхой берегам.

Ольшанка речушка впадает в Дубёнку. Ольхой до сих пор вся пойма заросшая.

В верховьях Шишки есть ручеёк Милочкин, а в Витку впадает Милостный ручей. Вот почему такое название, я не знаю. Они недалеко друг от друга. Может быть, по какому-то хутору.

Река Тёплая впадает в Витку. Предположить можно, что водичка тёплая. Плёсы были, они прогревались <...>

Лучеса — балтское название. Ассоциация — лучистая вода, отражает солнце [ПЕА].

Болото вот у нас рядом. По-разному его называют — Шалаевское, Козинка, Козинское. Но дело заключается вот в чём. Это всё по деревням названия. А само оно, собственно, болото. В болоте озёрки Бабины. Почему Бабины? Или Ведьмины по-другому. То есть вот это болото между Замошицей, Шалаевкой, Порталино, как сейчас говорят, Полторино, на самом деле Проталино, она рукавом таким к железной дороге уходит. Здесь была деревня Караси, Цаплино, сюда уже Козинка — такая боль-

шая территория. Ну, когда-то было озеро, говорят. Когда-то было озеро, на берегу жила вдова с двумя детьми, пацанами. Пацаны поплыли рыбу ловить на лодке, перевернулись и утонули. Вот баба взяла сковороду, прокляла озеро и накрыла его сковородой. И так образовалось болото. Но сковорода была дырявая, битая уже. И вот там, где дырки, там посреди этого болота несколько озёрок, они размером с прудку возле Мельтоновки, но они разбросаны, к ним топко подходить, берег ненадёжный. Вот несколько штук там есть [ЛБВ].

Витка полна родников по берегам, когда-то они были оборудованными, и на сенокосе можно было напиться практически везде. Есть родники и прямо в русле. То есть идёшь по сравнительно тёплой воде, делаешь шаг и оказываешься в ледяной. У родников были названия. Названия были у каждого вира³. Названия были у каждого склона и холма. Отец помнил частично, я помню еще меньше. Я даже не знаю, почему поворот Берёзы у деревни Казаково называется Лучка. Зато знаю, почему Наташкин вир так называется. Я эту Наташку видел ещё живой. Старенькая уже была. Было время в начале прошлого века, семьям давали участки для ведения хозяйства. Там и пахотные земли, и сенокосы, и строились на этих участках. Позже эти участки и называли по именам владельцев, даже когда владельцев не стало. Наташкин участок был ближним к реке, и даже ей часть поймы отходила. Вот место на речке её именем и назвали. Детей много было, они там купались [КНС].

Из болот вытекает две речушки — это Дроздовка и Андрияниха, потом они сливаются, а после слияния к озеру течёт почему-то именно Дроздовка, хотя размерами они одинаковые.

Кое-кто называет Дроздовку Матюшинский ручей, так как она протекает там, где стояла деревня Матюшино. Вообще, маленькие речки, ручьи, родники назывались частенько по названию местности, либо рядом стоящего (хутора) деревни. Виры на реках имеют тоже свои названия Сусёнский вир, Черный вир (это на Берёзе). На месте

дамбы была низина, в ней текла речушка. Низину называли Дроздовкой. Что называли: речку в честь низины или низину в честь речки — не знаю. На месте будущего озера было место, где люди собирали много грибов (рыжики), брусники [КАА].

Примечания

¹ Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997. С. 109.

² Olszewski A. Тудовляне или Маленькая Польша Тверской губернии // News-poster.ru. 2019. 10 июля. URL: <https://news-poster.ru/tudovlyane-ili-malenkaya-polsha-tverskoj-gubernii>.

³ Вир — глубокое место в реке или озере; омут, водоворот, пучина (Словарь русских народных говоров. Вып. 4 / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Л., 1969. С. 291).

Список информантов

ВЛВ — Виноградова Людмила Васильевна, 1953 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., пенсионерка, 2020 г.

ВЛН — Василькова Людмила Николаевна, 1963 г.р., с. Молодой Туд, обр. ср. проф., продавщица, 2020 г.

ГДВ — Гофнер Дмитрий Владимирович, 1974 г.р., пгт Оленино, обр. высш., энергетик, 2020.

ГОЛ — Горячёва Оксана Леонидовна, 1979 г.р., пгт Оленино, обр. ср., продавщица, 2020 г.

ИТИ — Иванова Тамара Ивановна, 1951 г.р., д. Сидорово, обр. ср., пенсионерка, 2020 г.

КАА — Кобзов Андрей Александрович, 1974 г.р., д. Дубровка, обр. высш., безработный, 2021 г. (переписка).

КЕН — Кузнецова Елена Николаевна, 1963 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., продавщица, 2020 г.

КИИ — Крылов Илья Иванович, 1978 г.р., с. Молодой Туд, обр. ср. проф., строитель, 2020 г.

КНС — Комаров Николай Семёнович, 1961 г.р., д. Швецово, обр. ср. проф., пенсионер, 2021 г.

КОА — Коломина Ольга Алексеевна, 1973 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., воспитательница в детском саду, 2020 г.

КОВ — Кулакова Оксана Валерьевна, 1976 г.р., пгт Оленино, обр. ср., продавщица, 2020 г.

ЛВА — Лобосева Валентина Александровна, 1957 г.р., пгт Оленино, обр. ср., пенсионерка, 2020 г.

ЛБВ — Лыкошев Виктор Васильевич, 1957 г.р., пгт Оленино, обр. высш., пенсионер, член общественной организации «Хранитель края», 2021 г.

МКА — Медведев Константин Александрович, 1974 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., строитель, 2020 г.

МММ — Медведева Мария Мироновна, 1952 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., пенсионерка, 2020 г.

ПВА — Павлов Владимир Алексеевич, 1980 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., работник ЖКХ, 2020 г.

ПГВ — Петрова Галина Владимировна, 1955 г.р., с. Молодой Туд, обр. ср., пенсионерка, 2020 г.

ПЕА — Петров Евгений Александрович, 1970 г.р., д. Волково, обр. ср. проф., работник лесопитомника, член общественной организации «Хранитель края», 2021 г.

РДО — Румянцев Дмитрий Олегович, 1973 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., таксист, 2020 г.

РЛА — Романенкова Любовь Александровна, 1952 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., пенсионерка, 2020 г.

РОП — Русакова Ольга Петровна, 1958 г.р., с. Молодой Туд, обр. ср. проф., пенсионерка, 2020 г.

РЮВ — Разумовский Юрий Владимирович, 1974 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., таксист, 2020 г.

САИ — Стадникова Алёна Игоревна, 1980 г.р., д. Сидорово, обр. ср. проф., безработная, 2020 г.

СНВ — Смирнова Наталья Владимировна, 1970 г.р., пгт Оленино, обр. ср. проф., воспитательница в детском саду, 2020 г.

ТПП — Тарасенко Родион Петрович, 1999 г.р., д. Сидорово, студент, 2020 г.

ХАП — Хренов Александр Павлович, 1972 г.р., с. Молодой Туд, обр. ср. проф., электрик, 2020 г.

ЭПВ — Эмкин Петр Валерьевич, 1960 г.р., с. Молодой Туд, обр. ср., пенсионер, 2020 г.

Василий Иванович Супрун,
доктор филол. наук, Волгоградский гос. соц.-пед. ун-т

ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ СЛОВА: ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются топонимические предания, объясняющие названия рек и населенных пунктов на территории современной Волгоградской области (река Царица, станция Алексеевская, г. Калач-на-Дону). Данные предания по преимуществу зафиксированы в исторических, географических, краеведческих публикациях XIX — начала XX в.

Ключевые слова: топонимические предания, народная этимология, гидронимы, ойконимы, Поволжье, Волгоградская область

Знаменитый русский писатель и популяризатор науки Л. В. Успенский (1900–1978) в своем этимологическом словаре школьника «Почему не иначе?» писал: «Человеку мало понимать, что значит то или другое слово. Человек, кроме того, желает знать, почему оно значит именно это, а не что-нибудь совсем другое. Ему вынь да положь — как получило каждое слово свое значение, откуда оно взялось» [11. С. 13]. Известные российские этнолингвисты Н. И. и С. М. Толстые говорят о таком явлении в традиционной народной культуре, как этимологическая магия: «Лежащий в основе народной этимологии принцип семантического притя-

жения (аттракции) созвучных слов (независимо от их этимологического родства) имеет более общий характер и составляет одну из важнейших особенностей ряда архаических фольклорных и ритуально-магических текстов, которую можно назвать этимологической магией, смыкающейся с другими (ритуальными, мифологическими) видами магии. «...» В качестве единицы описания в данном случае выступает не лексическая пара семантически сближенных созвучных слов, а, как правило, целый, нередко достаточно пространственный текст, в пределах которого только и может быть выявлена мотивировка самого сближения» [10. С. 226–227]. Неутомимая мысль человека рождает этимологические гипотезы и предположения, которые закрепляются в коллективном сознании в виде топонимических преданий 1) о происхождении названия и 2) о событиях и происшествиях в поименованном месте, которые способствуют сохранению топонима в народной памяти.

Крепость, основанная в 1588 г. рядом с Переволокой — местом, где суда перетаскивались (переволакивались) с Волги на Дон и обратно, — у устья последнего волжского притока Царицы, была по реке названа Царицынской. Сама река, вероятно, получила наименование в результате переосмысления русскими предшествующего тюркского гидронима *Сарысу* 'желтая вода'. Рек с такими названиями немало в местах проживания тюркских народов. Правда, на старинных картах в этих местах можно найти загадочную страну с наименованием *Сара*, а самый большой остров на Волге носит название *Сисара* (*Цицара*), но, видимо, к моменту основания крепости русскими эти топонимы уже были здесь неактуальными. Народная этимология привела к попыткам объяснения названия реки, к появлению топонимического предания [5. С. 318–321].

Краевед, писатель, этнограф, журналист, первый редактор саратовской газеты «Губернские ведомости» Андрей Филиппович Леопольдов (1800–1875) в своей книге, изданной в 1839 г., подробно, с вариантом излагает предание о гидрониме:

Р. Царица. «...» Предание различно говорит о названии ее. Одни говорят, что получила она свое название от дочери Батая, Царя Золотой Орды, которая по какому-то случаю, быв убеждена в нелепости язычества и истине и святости Христианской веры, бежала в Россию и хотела окреститься, но при истоке оной гонцами отца своего была поймана и предана, по повелению его, лютой казни. Не стало дочери Царя Ордынского, но память варварского события сохранилась в названии сей речки. Другие говорят, что Царица, супруга Батая, обитавшего против Царицына при Ахтубе, оставила свое наименование и речке, и городу; часто прогуливалась по берегам Царицы, ибо окрестно-

сти сего местоположения картинны, очаровательны [6. С. 51–52].

Эта же история была им позже повторена в книге «Исторический очерк Саратовского края» [7. С. 27]. Проезжавший в 1842 г. через Царицын статский советник Вильгельм Иванович Беккер почти дословно повторил ее в своих воспоминаниях, опубликованных спустя 10 лет [1. С. 69].

17 апреля 1841 г. статский советник Андрей Михайлович Фадеев вступил в должность саратовского губернатора. До этого в течение двух лет он исполнял должность управляющего палатой государственных имуществ губернии, много путешествовал по городам и весям, записывал статистические данные, историю поселений, бытующие в них предания. Поездки были продолжены и во время губернаторства. К 1846 г. рукопись «Очерков статистического описания Саратовской губернии» была завершена, А. М. Фадеев передал ее в «Журнал Министерства государственных имуществ», где вскоре она была опубликована. Рукопись он представил в Русское географическое общество, за что был избран его действительным членом, что считалось в те времена почетным званием. Ныне рукопись хранится в Научном архиве Русского географического общества. В январе 1846 г. А. М. Фадееву пришлось оставить губернаторскую должность, попав в немилость к тогдашнему министру внутренних дел графу Льву Алексеевичу Перовскому (1792–1856). В рукописи и публикации автор пишет о гидрониме:

На берегу этой речки во время владычества татар поймана царица — ханская жена, бежавшая с иностранцем, почему место и получило название Царицына¹.

В 1894 г. в «Саратовских губернских ведомостях» выходит обширная статья историка, археолога, этнографа, краеведа, члена Саратовской ученой архивной комиссии (СУАК) Сергея Александровича Щеглова (1861–1915) «Описание города Царицына». До 1895 г. он служил помощником пристава 1-й части Царицына, где слышал местные предания, которые включил в свою статью. О речке Царице он пишет следующее:

Здесь во времена Батая выстроен был ханом дворец. У него была его любимая дочь, которую Батый позвал однажды смотреть подарок — русского священника, которого предположено было казнить. Та просила отца не убивать, а отпустить священника; Батый предложил последнему поклониться языческим богам, тот не согласился, и Батый приказал отпустить его. После этого царевна заболела, священник вылечил ее молитвами и внушил ей истины Православия. По выздоровлении царевна решила бежать, но была поймана при

впадении речки Царицы в Волгу, где и была казнена. Другое предание говорит, что здесь был дворец татарской царицы, полюбившей это место [12].

Крупным российским историком, краеведом, этнографом, археологом был Александр Николаевич Минх (1833–1912), который подготовил сохранивший свою актуальность и поныне «Историко-географический словарь Саратовской губернии» (фактически он успел издать только материалы по Камышинскому и Царицынскому уездам). В 4-м выпуске первого тома он пишет в статье о реке Царице:

Татарский хан зарубил здесь мечом одну из своих любимых жен. Ханша тайно приняла христианство и бежала из Орды в Москву, чтобы там поступить в монастырь, но разгневанный хан со своими войсками погнался за нею, догнал ее на берегу этой речки, собственноручно убил ее, избив тело на куски, побросал их в воду, отчего речка и получила название Царицыной [8. С. 1094].

29 марта 1915 г. в газете «Волго-Донской край» был опубликован рассказ Богдана Викторовича Зайковского (1878–1933/1935), действительного члена СУАК. А. Н. Минх называл Зайковского «цветом нашей комиссии». С 1883 г. он жил в Царицыне в доме брата матери инженера-путейца Левицкого. По словам автора, эту «легенду» он записал в 1891 г. со слов 70-летнего царицынского рыбака. В 1893 г. рассказ повторил ему местный ветеринарный врач. В этом описании явно обнаруживаются старания Б. В. Зайковского придать преданию художественную форму:

Слуги Батая привели к хану православного священника, которого он приказал казнить, но ханская дочь вступилась за старца. Потом девушка заболела и увидела во сне, что ее исцелит спасенный ею священник. Ему явилась Богородица, которая молвила: «Господь велит тебе спасти чистую душу; ты прольешь кровь свою вместе с кровью спасенной тобою, а на крови вашей я воздвигну великий христианский город». Дочь хана была спасена, а старец поселился в келье в лесу. К нему стала наведываться девушка. Они вместе молились. Батый послал своих слуг, которые схватили обоих, казнили их, а тела зарыли на дне протекающей под яром речки. Во время похода на Астрахань Белый Царь узнал об этой истории и повелел: «Да исполнится слово Божье! Отныне речка сия да назовется Царицею, на память об убиенной здесь язычниками христианской царице, и да воссияет крест Святой на крови святых мучеников!» Тогда по его приказу была основана церковь во имя Иоанна Предтечи. С тех пор каждую субботу под Светлое Христово Воскресение, лишь только запойют «у Предтечи» «Христос воскрес!», в водах речки Царицы, как звездочки, блеснут огонь-

ки, точно там теплится чья-то свеча, и в ответ ликующему гулу городских колоколен слышится тихое: «Воистину воскрес!» [2].

У топонима появляется автор — Бельй Царь, Иоанн IV Васильевич Грозный, присоединивший 26 августа 1556 г. Астрахань к Русскому государству. Правда, сам он в этих местах не побывал, поэтому вряд ли мог дать название безвестной речушке. Но в Царицыне долгое время бытовало предание и о том, что храм Иоанна Предтечи был построен по приказу Иоанна Грозного в честь его небесного покровителя. О том, что Царицынская крепость была основана в 1555 г. по повелению Иоанна IV, упоминает В. И. Беккер [1. С. 69–70]. Однако храм появился в городе лишь в 1664 г. [9. С. 39].

Не обошлось топонимическое предание о реке Царице без упоминания о Петре I. Более двух месяцев он провел на территории нынешней Волгоградской области, в том числе трижды бывал в Царицыне, превратив во время своего последнего пребывания с 20 по 28 ноября 1722 г. город во временную столицу государства, отправляя отсюда указы, инструкции, письма [9. С. 123–127, 143]. С ним связано несколько топонимических преданий. В. И. Беккер отмечал: царь, переезжая с супругой Екатериной I по специально устроенному мосту («мостикам») через Царицу, сказал, «что как сия река есть Царица, то жалует Ея Величеству и Царицынскую крепость» [1. С. 72–73]. Однако эти сведения являются сомнительными как в части сооружения моста, так и в топонимическом отношении.

В краеведческой литературе описывается встреча Петра I с жителями хутора, преподнесшими ему калач. «Пусть ваш хутор называется Калачевским», — поблагодарил царь за угощение [4. С. 6]. Однако ни во время второго, ни во время третьего Азовского похода Петр не останавливался в районе Калача-на-Дону,

да и хутора Калачевского, как прежде именовался нынешний город, в то время не существовало. Название образовано от географического термина *калач*, обозначающего «округлый рукав реки вокруг острова, крутую извилину у полуострова, изгиб реки или водоема» [5. С. 156].

Существует предание о происхождении названия станицы Алексеевской. Якобы царь Петр I, направляясь в Воронеж, остановился вместе со своей свитой здесь на отдых. Сюда прибыл гонец, который сообщил Петру I о рождении наследника². В станице установлен памятник царю, на котором сделана надпись со стилизацией под старину: «...Быть посему, назвать сей град Алексеевым». Первая часть этой фразы повторяет формулу утвердительной резолюции царя на документах, а церковнославянское слово *град* напоминает, что первоначально казацкие поселения именовались городками. Однако царевич Алексей родился в 1690 г., а его отец впервые проплыл по Дону только в мае 1696 г., причем об остановке в Алексеевской ничего не известно. Название городка, а затем станицы образовано от имени одного из первопоселенцев *Алексей* или от фамилии (отчества) *Алексеев*.

Немало топонимических преданий собирают студенты Волгоградского государственного социально-педагогического университета во время этнолингвистических экспедиций³. Каждый год приносит всё новые и новые материалы с народной этимологией, в которых проявляется лингвокреативность говорящих на диалекте, стремление поэтизировать название своего поселения, протекающей рядом реки, возвышающейся горы и других заметных объектов на территории родного края.

Примечания

¹ Научный архив Русского географического общества. Ф. Р-XXXVI. Оп. 1. Д. 9.

² См., например, ресурс «Культурно-историческое наследие села» (<https://nasledie-sela.ru/places/VLG/562/11818>).

³ См. статью Г. И. Мейстера в этом номере журнала.

Литература

1. Беккер В. И. Воспоминания о Саратовской губернии. М., 1852.
2. Зайковский Б. В. Царицынская легенда // Волго-Донской край: газета политическая, общественная и литературная [Царицын]. 1915. 29 марта, № 68.
3. Иванов С. М., Супрун В. И. Православие на волгоградской земле: храмы Царицына — Сталинграда — Волгограда. Волгоград, 2003.
4. Калач-на-Дону: энциклопедия / гл. ред., авт.-сост. Е. А. Мохов. 3-е изд., доп. и испр. Волгоград, 2012.
5. Крюкова И. В., Супрун В. И. Реки и водоемы Волгоградской области: гидроним. словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Волгоград, 2009.
6. Леопольдов А. Ф. Статистическое описание Саратовской губернии: в 2 ч. Ч. 2. СПб., 1839.
7. Леопольдов А. Ф. Исторический очерк Саратовского края. М., 1848.
8. Минх А. Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии / под наблюдением действ. чл. Саратов. ученой архив. комиссии С. А. Щеглова. Т. 1: Южные уезды: Царицынский и Камышинский. Вып. 4. Аткарск. 1902. С. 1093–1409. (Сплошная пагинация всех выпусков).
9. Рябов С. И., Самойлов Г. П., Супрун В. И. Петр I в Царицыне и на Среднем Дону. Волгоград, 1994.
10. Толстой Н. И., Толстая С. М. Народная этимология и этимологическая магия // Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 226–240.
11. Успенский Л. В. Почему не иначе? Этимол. словарь школьника / под общ. ред. Б. А. Ларина. М., 1967.
12. Щеглов С. А. Г. Царицын (историко-географическое описание) // Саратовские губернские ведомости. 1894. № 22.

Герман Игоревич Мейстер,
студент Волгоградского гос. соц.-пед. ун-та

ИЗ ТОПОНИМИИ СРЕДНЕАХТУБИНСКОГО РАЙОНА ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена названиям хуторов и поселков Среднеахтубинского района Волгоградской области. Приводятся варианты, выявленные в документальных и картографических источниках, а также бытующие в разговорной речи; анализируются полевые материалы — рассуждения местных жителей о происхождении названий.

Ключевые слова: Среднеахтубинский район Волгоградской области, ойконимы, топонимические предания, народная этимология, топонимическая вариативность, разговорные ойконимы

Среднеахтубинский район образован в 1928 г. [3. С. 332], расположен в юго-восточной части Вол-

гоградской области, в Заволжье, между реками Волгой и Ахтубой. В его состав входит 12 муниципальных образований

(2 городских и 10 сельских поселений), административный центр — пос. Средняя Ахтуба [2]. Рассмотрим несколько местных топонимов и их народных интерпретаций (по данным экспедиций 2020 и 2021 гг.).

Поселок **Третья Карта**, население 483 жителя [4]. В 1930-е гг. здесь было решено основать совхоз для выращивания овощей. Согласно версии местных жителей, которая, вероятно, близка к действительности, для удобства управления довольно большой территорией власти решили разделить ее прямо по разметкам на карте — так появились Первая, Вторая и Третья Карта. Первую Карту позже переименовали в Ударник [15] — по сообщению информанта, в честь женщин-ударниц, принудительно привлеченных к по-

левым работам в данной местности [ОПВ]. Населенного пункта с названием Вторая Карта сегодня не существует, его история нам неизвестна.

Хутор **Зональный** (в речи местных жителей — *Зоналка*), население 70 человек [4]. Официальная версия возникновения названия неизвестна, но, скорее всего, оно связано со словом *зона* 'территория', так как на этом месте возникла зональная опытная сельскохозяйственная станция [ГНП]. Некоторые местные жители утверждают, что название хутору дали научные работники, которые трудились здесь и прозвали это место «зоной» (разг. 'место заключения'), поскольку условия труда были для них тяжелыми (при этом, по словам старожил, тюрьмы на территории района не было). Само название в официальных документах изменялось: в 1956 г. — *Зоналка* [9], с 1973 г. — *Зональный* [8; 11].

Хутор **Лебяжья Поляна** (в речи жителей — *Лебяжка*), население около 950 человек [4], расположен в непосредственной близости от Волго-Ахтубинского канала. Как считают местные жители, эту территорию часто затопляло во время осеннего половодья, в результате образовалось небольшое озеро, которое облюбовали лебеди; со временем озеро стали называть Лебяжьем, а позже это название перенесли на прилегающую к нему территорию [ОПВ; БВА].

Частые затопления заставили людей переселиться на территорию, находящуюся на большом расстоянии от водоема. Так появился хутор **Тырлы** (население 40 человек [4], расположен в 1 км от Лебяжьей Поляны). По утверждениям жителей, *Тырлы* — это местное, «народное название», а официальное — *Дружба*. Действительно, в документах 1964, 1973, 1989 гг. этот населенный пункт имеет название *Тырлы* [9; 11; 13]; в документе 1976 г. — *Дружба* [12]. Жители вспоминают, что первыми хуторянами были раскулаченные пересыльные мордовцы («мордвы»), со временем здесь появились представители других народов Поволжья. Озадаченные вопросами выживания, они выстраивали хорошие отношения друг с другом, и хутор получил «более благозвучное имя» — *Дружба*. *Тырлы*, согласно Словарю русских народных говоров, — это «огороженный участок на пастбище, в поле, лесу, куда загоняют скот и лошадей для отдыха, водопою, дойки и т.п.» (в этом значении языковая единица зафиксирована в данной местности) [10. С. 335]; согласно Донскому словарю А. В. Миртова — «место, где собирается на отдых табун рогатого скота» [5. С. 330], ср. определение И. Г. Долгачева: «зимний приют для скота» [1. С. 54]. При этом жители затрудняются в определении значения слова, некоторые говорят,

что оно связано с «мордовским языком» и переводится как «дружба» [ЯБВ].

Хутор **Прыщевка**, население 164 человека [4]. Жители утверждают, что, когда он образовывался, поблизости не было других населенных пунктов, поэтому хутор получил название по аналогии с прыщом («Вскочил как прыщ на ровном месте») [ГНП]. Карта 1909 г. показывает, что на этом месте находились два хутора — Кузмичева и Барабашкина, рядом с которым расположен хутор Клецкие, который сегодня имеет название Клетский [14]. Населенный пункт на картах называется по-разному: на обзорной карте Восточной Европы 1940 г., на карте Рабоче-Крестьянской Красной Армии 1932–1941 гг. — *Прыщевские* [7; 15]; на карте РККА 1941 г., немецкой карте того же года и в послевоенных документах — *Прыщевка* (нем. *Pryschtschowka*) [11; 12; 16; 17].

Удалось зафиксировать также народные представления о происхождении названий других населенных пунктов района. Хутор **Старенький**, образованный в послевоенное время, по объяснениям жителей, назван так потому, что в нем жили в основном пожилые люди [ГНП]. Находящийся в 7 км от него хутор **Новенький** получил свое название, «потому что есть Старенький» [ГНП] (связи с возрастным составом населения, по мнению жителей, нет). Хутор **Кривуша** получил название по протоке-еруку, а ерик — из-за своей «кривизны» [ГНП]. Название хутора **Закутский** связывают со словом *закуток* 'уголок, укромное место' [ГНП]; однако ср. *закут* 'залив реки, озера, который чаще всего изогнут' [6].

В заключение стоит отметить, что в Среднеахтубинском районе мы обнаруживаем большое число топонимов, происхождение которых еще предстоит изучить.

Литература

1. Долгачев И. Г. Язык земли родного края: [геогр. назв. Волгогр. обл.]. 2-е изд., перераб. и доп. Волгоград, 1989.
2. Закон Волгоградской области от 5 апреля 2005 года № 1040-ОД «Об установлении границ и наделении статусом Среднеахтубинского района и муниципальных образований в его составе». URL: <https://sredneahhtubinskij.volgnet.ru/Ustav/Ustav.doc>.
3. История административно-территориального деления Сталинградского (Нижеволжского) края. 1928–1936 гг.: справочник / сост. Д. В. Буянов, Н. С. Лобчук, С. А. Норицына. Волгоград, 2012.
4. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 1: Численность и размещение населения. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года / Федеральная служба государственной статистики. С. 54–93. URL: [https://volgstatat.gks.ru/storage/mediabank/Том 1\(1\).rar](https://volgstatat.gks.ru/storage/mediabank/Том 1(1).rar).

5. Миртов А. В. Донской словарь: материалы к изучению лексики донских казаков. Ростов-на-Дону, 1929.

6. Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М., 1984.

7. Обзорная карта РККА Восточной Европы, 1940. 1:1,000,000. Вып. 1 (1). [Б. м.], 1942. URL: http://www.etomesto.ru/map-atlas_rkka10.

8. Решение исполнительного комитета Волгоградского областного Совета депутатов трудящихся от 9 апреля 1973 г. № 9/350 «Об изменении территориальных границ сельских и поселкового Советов депутатов трудящихся Среднеахтубинского района».

9. Решение исполнительного комитета Сталинградского областного Совета депутатов трудящихся от 24 мая 1956 г. № 14/239 «О частичном изменении границ Кировского, Бурковского и Краснозаволжского сельских Советов Среднеахтубинского района». URL: <https://gavo.volgograd.ru/activity/2.57.doc>.

10. Словарь русских народных говоров. Вып. 45 / отв. ред. С. А. Мызников. СПб., 2012.

11. Список населенных пунктов по Среднеахтубинскому району по состоянию на 01 января 1964 года. URL: <https://gavo.volgograd.ru/activity/2.57.doc>.

12. Список населенных пунктов Среднеахтубинского района на 01 января 1976 года. URL: <https://gavo.volgograd.ru/activity/2.57.doc>.

13. Справочник административно-территориального деления Волгоградской области / Исполком Волгогр. обл. совета нар. депутатов; [сост. А. И. Кузнецов]. Волгоград, 1989.

14. Топографическая карта Астраханской губернии / сост. С. И. Чирков. [Астрахань], 1909.

15. Топографическая военная карта РККА юга России. Состояние местности на 1932–1941 гг. URL: http://www.etomesto.ru/map-rkka_ug.

16. Топографическая карта РККА Кавказа, Кубани и южного Поволжья, 1937–1941 / 8-я Картографическая Фабрика ГУГК при СНК СССР. [Б. м.], 1938.

17. German maps from period WWII, Osteuropa. 1:300000. Volga. Planheft «Ru-Bland». 1941. URL: http://www.etomesto.ru/map-atlas_osteuropa_volga.

Список информантов

БВА — Багрова Валентина Андреевна, 1941 г.р., род. в Саратовской обл., зап. в пос. Средняя Ахтуба.

ГНП — Глухов Николай Петрович, 1923 г.р., род. в пос. Красный Октябрь (со слов Надежды Викторовны Абазовой, музейного работника), зап. в пос. Средняя Ахтуба.

ОПВ — Овчинцев Петр Васильевич, 1925 г.р., долгое время жил в Лебяжьей Поляне, в связи с работой временно проживал во многих населенных пунктах Среднеахтубинского района, зап. в пос. Средняя Ахтуба.

ЯБВ — Яницкий Борис Васильевич, 1926 г.р., в связи с работой временно проживал во многих населенных пунктах Среднеахтубинского района, зап. в пос. Средняя Ахтуба.

Елена Львовна Мадлевская,
канд. филол. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

К 35-летию этноклуба «Параскева»

ЭТНОКЛУБ «ПАРАСКЕВА»: ОТ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИИ К РАЗНЫМ ФОРМАМ САМОРЕАЛИЗАЦИИ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Аннотация. Статья посвящена становлению и многолетней деятельности этноклуба «Параскева» (Санкт-Петербург). Рассмотрены основные направления в освоении современными мастерицами традиционных текстильных технологий и их использование для самореализации в культурном пространстве в разных формах (создание тематических коллекций, их демонстрация и публикация, проведение мастер-классов, участие в выставочных проектах, конкурсах, фестивалях, конференциях и др.).

Ключевые слова: традиционная материальная культура, рукоделие, народные технологии, женские клубы, формы реализации в культурном пространстве

Последние несколько десятилетий в женской среде очевидна волна интереса к рукоделию, в частности, к традиционным текстильным технологиям. Особенно заметным явлением стало создание в 1990-е гг. клубов женского рукоделия, таких как, например, «Белозерье», «Василиса», «Горница», «Кросно», «Оживка», «Славутница» (Санкт-Петербург и Ленинградская область). Толчком для их возникновения

послужили разные отправные точки, у каждого из них свои приоритеты в области освоения народной культуры. Так, коллектив «Белозерье» изначально сформировался как ансамбль любителей русского танца, его основными целями стали возрождение календарных праздников, проведение интерактивных гуляний со старинными танцами и играми, а одной из сторон его деятельности являются артельные работы, сопровождающиеся

пением. Фольклорно-этнографический клуб «Василиса» (г. Пушкин) организует досуговые программы с комплексным подходом к формам времяпрепровождения и в значительной степени ориентирован на проведение мастер-классов по традиционным ремеслам. Школа русской традиционной культуры при фольклорной школе «Горница» тоже сформировалась в процессе движения от устного народного творчества к рукоделию. Деятельность ткацкого клуба «Кросно» сосредоточена на исследовании технологических приемов ткачества и на овладении этим ремеслом. Женский клуб возрождения народных ремесел «Оживка» (г. Всеволожск) тоже направлен на усвоение традиционных технологий.

В Москве наиболее известны клуб-мастерская текстильного дизайна «Красный сарафан» (здесь на основе техник лоскутного шитья и традиционного кроя одежды занимаются созданием авторского костюма, панно, предметов интерьера, аксессуаров, текстильных кукол), студия традиционного костюма «Русские начала» (сконцентрирована на изучении и освоении традиционных текстильных техник), креативное бюро «Сельсовет» (проводит мероприятия этнической тематики и уделяет внимание одежде, восходящей к традиционному русскому костюму) и др.

Организация подобных клубов захватила многие областные и районные



Светлана Комарова. Тканье пояса на дощечках. 1990-е гг.



Этноclub «Параскева». Зачет 1-го и 2-го курсов по узорному вязанию. Вязание на спицах, крючком. Печорский уезд Архангельской губ., Карелия (русские), Эстония и Псковская обл. (сету), Швеция (шведы), Финляндия (финны), Литва (литовцы). Авторы: Вера Канаева, Ирина Буйновская, Наталья Богомазова-Пуссер, Татьяна Усынина, Вера Леднева; педагог Ольга Новикова. Фото Татьяны Шадриной. 2019 г.

города. В Твери семейная этностудия «Матица» при Детском центре Тверского государственного объединенного музея работает с семьями, интересующимися русской традиционной культурой. Сохранением, пропагандой, развитием народной культуры, в частности ремеслами (преимущественно женскими), занимаются Дом народного творчества «Губерния» в Перми, Центр народных ремесел «Берегиня» в Каргополе, Центр традиционной русской культуры Южного Подмосковья «Истоки» в Подольске, мастерская прикладного творчества «Параскева» в Нижнем Новгороде и мн. др.

Список организаций подобного типа можно без труда расширить, но не это цель данной статьи. Важно подчеркнуть, что участницы клубов женского рукоделия — представительницы самых

разных профессий, — исследуя и воссоздавая традиционные текстильные технологии, с одной стороны, овладевают трудовыми навыками женщин прошлых поколений, а с другой — получают возможность личной самореализации посредством включения в творческий процесс. Это в полной мере касается и представительниц Санкт-Петербургского этноclub «Параскева», 35-летней деятельности которого посвящена настоящая статья. Следует отметить, что некоторые ученики и члены клуба «Параскева» впоследствии стали руководителями и участниками упомянутых выше организаций («Белозерье», «Василиса», «Горница», «Кросно»).

Этнологический клуб «Параскева» возник в 1986 г. Это первая общественная организация в Санкт-Петербурге, зани-

мающаяся изучением и практическим воплощением традиционных текстильных технологий. Club получил название в честь св. Параскевы Пятницы, которая у славянских народов, в частности у русских, почиталась как покровительница рукоделия и хранительница семьи. В течение многих лет 10 ноября — день памяти святой — в клубе знаменуется праздником, во время которого участники демонстрируют свои рукодельные достижения последнего года.

Организатором и первым руководителем клуба была талантливая художница Светлана Владимировна Комарова (1959–2007). Первоначально участники клуба интересовались ручным ткачеством. В 1992 г. это увлечение привело их в фонды Российского этнографического музея (РЭМ). Начавшееся более четверти века назад плотное сотрудничество с РЭМ — неисчерпаемым источником для исследования народной культуры — определило особенности деятельности клуба: изучение и воплощение на практике ряда традиционных текстильных технологий¹.

За прошедшие годы направления исследования техник значительно расширились. Среди них весь технический арсенал изготовления поясов: витье; плетение на дощечках (на «кружках»), «на вице» (на пруте, «на игле», «на спице» — круглые плетеные пояса), в технике спрэнг (sprang); полутканье — плетение «на вилке» («на рогульке»); тканье на нити («на сволочке»), на бердышке, на станке (просто тканье и с браным узором изделия), закладное уточное тканье; вязание (крючком и на спицах); шитье и вышивание. Традиционная культура зачастую подкидывает исследователям сложные загадки, в том числе в области технологических вопросов. Так, при подготовке коллекции поясов Псковской губернии руководитель проекта Т. Н. Кузнецова смогла разгадать приемы необычной технологии изготовления диагональных поясов, плетенных с перевивами пар нитей и имеющих двухслойную структуру. Это редкие своеобразные предметы, имевшие узколокальное распространение (западные районы Псковщины), тем не менее ключ к их изготовлению был найден.

Одними из первых в Санкт-Петербурге участницы клуба «Параскева» овладели техникой войлокования, позволяющей создавать как реплики традиционных вещей, так и высококлассные современные дизайнерские произведения искусства. Например, в фондах РЭМ хранится копия мужской свадебной шляпы алтайских старообрядцев, свалянная Э. Ш. Губайдуллиной, которая после безвременного ухода С. В. Комаровой в 2007 г. в течение многих лет возглавляла клуб «Параскева».

Э. Ш. Губайдуллина разработала клубный курс по ручному ковроутка-



Этноclub «Параскева». Занятие на курсе «Прядение». Руководитель Андрей Путорогин. Фото Василия Саватеева

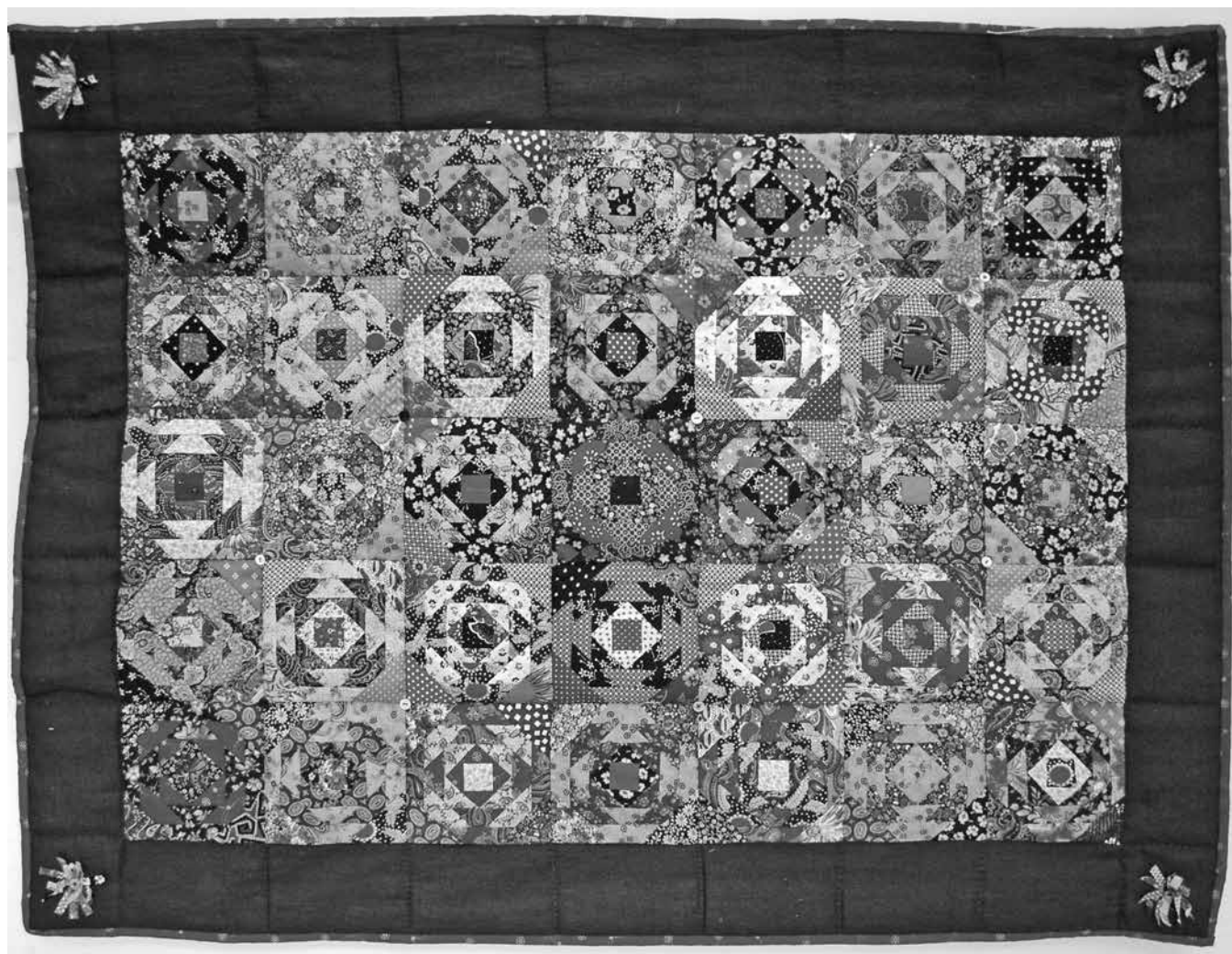
честву. В рамках данного направления были освоены техники народного тканья, основанного на счете: килимное с зазорами (преимущественно на молдавском материале), ворсовое (прибалтийское длинноворсовое с симметричным узлом и среднеазиатское коротковорсовое с асимметричным узлом), безворсовое одностороннее тканье в двухуточной технике *сумах* (в основном на базе южнодагестанских ковров). Познания в приемах народного ковроделания позволили освоить гобеленное тканье (одностороннее безворсовое, не со счетным рисунком, а с сюжетной или орнаментальной композицией). Последние годы курс ковроткачества ведет И. М. Сидорова, разработавшая программу по освоению ряда технологических приемов. В частности, это техники, характерные для азербайджанских безворсовых ковров *джеджим*, *шадда*, *вярни*, *зили*. Среднеазиатская культура представлена изготовлением предметов в технике безворсового тканья *гаджари*, фрагментами орнаментальных лент для стягивания прутьев остова юрты (казах. *ак баскур*, киргиз. *бау*), которые выпол-

няются в смешанной технике ворсового и безворсового тканья, и др.

Одним из ярких технологических направлений стало тканье на ткацком стане. Мастерницами постигнута большая часть основных видов народного ткачества: простое полотняное (его разновидности: репсовое, креповое, рогожка и, конечно, половиковое), саржевое, многоремизное, ажурно-перевивочное, браное (двуточное и одноуточное), выборное, переборное, закладное. Нельзя не заметить, что разработка ткацкого направления не ограничивается созданием небольших образцов — мастерицы изготавливают ткани в количествах, позволяющих сшить детали народного костюма той или иной локальной традиции: рубаху, сарафан, юбку, передник, порты и др. Всё это заслуживает восхищения, так как подчас только подбор материала для тканья и раскрытие секретов работы с ним оказываются сложнейшей частью изготовления предмета. К сожалению, даже в самых ранних этнографических источниках далеко не всегда зафиксированы тонкости обработки нитей для тканья. Это требует не только ретро-

спективного проникновения в сферу технических возможностей носителей традиции, но и немалой технической смекалки. Так непросто было, например, при изготовлении шерстяной трехремизной ткани для однодворческих полосатых юбок: для «усмирения» структурно нарушающейся при тканье гарусной нити была произведена длительная серия опытов — и в результате нить подчинилась ткачихам. Сложной оказалась и расшифровка технологии изготовления позумента для очелья великоустюгского сборника (головного убора). Поскольку информации в этнографических источниках не было, а у современных мастеров не хватало компетенции, секрет старинной технологии был открыт в процессе тканья позумента. В самом начале работы над костюмным проектом много времени уходит на подбор материалов по фактуре и по цвету, проводимый с исключительной тщательностью. Зачастую для того, чтобы добиться нужного оттенка, приходится неоднократно окрашивать пряжу.

Притягательные для любой женщины (вероятно, на уровне культурной памяти) техники лоскутного шитья издавна



Детское лоскутное одеяло — коллективная работа клуба «Параскева» на основе традиционных техник. 2-е место на фестивале «Пестрая поляна» (Ясная Поляна). Лоскутная сборка, простегивание. Авторы: Елена Архипова, Эльмира Губайдуллина, Ирина Киселева, Юлия Конкина, Елена Куцулина, Марина Макарова, Наталья Романова, Екатерина Трускавина; руководитель Елена Архипова. Фото Елены Архиповой. 2010 г.

разрабатываются в клубе под руководством Е. В. Архиповой. Коллективные и индивидуальные работы представителей клуба в технике лоскутной сборки неоднократно занимали призовые места на одном из наиболее представительных в России фестивалей лоскутного шитья «Пестрая поляна».

Плодотворнейшим направлением клуба «Параскева» является изготовление народных кукол. Его руководителем много лет является А. А. Бобок, воспитавшая не одно поколение мастериц, которым подвластно удивительно близкое к традиции создание кукол самых разных конструкций. Нельзя не отметить блестящие коллекции игровых и костюмных кукол, созданных клубом и завоевавших признание на всероссийских конкурсах, таких как «Славянский мир в куклах» (по мотивам проекта РЭМ «К 140-летию

первой этнографической выставки в России»), «Свадебный поезд» (по мотивам кукол для игры в свадьбу Пинежского уезда Архангельской губернии), «Традиционный костюм малочисленных коренных народов Ленинградской области», «В цвету трава — косить пора» (куклы в рубашках-покосницах разных регионов России), «Ох и моден он, городской фасон!» (куклы в одежде городского кроя), «Ярославские барыни-крестьянки», «Петербургские типажи», «Бабий хомут» (куклы в женских костюмах разных локальных традиций).

В последние годы сильными и яркими направлениями в клубе стали узорное вязание (на спицах, крючком, иглой — руководитель О. Ю. Новикова), кружевоплетение на коклюшках (руководитель С. В. Шульгунова) и прядение (руководитель А. А. Пудорогин). Курс

прядения из самых разных материалов оказался особенно востребованным.

Одним из самых чарующих видов женского мастерства, воссоздаваемых в клубе, можно назвать вышивку. Руководителем этого направления является М. П. Макарова, возглавляющая этноclub «Параскева» с 2013 г. Разные техники вышивки — роспись, набор, строчное шитье, поддевчатый шов, счетные гладьевые швы, тамбур, косой крест и др. — всё это в арсенале мастериц. Наиболее удобным объектом для реализации вышивочных техник можно назвать полотенце. Кроме вышивки обычными нитками участницы клуба владеют техникой сажения по бели и различными приемами золотного шитья.

И наконец, направление, объединяющее все перечисленные выше, — изготовление народного костюма (преимуще-



Праздничный девичий костюм из коллекции «Пинежье — нежье мое». Пинежский уезд Архангельской губ. Авторы: Людмила Васильева, Марина Макарова, Наталья Романова. Фото Владимира Дорофеева. 2012 г.



Праздничные костюмы девушек-«повязочниц» из коллекции «Пинежье — нежье мое». Пинежский уезд Архангельской губ. Авторы: Анна Кирносенко, Наталья Романова. Фото Владимира Дорофеева. 2012 г.

ственно восточнославянского). Практически каждый в клубе имеет сшитый своими руками народный наряд. Костюмные проекты клуба наиболее трудоемкие, поскольку требуют значительной работы в самых разных техниках. С годами члены клуба приобрели бесценный опыт создания сложнейших костюмных комплексов.

Одним из результатов исследовательской и практической деятельности клуба является создание коллекций. Выше уже упоминались коллекции кукол; клуб обладает также собраниями тканых и вышитых полотенец и поясов, коллекцией передников, лоскутных одеял, лакомников (наружных карманов-сумочек для носового платка, других мелких вещей и гостинцев; лакомники к поясу пришивали или крепили на петлях), варежек, вязанных на спицах. Но поистине жемчужинами творчества клубных мастериц следует назвать коллекции костюмов разных регионов: «Пинежье — нежье мое» (2012), «Великоустюгское многоцветье» (2014), «От пояса до ног сто дорог (Однودворцы Тамбовской губернии)» (2016), «Алтай» (костюм старообрядцев южного Алтая, 2018).

Согласно полному названию клуба — Общественная организация по содействию изучения опыта традиционных культур Этнологический клуб «Параскева» — основной его целью является передача знаний коллегам и ученикам. С середины 1990-х гг. клуб организует «Этношколу», основными направлениями которой являются работа с музейными предметами, изучение духовной культуры разных народов (для учеников регулярно читают лекции специалисты по традиционной культуре), практические занятия. Ежегодно около ста человек получают знания и ремесленные навыки. Практически все педагоги в разное время сами учились в «Этношколе», поэтому в клубе постепенно был выработан свой стиль преподавания, единое видение и понимание традиционной культуры, единые требования к работе. Обучение ведется по авторским программам, разделы которых построены от простого к сложному. Разработки занятий основаны на опыте работы в музейных фондах и на экспедиционном материале. Программы постоянно развиваются, корректируются с учетом новых изысканий и находок.

Члены клуба щедро делятся своим опытом не только с учениками «Этношколы», но и со всеми интересующимися в рамках публичных показов своих коллекций на клубных мероприятиях (на празднике Параскевы, в рамках зачетов в «Этношколе»), а также на международных конференциях, этнофорумах, фестивалях. География этих выступлений довольно широка: Санкт-Петербург, Архангельск, Великий Устюг, Вологда, Москва, Пермь, Псков, Томск, пос. Шексна, Шенкурск, Минск и др.

В последние несколько лет клуб участвовал с показами и обсуждениями в мероприятиях дискуссионного характера. Это XIX Международная научно-практическая конференция «Традиционное прикладное искусство и образование: исторический опыт, современное состояние, перспективы развития» (Санкт-Петербург, 2013), конференция «Традиционный костюм народов России в исторической динамике» (Москва, 2015), Международный научный форум «Традиционный белорусский костюм в европейском культурном пространстве» (Минск, 2017), Первый международный фестиваль этнической моды «Этномода» (Псков, 2017). В 2016–2017 гг. по приглашению Центра им. Сергея Курехина этноклуб «Параскева» участвовал с демонстрацией своих костюмов в Международном фестивале Сергея Курехина SKIF XX. В 2016 г. по приглашению сотрудников Русского музея клуб принял участие в музейном лектории. Около десяти лет он участвует в ежегодной Международной конференции РЭМ «Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии».

С достижением практических успехов клуба одной из важных форм реализации его работы стали выставки. Это как совместные проекты с РЭМ, так и самостоятельные экспозиции. Включение клубных работ в музейные проекты всегда делало визуальный ряд и идейную составляющую выставки многоуровневыми. Воссозданные клубными мастерицами объекты неизменно сообщали экспозиции особый эмоциональный заряд. В этой связи нельзя не упомянуть о таких проектах, как «Славяне Восточной Европы. Человек в этнокультурном пространстве» (1992), «Космогонические представления русского народа» (1995), «Льняной круг» (1997), «Серебряная нить, золотой челнок» (1998), «Хаос и форма» (в рамках VI Международного текстильного симпозиума, 1999), «Русский мир в сказках А. С. Пушкина» (1999), «Христианство в быту и культуре народов России XIX — нач. XX вв.» (2001), «Брюки. Штаны. Порты» (2004–2005), «Мир войлока» (2007), «Славянский мир в куклах» (2013), «Свадебная культура Русского Севера» (Бухарест, 2015), «Русская масленица в Хельсинки» (Хельсинки, 2000). Неоднократно клуб принимал участие в выставках, приуроченных к Международному фестивалю вертепных театров «Рождественская мистерия» в РЭМ. В рамках ежегодной конференции «Мода и дизайн» этноклуб представлял коллекции одежды «Этнозаморочки» (2005), «Корюшки» (2006), «Передники: лоскутные, вышитые, тканые на ткацком станке, дизайнерские» (2009), «Рубахи Северо-Запада России» (2014), «Городской костюм «парочка»» (2016), в последние годы — другие костюмные коллекции.

На протяжении многих лет к дню памяти св. Параскевы (10 ноября) в РЭМ приурочивались выставки клуба, презентующие различные явления славянской культуры: «Параскева — образы и лица», «Коса Параскевы», «Сундук Параскевы», «Куклы Параскевы», «Волшебный сад Параскевы», «Параскева дево, радуйся», «Забавы Параскевы», «Узорное платье Параскевы», «Дороги Параскевы».

В Санкт-Петербурге клуб активно участвовал в выставочных проектах по приглашению многих музейных организаций — музеев игрушки («Вербницы», 2001; «Войлочная игрушка», 2006) и кукол (часть постоянной экспозиции), истории Санкт-Петербурга и политической истории России («Осенины», 2000; «Чувство фактуры», 2005), Ботанического музея («Артботаника», 2004), Музея хлеба («Хлебный проект» — международная передвижная выставка: Россия, Дания, Франция, Финляндия, 2000–2006) и др. Постепенно клуб освоил ряд престижных выставочных площадок Санкт-Петербурга: Санкт-Петербургский Союз художников («Игры всерьез», 1995), Летний сад («Бабочки», 1999), галерея «Росвуддизайн» («Этнодизайн», 2000–2002), арт-подвал «Бродячая собака» («Feltmaker», 2001–2002), выставочный зал «Смольный» («Весенний бал», 2002), Российская национальная библиотека («Что за прелесть эти сказки...», 2012), библиотеки Приморского и Василеостровского районов города («Дочки-матери», «Небо и земля ликуют в радости святой», «Узоров легкое паренье», «Лоскутный узор», «От учителя к ученику», «Зеленые святки», 2008), выставочный зал Центральной библиотечной системы Московского района Санкт-Петербурга («Ткань. Ритуал. Человек», 1993; «Счастливого Рождества», 1994; «Кого люблю, того дарю», 2014; «Переплетение», 2016), выставочный зал «Марата, 64» («Однودворцы», «Вышивка: связь времен», 2018). В 2015 г. по просьбе Санкт-Петербургского Музея хлеба клуб «Параскева» создал экспонаты для постоянной экспозиции «Хлеб в традиционной культуре восточных славян».

Выставочная работа ведется и в музеях Ленинградской области. Клубные выставки работали в Государственном музее «Выборгский замок» («Художественный текстиль», 2006; «Артботаника», 2007), в музее-усадьбе «Приютинно» («Выставка-посвящение», 2015) и др.

География выставок клуба простирается далеко за пределы города и области. По многочисленным приглашениям выездные проекты были осуществлены в Великом Новгороде («Женские ремесла», 1992), Сыктывкаре («Учитель, воспитай ученика», 1995), Нижнем Новгороде («Пасхальная выставка», 1999 и затем ежегодно многие другие), Архангельске («Художественный текстиль», 2000),

Костроме («Старые песни на новый лад», 2000), Каргополе («Осенины», 2001), Туле («Из сундуков Параскевы», 2006), Петрозаводске («В некотором царстве, в некотором государстве», 2012), Твери («Искусство современной вышивки», 2012–2016), Вологде («Русские. Юг-Север. Восток-Запад», 2019), Москве («Русские и украинские тряпичные куклы», 2019; «Кукла в национальном костюме», 2020). Выставки проводились и за пределами России: в Белоруссии (в Доме литератора, Минск, 1991), Латвии (в Центре русского фольклора «Дом Калистратова», Даугавпилс, 1998), Финляндии (в посольстве Российской Федерации, Российском центре науки и культуры, Хельсинки, 2006), США (в Бакнеллском университете, штат Пенсильвания, 1993; «Not Just for Play»: Куклы Параскевы, Вашингтон, 2015), Италии («Вышивка России» на фестивале «Fili in Trama», Паникале, 2017 и 2019), на Мальте («Традиции свадьбы в России», 2019). Важной составляющей включения клуба в культурное пространство страны является участие в конкурсах. «Параскева» становилась обладателем гран-при и призовых мест в ряде конкурсов. Среди них «Народный костюм» (Москва, 2000), международный конкурс-фестиваль народного творчества «Пестрая поляна» (Ясная Поляна, 2012–2019), конкурс-фестиваль «Русский костюм на рубеже эпох» (Ярославль, 2012, 2014, 2016, 2018), Всероссийский фестиваль современного народного творчества «Кросна» (Петрозаводск, 2013; Ижевск, 2014). Работы мастеров клуба неоднократно участвовали в дизайнерских биеннале «Модуль» в Санкт-Петербурге (РЭМ, 2003; Центральный выставочный зал «Манеж», 2005; Союз художников, 2007), в биеннале ткачей в Сан-Хосе (США, 1990).

Благодаря обретенной популярности клуб «Параскева» стал получать приглашения в качестве почетного гостя на различные всероссийские и международные фольклорные фестивали и праздники традиционной культуры в Санкт-Петербург, Петрозаводск, Мурманск, Архангельск, Шенкурск, Каргополь, Вологду, Великий Устюг, Иваново, Йошкар-Олу, Ижевск, Пермь, Москву, Тулу, Ярославль, Паникале (Умбрия, Италия), Республику Мальта. Несколько раз по приглашению РЭМ клуб участвовал в Международном фестивале музеев («Интермузей») в Москве.

На многих фестивалях и культурных форумах клуб демонстрировал свои коллекции костюмов: на Межрегиональном фестивале народного костюма «Бабье лето» (Великий Устюг, 2013), Областном фестивале художественных ремесел «Живая нить» (в рамках Межрегионального этнокультурного форума «Вологодский Собор», Вологда, 2014), Межрегиональном фестивале «Душа России» (Шексна, 2016), Международном фести-

вале «Этномода» (Псков, 2017), Ильинском фестивале народной и духовной музыки (Санкт-Петербург, 2016–2019; д. Надкопанье Ленинградской области, 2018), Всероссийском конкурсе народных мастеров «Русь мастеровая» (Санкт-Петербург, 2017, 2018), фестивале «Сарафан-day» (Санкт-Петербург, 2018, 2019), Культурно-образовательном форуме «Академия русской культуры» (Омск, 2019), фестивале «Сарафан» (Великий Новгород, 2019) и др.

Высокий уровень профессионализма членов клуба закономерно привел к такой форме работы, как проведение мастер-классов и семинаров. Регулярно мастер-классы клуба проходили в РЭМ в День открытых дверей и в рамках фестивалей «Дни национальных ремесел», «Город мастеров», «Рождественский фестиваль вертепных театров», а также во время акции «Ночь искусств», проводимой в День народного единства. Специалистов клуба «Параскева» постоянно приглашали на музейные стажировки для проведения мастер-классов по куклам, вышивке, изготовлению поясов, войлокованию. В РЭМ многократно проводились также семинары по традиционным технологиям — в рамках совместной образовательной программы «Этношкола», праздника Параскевы, а также краткосрочных программ работы с одаренными детьми и с приемными детьми и их родителями.

Мастер-классы систематически проводятся и во время работы клубных выставок, что является органичной, живой формой популяризации традиционных текстильных технологий. В последние годы клуб постоянно приглашают для проведения мастер-классов и семинаров-практикумов в разные города (Валдай, Великий Устюг, Котлас, Сыктывкар, Киров, Ярославль, Иркутск, Самара, Липецк, Одесса), в с. Верховажье Вологодской области, а также на Байкал, в Тверскую область и т.д. В 2010-е гг. А. А. Бобок проводила семинары-практикумы по народной кукле в Одессе и Киеве.

У «Параскевы» был интересный опыт сотрудничества в таких сферах культуры, как мода и кино. Участницы клуба работали с модельером Татьяной Парфеновой, изготавливая аксессуары в традиционных технологиях для коллекций модной одежды, а также с ЗАО «Студия “2-Б-2” интертэймент» — для создания костюмов к фильму кинорежиссера В. В. Бортко «Мастер и Маргарита».

Одной из значительных форм деятельности клуба можно назвать публикацию методических разработок, статей, книг. Только С. В. Комаровой было написано 14 статей, издано методическое пособие по костюму² и две книги в соавторстве³.

Доклады членов клуба на конференциях «Мода и дизайн» опубликованы

в сборниках тезисов конференции (2000, 2004, 2010–2020), статьи — в периодических журналах «Рукоделие» (1994), «Рынок легкой промышленности» (2001, 2008), материалах Санкт-Петербургских этнографических чтений (2003) и др. Клуб издал восемь методических пособий «Куклы Параскевы» (с историей куклы, описанием ее изготовления и с раскраской для детей). В 2016 г. вышла книга «Куклы для игры в свадьбу». С 2007 по 2020 г. А. А. Бобок участвовала в ряде изданий по народной кукле⁴. В 2018 и 2020 гг. клуб принял участие в альбомах издательства «Бослен» «Понёва и юбка» и «Косоворотка»⁵.

Очевидно, что приоритетным направлением клуба является исследование и воссоздание народных текстильных техник, однако в творчестве мастериц есть место современным дизайнерским течениям, которые все же опираются на традиционные технологии. Это, в частности, этноботаника (тканье с использованием растительных материалов), валяние различных артобъектов, этнодизайн современного текстиля (плетение и ткачество поясов, палантинов, шарфов, костюмов), изготовление дизайнерских кукол.

Обзор многолетней деятельности этнологического клуба «Параскева» позволяет увидеть, насколько многообразны формы творческой самореализации его мастериц. У клуба есть сайт и группа в социальной сети «ВКонтакте», где насчитывается более 14,5 тыс. участников. Это, безусловно, свидетельствует о весьма значимом месте этноклуба «Параскева» в культурном пространстве России. Хочется пожелать этноклубу новых открытий и творческого долголетия.

Примечания

¹ О клубе см.: Комарова С. В. «Параскева» в Петербурге // ЖС. 2002. № 1. С. 64 и 3-я с. обложки; о совместном проекте клуба и РЭМ см.: Баранов Д. А., Комарова С. В., Мадлевская Е. Л. «Лыняной круг» // ЖС. 1998. № 3. С. 51–52; Комарова С. В., Мадлевская Е. Л. «Дороги Параскевы» // ЖС. 2003. № 4. С. 38–41.

² См.: Комарова С. В. Твой первый костюм. СПб., 1997.

³ См.: Комарова С. В., Лысенко О. В. Ткань. Ритуал. Человек. Традиции ткачества славян Восточной Европы. СПб., 1992; Комарова С., Катушкин М. Кукольные люди: Этнокультурологический очерк. СПб., 1999.

⁴ См.: Найден А. С. Украинская народная кукла. Киев, 2007; Он же. Парадокс украинской куклы. Украинская народная кукла в свете кросскультурных параллелей и аналогий. Обрядовые функции. Конструктивный дизайн. Киев, 2016; Он же. Большая книга кукол. Киев, 2019; Дайн Г. Л. Игрушка — уроки этнокультуры. Сергиев Посад; Хотьково, 2020.

⁵ См.: Жижулева В. М. Русская народная одежда. Понёва и юбка. М., 2018; Мадлевская Е. Л. Косоворотка. М., 2020.

Демянн Валерьевич Валусь,
канд. ист. наук, Смоленский гос. ун-т

ПЕСНЯ О КОВТЮХЕ (из истории фольклора эпохи Гражданской войны)

Аннотация. В одном из фондов Российского государственного архива литературы и искусства недавно удалось обнаружить текст народной песни о герое Гражданской войны Е. И. Ковтюхе. Это произведение очень похоже, а местами текстуально совпадает с песней о другом красном командире — С. М. Буденном. Можно предполагать, что именно песня о Ковтюхе более близка к изначальному варианту, родившемуся на Северном Кавказе. Из-за гибели Е. И. Ковтюха в период массовых репрессий произведение о нем так и не увидело свет, в то время как песня о Буденном неоднократно публиковалась и приобрела широкую известность.

Ключевые слова: Е. И. Ковтюх, Гражданская война, «Железный поток», Кубань, Тамань, С. М. Буденный

В фонде № 1521 (редакция сборника «Творчество народов СССР») Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ) хранится дело под названием «Переписка редакции сборника «Творчество народов СССР» с Ковтюхом Е. И.» (Оп. 4. Д. 10). Оно содержит письмо литературного редактора сборника В. Ф. Плетнева к командиру Е. И. Ковтюху и ответ последнего. В послании Плетнева приведен текст народной песни о событиях времен Гражданской войны, записанной на Северном Кавказе в конце 1920-х гг. Она повествует о страданиях, которые терпели местные жители от белогвардейцев, и о боевых подвигах, совершенных под руководством Ковтюха. Человеком, записавшим песню, был К. И. Прийма — будущий известный советский литературовед, один из крупнейших специалистов по творчеству М. А. Шолохова. Плетнев писал Ковтюху, что Прийма слышал песню несколько раз в различных местах Тамани, но записал ее на своей родине, в станице Ахтанизовской. В августе 1936 г. текст песни был передан деканом литературного факультета Ростовского пединститута Ф. В. Тумилевичем одному из ведущих советских исследователей фольклора, профессору Ю. М. Соколову.

Стоит отметить, что в середине 1930-х гг. Епифан Иович Ковтюх был одним из популярных в СССР героев Гражданской войны. Он родился 21 мая 1890 г. в крестьянской семье этнических греков, проживавшей в Херсонской губернии. Через некоторое время семья переселилась на Кубань.

В 1911 г. Епифан был призван на военную службу. Принял участие в Первой мировой войне, воевал на Кавказском фронте. В 1916 г. окончил Тифлисскую школу прапорщиков. За боевые отличия награжден орденами, в том числе двумя Георгиевскими крестами. Дослужился до чина штабс-капитана. После Февральской революции был избран в состав полкового комитета.

Весной 1918 г. Ковтюх командовал красной ротой в своей станице и был

заместителем командира красногвардейского отряда на Кубани. С апреля участвовал в боях с белогвардейцами на Северном Кавказе.

В июле — августе 1918 г. Ковтюх руководил обороной Екатеринодара. В середине августа он был избран командующим 1-й колонной войск Таманской армии, а затем — заместителем командующего. В октябре был назначен командующим Таманской армией. На этой должности он пробыл до декабря 1918 г., когда его сразила тяжелая болезнь. После выздоровления в сентябре — ноябре 1919 г. Е. И. Ковтюх возглавлял 48-ю Таманскую стрелковую дивизию, а затем 50-ю Таманскую стрелковую дивизию. В декабре 1919 — начале января 1920 г. был командующим Царёвской группой войск 11-й армии, а в январе 1920 г. — командующим Сводным конным корпу-

сом. Участвовал в боях под Царицыном, на Кубани и на Черноморском побережье Кавказа.

В 1922 г. он окончил Военную академию РККА, в 1928 г. — курсы усовершенствования комсостава.

С августа 1923 г. Е. И. Ковтюх командовал 22-й Краснодарской стрелковой дивизией. С мая 1926 г. — командир 9-го стрелкового корпуса, с июня 1929 г. — 19-го стрелкового корпуса. В январе 1930 г. Ковтюх стал командиром и военным комиссаром 11-го стрелкового корпуса, входившего в состав Белорусского военного округа. Штабы и округа и корпуса располагались тогда в Смоленске, являвшемся в то время центром Западной области.

Самым знаменитым эпизодом боевой деятельности Е. И. Ковтюха стал 500-километровый поход частей красной Таманской армии, прорвавшейся через белогвардейское окружение, по Черноморскому побережью и через горы Кавказского хребта в августе — сентябре 1918 г. Эти события нашли отражение в художественных произведениях, наиболее известным из которых стала повесть А. С. Серафимовича «Железный поток». Благодаря этому фигура Ковтюха приобрела широкую известность. Как и в случае со многими другими красными командирами, возник культ его личности, в формировании которого сам Епифан Иович принимал активное участие. Построенный в 1932 г. дом в Смоленске, в котором располагался штаб 11-го стрелкового корпуса и квартиры для его командного состава, получил официальное наименование «Дом



А. С. Серафимович и герой «Железного потока» — командир Н-ск. — тов. Ковтюх.

Слева: Е. И. Ковтюх, справа: А. С. Серафимович. Источник: Наступление (ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал Союза советских писателей Западной области, Смоленск). 1933 г., май. С. 87. Автор С. Андреев

имени героев «Железного потока». Один из совхозов Азово-Черноморского края носил имя Ковтюха.

В свободное время Епифан Иович среди прочего занимался и литературными трудами. Его перу принадлежит книга ««Железный поток» в военном освещении» и беллетризованные мемуары «Таманцы». Кроме того, он написал несколько пьес, посвященных главным событиям его собственной биографии. Генерал-полковник Л. М. Сандалов, служивший в середине 1930-х в Смоленске и знавший Е. И. Ковтюха, отмечал в своих воспоминаниях, что тот участвовал в подготовке сценария художественного фильма о событиях Гражданской войны на Тамани, намереваясь сыграть в нем главную роль [5. С. 34–36].

Однако к началу 1937 г. над головой Ковтюха стали сгущаться тучи. Еще в июне 1936 г. он покинул пост командира 11-го стрелкового корпуса, перейдя в штаб Белорусского военного округа на должность инспектора артиллерии. Его деятельность на командных постах и образ жизни подвергались критике со стороны партийных организаций. В частности, в неприглядных поступках обвинял комкора его помощник по политической части Горностаев. В послании к И. В. Сталину от 31 мая 1937 г. Ковтюх писал: «Горностаев (...) создавал обо мне мнение, что я занимаюсь обрастанием, зажимал самокритику, выращивал подхалимов»¹. 25 мая 1937 г. дело Ковтюха рассматривалось на заседании Комиссии партийного контроля по Западной области. Произошедшее на нем сам Епифан Иович описывал следующим образом:

На заседании было зачитано заявление, в котором выставлен ряд обвинений против меня. Изложенные в заявлении обвинения до крайности искажены, не обоснованы и являются гнусной клеветой, а именно: — за 7 лет Ковтюх посетил только одно партсобрание (...)

- зажимал самокритику (...)
- выращивал подхалимов (...)
- вельможа (...)²

Понятно, что публикация народной песни о его подвигах, по мнению Ковтюха, должна была подтвердить его статус героя Гражданской войны и стать частью своеобразной «охранной грамоты», в которую входили художественные произведения с упоминанием о нем. Но так не случилось.

В августе 1937 г. Е. И. Ковтюх, находившийся с семьей на отдыхе в Сочи, был арестован. Следствие продолжалось около года. Бывшего комкора обвиняли в том, что он был активным участником контрреволюционной группы «так называемых «партизан»». В нее помимо Ковтюха, по версии следствия, входили



Дом имени героев «Железного потока». 1930-е гг. Опубликовано в: *Край Смоленский*. 2014. № 1

такие герои Гражданской войны, как Д. П. Жлоба, И. С. Кутяков, А. И. Седякин [3. С. 103]. 29 июля 1938 г. он был приговорен к высшей мере наказания и в тот же день расстрелян. В 1956 г. Епифана Ковтюха реабилитировали [7. С. 83].

Песне о Ковтюхе не нашлось места в сборнике «Творчество народов СССР», увидевшем свет в конце 1937 г.

С происхождением этой песни связана загадочная история.

24 февраля 1935 г. в номере «Комсомольской правды», почти полностью



Дом имени героев «Железного потока». Мемориальная доска комкору Е. И. Ковтюху. Автор фото неизвестен

посвященном 15-й годовщине создания Первой конной армии, была опубликована песня, главным героем которой являлся С. М. Буденный. Как следовало из пояснений, это произведение записано «тов. Левошиним» в д. Уза Гомельской области БССР со слов бывшего партизана Петра Андреевича Коржева, который, в свою очередь, «записал ее от инвалида, исполнявшего песню под аккомпанемент слепца-баяниста на базаре в Курске» [1. С. 13–14, 190]. Текст данной песни очень похож на текст песни о Ковтюхе, а по большей части дословно совпадает с ним.

Годом позже, весной 1936 г., в Ворошиловграде (бывший и нынешний Луганск) был издан сборник «Песни Ворошиловграда». Его открывал фольклорный раздел «Песни и частушки о Ворошиловграде». В него вошли произведения народной поэзии, записанные «студентами литературного факультета Донецкого педагогического института». Среди них была и упоминавшаяся песня о Буденном [4. С. 17–18]. За ней в сборнике следовали «Частушки о гражданской войне», среди которых была и такая:

Приунили белые,
Назад воротили,
А наш бравый батька Ковтюх
Шеи своротил им [4. С. 19].

В 1938 г. был опубликован сборник «Красноармейский фольклор» под редакцией Ю. М. Соколова, составленный другим известным собирателем и исследователем фольклора В. М. Сидельниковым. В разделе «Южный фронт» присутствовала песня о Буденном, опубликованная ранее в «Комсомольской правде» и «Песнях Ворошиловграда» под названием «Спросите Царицын, спросите Украину» [1. С. 61–62]. В примечании В. М. Сидельников указывал:

Эта песня несомненно создана каким-то поэтом, но в дальнейшем она подверглась фольклорной переработке, и зарегистрированные в различных районах (Ворошиловград Донецкой обл. и др. районы УССР, Гомель и др. районы БССР) варианты дают нам право рассматривать ее как фольклорное произведение [1. С. 190].

Любопытно, что основная работа над созданием сборника шла летом 1937 г., а подписан к печати он был 21 августа, через полторы недели после ареста Ковтюха. Ю. М. Соколов знал песню о Ковтюхе, поскольку, как уже было сказано, он получил ее текст от Ф. В. Тумилевича в 1936 г., о чем комкору В. Ф. Плетнев сообщил в письме, содержащем данное произведение. С большой долей вероятности можно утверждать, что знал ее и В. М. Сидельников. Однако в своей вступительной

статье к сборнику, датированной 26 июня 1937 г., он упомянул песню о Буденном, о которой шла речь выше [1. С. 13–14]. Таким образом, решение о включении именно этого произведения в сборник было принято еще до ареста Ковтюха.

Эта же песня о Буденном под тем же названием опубликована в сборнике «Фронтовая поэзия в годы гражданской войны», вышедшем в 1938 г. [6. С. 179–181]. В нем же составители поместили и частушки, записанные донецкими студентами. При этом частушка, в которой упоминался Ковтюх, по понятным причинам в сборник не вошла.

В 1962 г. в Курске был издан сборник «Курские народные песни». В нем опубликовали и песню о Буденном. Один из составителей сборника, П. И. Бульбанюк, так написал о ней в предисловии:

В Курской области особенно распространена была песня о легендарном коннике С. М. Буденном (...). Она записана в 1935 году от инвалида на базаре в Курске. Она, вероятно, создана каким-то народным поэтом, получила широкое распространение, обошла многие районы страны, где записана во многих вариантах. Курский вариант один из лучших. Он рисует широкую картину народных страданий от палачей-белогвардейцев, воспекает героизм буденновцев и их легендарного командира, пример которого был самым лучшим приказом для них. Эта песня является замечательным художественным памятником гражданской войны, воздвигнутым самим народом [2].

Действительно, тексты двух песен очень похожи. Тем не менее имеются и существенные отличия.

Если в песне о Буденном говорится о «кадетских ордах», которые «бесчисленны были», то в песне о Ковтюхе «бесчисленные орды» связаны с фамилиями конкретных белых генералов — «шкурловцы, покровцы». В песне о Ковтюхе есть целый куплет, отсутствующий в песне о Буденном, где говорится о бойцах Таманской армии. Естественно, что и топонимы, упоминаемые в песнях разные. В песне о Буденном упоминаются Царицын, «Украина», Перекоп и Дон; в песне о Ковтюхе — «Славянка» (станция Славянская), Черное море, Астрахань, Тамань и Волга. В целом, по сравнению с песней о Буденном, текст песни о Ковтюхе выглядит более грубым, не отредактированным, что заставляет думать о его большей близости к оригиналу, чем опубликованные тексты песни о командующем Первой конной.

Приводим полный текст песни, с комментариями, содержащимися в письме В. Ф. Плетнева (РГАЛИ. Ф. 1521. Оп. 4. Д. 10. Л. 2–3об.). Орфография и пунктуация источника сохранены. В сносках

указаны разночтения с песней о Буденном «Спросите Царицын, спросите Украину...» из сборника 1938 г.

Про Ковтюха

Как коршуны злые терзают добычу,
Расклевано сердце клюют,
Так белые банды терзают станицы
Кровавые реки у моря текут³.

И белые гады не знали пощады
И нашим мученьям не было конца⁴.
И сын погибал пред очами родимой,
А дочь — на глазах у отца.

Проклятых тех дней никогда не забуду.
Никак по гроб жизни своей, —
Своими очами я видел расправу.
Пред храмом господним казнили людей⁵.

Ах сколько пропало, погибло напрасно⁶
Под пулей, в петле под ножом.
А сколько осталось сирот разнесчастных.
И сколь опозоренных жен.

Стонали станицы и люди кричали,
Как-будто на бойне быки без воды.
А кто нас избавит от этой печали,
Кто вызовет нас бедняков, из беды?⁷

И он услышал этот стон всенародный,
Рыдания жен, матерей и детей.
И кровь казака закипела в груди у героя.
Он крикнул таманцам: «Скорей на коней!»⁸

Таманский орел свои крылья расправил.
Наш Ковтюх — степной богатырь.
И клич его ветер разнес по Кубани,
По родине всей вдаль и вширь⁹.

Из каждой станицы, из каждого хутора.
Как воды на провесни люди текли.
Стекались до Ковтюха, бежали к герою
Турецкого фронта, честные люди Кубани
земли!¹⁰.

И клятву великую Ковтюху дали
Таманцы — отважные наши сыны,
Чтоб нивы и хаты, облитые кровью,
Были бы от контры скорей спасены¹¹.

Клялись сокрушить вражью силу несметну,
Иль смертью геройскою пасть.
И в битвах стоять до последнего вздоха
За нашу родную советскую власть¹².

Ой тяжко, ой тяжко мне (нам) петь про
те годы¹³,
Сжимается сердце в груди, —
Шкурловцы, покровцы — бесчисленны
были¹⁴.
Попоробуй разбей, победи.

Спросите Славянку,^х гукните на Черное
море.
Спросите пески Астрахани и нашу Тамань.
С какой отвагой, с каким же героизмом
За родину бился наш командир
Епифан^{хх}¹⁵.

По целым неделям с коней не слезали.
Рубились по несколько дней¹⁶,
Последний сухарь от себя отрывали,
Чтоб силы сберечь у коней.

И часто встречали мы черные сотни¹⁷
С десятком патрон на ружье.
Но сердце не дрогло и крепко стояли
За правое дело свое.

Нас догоняли врагов эскадроны,
Лежащих на арбах в тифозном бреду.
И мы, как один, подымались
С колена и лежа стрелять по врагу¹⁸.

Товарищ наш Ковтюх¹⁹ — орел
легкокрылый,
Он первый летел на врага.
И в правой руке его вострая²⁰ сабля,
А в левой держал он наган.

Примерен был самым лучшим
приказом.
За Ковтюхом все поднимались, кто
мог на ногах устоять.
Бесстрашно Таманцы рубились с врагами.
В степи разогнав их несметную рать.
У Волги разбив²¹

И клятву герои свою оправдали,
Хоть много их сгибло в бою.
Чтоб помнили внуки (дети) живых
и погибших.
Для вас эту песню пою²².

Впервые слышал эту песню в ст. Старо-Татарской Темрюкского района в 1926 г. Её пели партизаны вечером у вальцовки мельницы. Второй раз слышал в ст. Выше-Стеблиевской в 1928 г. На свадьбе ее пел партизан — участник похода Кр. Таманской армии. Записана со слов красного партизана ст. Ахтанизовской Максима Михайловича Баранцевича.

Записана в 1929 г. Студент 1-го курса
К. Приима.
Получена Ю. М. Соколовым от преподавателя Ростовского педагогического института Тумилевича.

авг. 1936 года

*/ Славянская — отправной пункт Таманской Красной Армии на Новороссийск, по над Черным морем до Туапсе, затем через хребет Кавказа и т.д.

xx/ Епифан — имя Ковтюха.

Вскоре после получения письма с текстом песни Е. И. Ковтюх написал ответ В. Ф. Плетневу (РГАЛИ. Ф. 1521. Оп. 4. Д. 10. Л. 4), в котором отмечал, что песня ему знакома:

Уважаемый товарищ Плетнев!

Возвращаю при сем текст песни. Песнь эту я слышал на Кубани в период гражданской войны. Песнь хорошая, желательно, чтобы она вошла в том «Творчество народов СССР». Автора этой песни не знаю.

Во время походов я слышал много песен:

1. Посажу пышный сад над Кубанью,
В том саду будет петь соловей.
Под душистою веткой сирени,
Целовать тебя буду нежней ... и т.д.

2. Ой гыля, гыля гусоньки
Настав добрый вечер дивчина,
Бо я щей ны спав ... и т.д.

3. Казак отъезжает, а дивчина плаче:
Куда едешь казаче ... и т.д.

И многие другие песни, текст которых полностью не помню.

Посылаю пьесу «Сталинград» и «Бой за Белую Глину», если Вам такой материал подойдет для тома, прошу сообщить.

У меня имеются описания других эпизодов, часть которых я также могу Вам выслать. Если не подойдет, материал прошу вернуть.

О получении прошу уведомить.
С товарищеским приветом [подпись]
10 апреля 1937 г.
Смоленск, Социалистическая 5,
дом имени героев «Железного потока».

В настоящее время имеющиеся в нашем распоряжении материалы не позволяют сделать однозначные выводы о рождении этих песен и «первенстве» одной из них по отношению к другой. Но в любом случае текст, обнаруженный в РГАЛИ, является интересным примером осмысления в народном сознании трагических событий Гражданской войны. Кроме того, уникальность его состоит в том, что это единственный вариант знаменитой песни, в которой говорится именно о Ковтюхе, а не о Буденном.

На примере песни о Ковтюхе видно, как формировался героический культ вокруг имени одного из известных красных командиров Гражданской войны. Однако масштабы этого культа, несмотря на усилия самого героя, оставались относительно скромными. Слава Ковтюха никак не могла сравниться со славой вождей Первой конной армии, тем более что созданию этого боевого подразделения непосредственно способствовал сам И. В. Сталин. В результате ареста и последующей гибели комкора в период массовых репрессий возникло своеобразное табу на упоминание его имени. Из-за этого песня о нем так и не была опубликована, в то время как песня о Буденном неоднократно публиковалась и благодаря этому приобрела широкую известность.

Примечания

¹ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 558. Оп. 11. Д. 747. Л. 127.

² Там же. Л. 130.

³ Ср.: «Так белые банды терзают станицу, / Кровавые реки текут» [1. С. 61].

⁴ Ср.: «И лютые звери не знали пощады, / Мученьям не было конца» [1. С. 61].

⁵ Ср.: «Живыми сжигали людей» [1. С. 61].

⁶ Ср.: «Ах, сколько погибло, погибло напрасно» [1. С. 61].

⁷ Ср.: «Стонали станицы, стонали деревни, / Ждали избавленья своё. / Но где ж избавитель? Чего не приходит? / Когда ж мы дождемся его?» [1. С. 61].

⁸ Ср.: «И он услышал этот стон всенародный, / Плач жен и сестер, матерей, / И кровь закипела в груди у героя, / Он кликнул призыв: «На коней!»» [1. С. 61].

⁹ Ср.: «Могучий орел свои крылья расправил — / Буденный — степной богатырь, / И клич его ветер разнес по отчизне, / По родине всей вдоль и вширь» [1. С. 61].

¹⁰ Ср.: «Из каждой станицы, из каждой деревни, / Как вешние воды, текли, / Стекались к Семену, стекались к герою / Все честные люди земли» [1. С. 61].

¹¹ Ср.: «И клятву великую родине дали / Отважные эти сыны, / Чтоб нивы и хаты, облитые кровью, / Были б от врага спасены» [1. С. 61].

¹² Ср.: «За нашу советскую власть» [1. С. 62].

¹³ Ср.: «Ах, трудно, ах, трудно мне петь про те годы» [1. С. 62].

¹⁴ Ср.: «Кадетские орды бесчисленны были» [1. С. 62].

¹⁵ Ср.: «Спросите Царицын, спросите Украину, / Спроси Перекоп или Дон, / С какою отвагой, с каким же геройством / За родину бился Семен» [1. С. 62].

¹⁶ Ср.: «Сражались по несколько дней» [1. С. 62].

¹⁷ Ср.: «И часто встречали врагов эскадроны» [1. С. 62].

¹⁸ В сборнике [1] куплет отсутствует.

¹⁹ Ср.: «Товарищ Буденный» [1. С. 62].

²⁰ Ср.: «гибкая» [1. С. 62].

²¹ Ср.: «Пример его был самым лучшим приказом. / Кто ж мог от Семена отстать? / Бесстрашно буденновцы с гиком врезались / В громадную вражью рать» [1. С. 62].

²² Ср.: «Чтоб помнили внуки живых и погибших, / Для них эту песню пою» [1. С. 62].

Литература

1. Красноармейский фольклор / сост. В. М. Сидельников; под ред. проф. Ю. М. Соколова. М., 1938.

2. Курские народные песни / сост. П. Бульбанюк, П. Лебедев. Курск, 1962 (URL: <https://gorenka.org/index.php/7499-samyj-populyarnyj-material?limitstart=&showall=1>).

3. Лубянка. Советская элита на сталинской голгофе. 1937–1938. Архив Сталина: документы и комментарии / сост. В. Н. Хаустов. М., 2011.

4. Песни Ворошиловграда. Ворошиловград, 1936.

5. Сандалов Л. В. Пережитое. М., 1966.

6. Фронтовая поэзия в годы гражданской войны / вступ. ст., ред. и примеч. В. М. Абрамкина. Л., 1938.

7. Черушев Н. С., Черушев Ю. Н. Расстрелянная элита РККА (командармы 1-го и 2-го рангов, комкоры, комдивы и им равные): 1937–1941: биограф. словарь. М., 2012.

Александр Васильевич Черных,
чл.-кор. РАН, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

ЭКСПЕДИЦИЯ В РУССКИЕ СЕЛА РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ

Аннотация. В статье приводятся материалы этнографической экспедиции Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН в русские села Республики Марий Эл. Публикуются материалы по календарной обрядности — обычаям, обрядам и приметам, связанные с ледоходом, с празднованием Масленицы, качанием на качелях на Пасху; из свадебной обрядности рассматривается обычай привозить от невесты в дом жениха вместе с приданым живую курицу.

Ключевые слова: этнография русских Поволжья, календарные праздники и обряды, свадебная обрядность, экспедиции

Материалы одних экспедиций расшифровываются и публикуются сразу же после возвращения из «поля», другие долго ждут своего часа. К последним можно отнести материалы этнографической экспедиции Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН в русские села Горномарийского района Республики Марий Эл — Покровское и Троицкий Посад, расположенные на правом берегу Волги, в устье р. Юньги, при ее впадении в Волгу. В середине XIX в. именно с поречья Юньги на территорию Осинского уезда Пермской губернии была переселена группа крестьян, основавших в Прикамье несколько деревень. Экспедиция, состоявшая летом 2004 г., предполагала сбор материала для сравнительного анализа материнской и дочерней традиций. Кроме того, детально изучались аспекты межнационального взаимодействия русских и марийцев в этом районе Поволжья. К настоящему времени лишь часть записей экспедиции введена в научный оборот; значительный массив собранного материала не был использован (см.: [15. С. 292–295]).

В этой публикации представлены материалы, отражающие некоторые особенности календарной и семейной обрядности русских сел Горномарийского района, в которых работала экспедиция.

Расположение обследованных сел на берегу реки не только определяло особенности хозяйственной деятельности местного населения; река как пространственный локус была включена в календарные праздники и обряды. Так, на Волге в праздник Крещения сооружали иордань и проводили освящение воды. Проводы Масленицы устраивали на льду реки. Троицкую березку при проводах праздника (на Троицу или в троичное заговенье — воскресенье через неделю после праздника) также «пускали по Волге»:

Сделают березку, там кто срубят, и её всю нарядят платками да тряпками всю, кто чем. Ставили. А потом, как неделя-то пройдёт, Троица-то, опускали на Волгу, по Волге. Как Троица кончится, и вот: «Айдайте,

пойдём». В воскресенье Троица, а второй воскресенье пойдём березку по Волге пускать [ЕЕМ].

ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С ЛЕДОХОДОМ

Наиболее развернут в локальной традиции комплекс представлений, ритуалов и примет, связанных с ледоходом на Волге и ее притоке Юньге. Значительную группу нарративов составляют рассказы об определении времени, когда река вскрывается и начинается ледоход. В частности, во втором из приводимых ниже текстов о времени вскрытия реки судят, наблюдая годовое движение солнца: в весенний период солнечные лучи начинают освещать *печурку* (неглубокую выемку на внешней части русской печи, чаще на ее боковой стене).

[Когда лёд идёт?] Делается тепло, лёд тает. А потом уж кое-где полопается и начинает идти понемножку [БКС].

У меня свёкр был, мужин отец. Вот он, как [солнечный свет] зайдёт в пичку, печурку, солнце, и вот он говорит: «Завтре, Александра, лёд пойдёт». Вот он замечал, свёкр мой. Сложена печка, а у ей печурки. Ну, варешки всё сушить сували, это назывались печурки. Он видит — солнце зашло: значит, завтра лёд пойдёт. [Солнце каждый день заходит?] Не туды заходит... [ОАА].

Почти все информанты рассказывали о традиции выходить на берег реки и наблюдать движение льда.

Ой, праздник был. Если лёд идёт, все на улице... [РАМ].

[На реку ходили, когда лёд шёл?] Да, да, да. Где родные там где-нибудь живут от Волги маленько подальше, все приходили. «Батюшки, лёд трогался, что ли, нет?» Вот лёд тронется, все придут, полный дом, глядеть в окошко, как лёд идёт [ТЕП].

...Лёд проходит, выбегали и все смотрели, встречали. Раньше лёд-то идёт с таким треском, с таким разломом. А теперь, когда Волга большая стала, мы и не видим, куда

он девается, весь лёд. Ночью даже выбегали на улицу и смотрели [САФ].

Смотрели, да, мы все глядели. У нас вот эдак дома, лёд идёт... Кричим: «Ой, лёд тронулся! Лёд тронулся!» Выбежим, глядим [СОА].

С ледоходом связаны приметы, определяющие благополучие предстоящего года.

Если трогается он [лёд] тяжело, значит, тяжёлая жизнь будет. Так на лето мы всё [примечали] [ТЕП].

Если лёд тихо трогается, значит, тяжёлая жизнь, а если быстро пошёл, значит, хорошо. <...> Лыдины на берегу, значит, хлеба будет много [РАМ].

Среди приуроченных к ледоходу ритуалов — одаривание реки:

Хлеб [в реку] кидали, чтоб скотина сыта была. Как речка, Волга была у нас [РАМ].

Представляют интерес обычай лить в реку во время ледохода молоко, чтобы узнать о будущей молочности коров, а также зависимость дня первого выгона скота на пастбище от дня недели, в который вскроется река:

Всё делали — и хлеба кидали, и молока наливали. [Зачем молоко в Волгу лить?] В какой день стадо выгонять, сколько будет у коровы молока, это всё признаки были. Если туды далеко утонет, значит, глубоко молоко будет, а если поверху будет плавать, значит, мало будет молока. Когда лёд идёт. В какой день лёд тронется. Если в четверг, значит, хороший будет год, а если в пятницу — удой хуже уже. Вот решали, четверг или суббота. Или в четверг тронет, в четверг погоним [стадо], а если суббота, пятница — в субботу значит, пятницу пропускам, в субботу. Вторник, всё равно до четверга [ждем] [РАМ].

Талой водой во время ледохода умывались, чтобы обеспечить здоровье глаз и кожи лица.

Умывались грязной водой, чтобы чисто было [РАМ].

Лёд идёт, эти, всяки берёзы несёт со льдом. А мы бегим ко льду, скорей водички, да глаза [умываем]... Чтoб глаза не болели. [Чтoб веснушек не было?] Да [ШАП].

Вот лёд пойдёт, умываться ходили, чтоб глаза не болели, лицо бы не болело, умывались. Так трогаться лёд когда, и умываться ходили на речку. У нас тут Юньга тронется, ой, стойком лёд-от [МСА].

Связанный с ледоходом локальный комплекс примет, представлений и ритуалов в русских селах Горномарийского

района находит множество параллелей в русских традициях Европейского Севера [5. С. 69; 6. С. 187; 8. С. 141–152], Вятского края, Приуралья и т.д. [1. С. 117; 4. С. 106; 14. С. 118–122], а также в традициях соседствующих с русскими народов Поволжья и Приуралья — в календарной обрядности татар, башкир, удмуртов, бесермян [3. С. 71, 215–219; 10. С. 16–17; 12. С. 192–193; 13. С. 20–22]. К локальным особенностям, которые не выявлены нами в других регионах расселения русских, как и у народов Поволжья, относится обычай лить молоко в Волгу с целью узнать молочность и удои коров в предстоящем сезоне.

В описанных обычаях реализуются несколько символических идей. Вскрытие реки и ледоход воспринимаются в контексте смены сезонов, наступления весны. Ритуальное использование воды во время ледохода имеет очистительную символику, которая в целом характерна для обрядов весеннего цикла. Ряд ритуалов, как и приметы, обладает прогностическим значением. Включение в рассмотренный комплекс животноводческой тематики (связь дня первого выгона скота с днем начала ледохода, определение молочности скота и т.д.) обусловлено, с нашей точки зрения, характерным для русских традиций сопоставлением природных и хозяйственных циклов, а также соотношением молока и текущей воды [11. С. 285].

МАСЛЕНИЧНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Кучерская — этот хрономим в локальной традиции обозначал понедельник после Масленицы, известный как Чистый понедельник. Этот день отводился для гуляний «кучеров» — тех, кто управлял лошадьми и катал на них местных жителей во время Масленицы. Именно «кучерам» предназначались остатки масленичной пищи, которые те «подъедали» в этот день:

Масленица, потом Кучерская, кучера гуляли, коты на лошадях-то. Кучерская называли. В понедельник, Чистый понедельник. Сёдни, говорит, Кучерская, вот и блины подъедают, и вино выпьют, что осталось [ТЕП].

Особая выделенность понедельника после Масленицы и приуроченность к нему обрядов завершения Масленицы, а также доедания и собирания остатков масленичной пищи — явление широко распространенное в русских традициях [1. С. 80–82; 9. С. 280–283; 15. С. 247–256]. Наличие специального праздника «кучеров» в обследованных волжских селах объясняется, в частности, тем, что катание на лошадях здесь было одним из главных элементов праздника. Именно о нем в первую очередь вспоминали информанты, рассказывая о Масленице.

Я вот такой была. У нас там один дяденька, у него лошадь была какая. Сам нарядится, лошадь нарядит всяко. Подъезжат: «Девчонки». А мы ждем, ждем его. «Девчонки, айте, покатаю». Вот он нас по Покровскому-то возит, возит. Там на шапку кусты [один или несколько искусственных цветов] сделает. Лошадь, всё нарядит. Из бумажки [куст]. На пояс ленты. И дугу, и морду [у лошади]. Завяжет над глазами и тут ленточками. Вот нас покатают, потом других посадят, других катят. Я всё время поминаю, вот, мол, была хоть Масленица, а теперь ничё ведь нету [СОА].

В Масленицу раньше катались, лошадь запрягали, кошевы [зимние выездные сани с высоким задком и боками] были, катались по улице, песни пели, а теперь вот нет такой моды. Сани у нас отец распряжет, на дугу бантов навешивали, ленты. Лошади сюда на гриву навязывали. И по деревне ездим, песни поём. [А в другие деревни не катались?] Нет, в другие далеко уж. По своей. Она как начинается с первого дня, три дня уж гуляют. Раньше-то гуляли всю неделю, а теперь нет, не гуляют, три дня только. Масленица придёт, придёт, а мы как Масленицу ждём, батюшки, сколько коней запрягутся, отцы нас всех посадят и песни поют. Много коней по улице взад-вперёд ездили. Катались все, детей своих катали. А теперь нет [САФ].

Но, в Масленицу [катались]. Все гривы-те лентами, всяко. Колокольчики делали. «Вон со звоном едет». Кому надо в ту деревню, ездили. В Масленицу гуляли. По селу катались. И в Троицкое, и в Копань катались [МСА].

Среди других масленичных обычаев, отмеченных в локальной традиции, — катание с гор:

Катались с горы на салазках. Лошадей-то нету. В детстве у меня была сестра Зина, она с 23-го, я с 25-го, Вера с 26-го [года рождения]. Сани большие у нас там, сядем все подряд и поедем. Просто с горы, по дороге,

горки вон какие здесь. Заливали, наверно, мало только. Этим маленьким делали, маленьку сделают горку, они там валяются, катаются. Заливали не они, а мы уже, дети. Отсюда тащишь эти сани, везёшь их обратно, и в горку с саней прыгивали. Человек по сорок, пятьдесят на этих санях. Кто упадёт. И прям на Волгу выезжали [САФ].

Информанты рассказывали о масленичных гостевых визитах молодоженов к родителям невесты и другим родственникам.

В воскресенье блины пекли. К теще ходили на блины молоды-те. Обязательно это ходили [ТЕП].

Масленица начиналась со среды там, молодых, коты поженятся, молодых звали в гости на Масленицу [МСА].

В последний день Масленицы — Прощёное воскресенье — просили прощения друг у друга.

Как, Масленица и есть Масленица. Последний день — Прощёный день. С кем сердиты были, семья какая рассердилась, и ходят прощенье просят, прощались. Простятся, и всё — конец [САФ].

Последний день уж прощались, последний день — Прощёный день. «Прости, Христа ради», да и всё. С суседами и с роднёй [РИ].

А Прощёный день, уж прощались, ходили тамо к этому, к отцу, к матери, к старым-то [МСА].

В воскресенье устраивали проводы Масленицы, разжигали костры на льду реки.

Масленицу жгли. Кричали: «Ура! Не просите молока, ешьте хрен да редьку». И ещё



Участники экспедиции — А. В. Черных, М. Е. Суханова, А. К. Смирнов, В. А. Базанов, О. В. Базанов в с. Покровское. 2004 г.

горче. Жгли там на Волге. И щепки там, баржи строили, щепки были, всё жгли, жгли. Колесо какое-нибудь ребятишки найдут... [ТЕП].

Всё жгли, какое-нибудь колесо, ещё что-нибудь найдут [РИ].

Жгли, это вон уйдут на Юньгу, где сейчас переход-от, то колесо, то солому какой [sic!] жгли. «Ура! Не просите молока, просите хрен да редьки!» И так жгли, всяко. То колесо какое украдут, ужгёт, то чего, от машины на льду вон, не середь улицы. А теперь вон Масленицу какую сделали у нас — магазин сожгли молодёжь-то [о недавнем пожаре в селе] [МСА].

[А с Масленицей как-то прощались?] Её [Масленицу] жгли, ходили вон на лёд, жгли солому, солому, то колесо како найдём, жгли. В костёр бросали, блины туды бросали, и всё, и сжигали [САФ].

Мы располагаем единичными свидетельствами о сожжении во время проводов Масленицы атропоморфного чучела.

[На Масленицу жгли что-то?] Жгли, жгли. Делали как человека. Глаза делали, нос... [САФ].

Жгли. Делали из снопа женщину на палке и жгли. Колёсы жгли. Все где попало ребятишки. Повязывали [чучело] и в костёр. На палку надевали и в костёр [РАМ].

Таким образом, масленичная обрядность в русских селах Республики Марий Эл включала все основные элементы, характерные для русской традиции: катание на конях, катание с гор, приготовление обрядовых блюд, испрашивание прощения друг у друга и проводы Масленицы. Локальные особенности масленичных традиций изучаемых сел можно отметить лишь в отдельных деталях (бытование формулы «Не просите молока...», которую выкрикивали в последний день Масленицы, сжигание чучела на берегу реки).

«ТВОРОГ ИЛИ СМЕТАНА?»

Качание на качелях было главным развлечением молодежи на пасхальной неделе. Обычно качели устраивали на козлах из жердей с перекладиной; двое парней раскачивали качели при помощи веревок.

Ставили козлы, из брёвен тонких, из жердей, если мальчишки маленькие или чего, поменьше. Делали бревно поперёк, у кого верёвки есть, у кого цепи есть, вешают и качаются [ШАП].

Качель-то? Вот так два столба, перекладина, и вот качель была. Вот верёвка, значит, с этой стороны ты, и с этой он. Я вот качаюсь. Парни впереди, они урывают. А потом — раз, если надо зажать, зажмут. Они



Вид на с. Троицкий Посад в месте впадения реки Юньги в Волгу. 2004 г.

держали в руке. Оне одну верёвку, один с этого конца, один с этого. Не привязана. Качеля сама собой. Качели, оне как урывнут, вот так вот этой верёвкой [ТЕП].

Девушек обычно качали на качелях по одной, по очереди. Во время качания парни обычно задавали вопрос: «Творог или сметана?», «Горох или крышка?», в зависимости от ответа останавливали качели или «урывали» — начинали раскачивать выше и сильнее.

Пойдём на качели качаться. Ребята и мы. Вот в тако время, к Паске. «Творог или сметана?» Если «творог» — «Урывнём раз пяток», а если «сметана» — «С качели слетала». Двое урывают, двое молодцов. Раз, и чуть не упадёшь. Качели были вон какие, столбы тут и качели были. «Творог или сметана?» — я тебе вопрос задаю [тому, кто качается]. Он и отвечает. Если скажет «творог» — «Урывнём раз пяток». Сама думаешь уж, а то они тебя это, заигасолят [сильно раскачают] тут, и упадёшь с этого. А если «сметана» — «С качели слетала». Оне запрудивали [останавливали] тебя [ТЕП].

«Горох или крышка?» — «Крышка!» — «Урывай её, Гришка!» — «Ой, нет». Два

парня [качают], дак улетишь не знаю куды. «Горох» скажешь — «С качели грох». «Крышка» — «Урывай её, Гришка!» Парни качали верёвкой, кто спрашивал, тут стояли полно. Отвечал, кто качался. Боишься если, взмётывают так, скажешь: «Горох!» — «С качели грох. Айда, уходи!» [МСА].

Участие в качании на качелях в основном принимала неженатая молодежь. Поэтому частым развлечением было выпрашивание имени жениха или невесты у качающихся.

Девка, парень качат. «Сказывай жениха!» — «У меня никакого жениха нету, уйдите!» Хлещут верёвкой. «Вот скажешь жениха, значит, брошу, а не скажешь — всё». Маленько хлещет [ШАП].

И парни качались. «Чья невеста?» — «Вот чья». Тоже всё говорили. Женихов спрашивали. «Чей жених?» — «Вот чей». — «Как зовут?» — «Вот так зовут». Не говорит — «похлёбки» дадут — вот по лицу этой верёвкой. Этой же верёвкой, которой вы урывали, раз её по морде, вот и всё. [Тогда она говорила?] Да, да, да. [А парень качался, его спрашивали, какая невеста?] Какая невеста, тоже. Если не скажет, то ему капут придёт.



Информанты из с. Покровское показывают, как украшали курицу, которую вместе с приданым привозили в дом жениха. 2004 г. Фото А. В. Черных

Ай, чудно как, Господи. Всё вспомнишь, мы забыли всё, а вы вот все напомнили [ТЕП].

Раньше-то делали. Ой, какие качели были. Большуши козлы. На улице, большую. Там делали, тут делали, там на ярёчке. Начнут этих девчонок качать, взмётывать. Мы уж женихов прихлёстывали, шутили. Качаются: «Скажи, кто у тебя жених?» Я сажу, например, на беседке, а ребяташки качель розматывают верёвкой. Говорят: «Чей у тебя жених, говори, чей жених?» Тут скажешь: Витька, Мишка ли. Тогда не будут. А так всё прихлёстывали верёвкой-то, ну, шута ведь всё [МСА].

Локальные обычаи качания на пасхальных качелях отражают особенности молодежной коммуникации; брачная тематика также в целом характерна для пасхальных молодежных игр и развлечений.

«КУРИЦ ПУСКАЛИ ЖЕНИХУ»

Интересен обычай привозить от невесты в дом жениха вместе с приданным живую курицу. В данном случае актуализируется брачно-эротическая символика этой домашней птицы, свойственная русской и, шире, славянской свадебной обрядности [2. С. 62].

Этот обычай, как отмечают исследователи поволжской свадьбы, был широко распространен в районе г. Козмодемьянска и в окрестных русских селах [7. С. 124–125]. Собранные материалы позволяют уточнить некоторые детали и отметить варианты действий с курицей. Живую птицу, украшенную цветными лентами, везли в корзине на первой подводе в свадебном поезде, который доставлял в дом жениха приданое. Информанты отмечали, что в последние годы курицу сажали в корзину широко распространенного во второй половине XX в. типа — фабричного производства, с двумя ручками. Чтобы птица вела себя спокойно, ей связывали ноги, а также перевязывали ручки корзины. Приехав в дом жениха, курицу выпускали в избу и по ее поведению судили, как невеста будет жить в браке. Здесь прослеживаются параллели с известными святочными гаданиями, в котором поведение курицы интерпретируется как знак предстоящей жизни молодой жены в доме мужа.

Придано возют. Придано-то у нас раньше возили, перину, всё что есть. [Курицу?] Да. Всё в корзине, корзинка разукрашена лентами. Её от невесты везут к жениху. Приданое невесты. В корзиночку положут, там всякими лентами её разукрасят, эту курочку, как приданое. Эту курицу знашь, для чё? Если будет или не будет жить невеста в этом доме. К жениху привезут её, пускают в первую очередь её, потом постель вносят. Если она пойдёт в чулан [пространство избы перед печью, кухня], значит, хозяйка будет, а если она пойдёт куды-то... А если

обратно вернётся с дому, значит, на словах развод будет, не будет жить. [Но это только смотрят, свадьба не нарушается?] Нет. Невеста тоже глядит, а эти, кто впустили [тоже глядят] [СВИ].

Везут постель, когда рукобитье, рукобитье отойдёт, завтра у жениха будет вечер, горной стол [один из этапов свадебного обряда, застолье после приезда молодых в дом жениха с невестинными гостями], вот ему повезут постель мою днём. Везут всё, и подушки, и перины, и курицу наряжену, и посуду там. [Как курицу наряжали?] Перья свяжут, всяко навязут на перья. Ноги связать, чтобы она не улетела. Приезжают в дом когда к жениху, сначала идут в избу свахи и курицу пустют, ноги розвяжут, курицу пустют. Куды курица пойдёт. Вперёд пойдёт, значит, будет невеста жить, а на порог оборотится, значит, назад уйдёт. Она живёт уж тут у жениха. Наряд потом уж снимут хозяйева [БКС].

Куриц пускали жениху: если курица пойдёт вперёд — невеста будет смела, хорошо жить-то. Вот с краюшкой-то [хлеба] и эту курицу спускали. Курицу нарядят, ей красный лоскуток какой-нибудь повяжут [МСА].

[Курицу наряжали?] Её в первую очередь везли, на первой лошади от невесты курицу. Если курица хорошо пройдёт в дом, значит, невеста будет жить, а если будет плохо, значит, невеста... От невесты с приданным вместе на первой лошади. Всю украшают вот этими же лоскутками, привязывают на пёрышки, да и всё. Куды вот она пойдёт. Если в чулан зайдёт, значит, хозяйка будет, а если вперёд, то, значит, не хозяйка [РАМ].

Здесь представлены лишь отдельные, показавшиеся нам наиболее интересными материалы этнографической экспедиции в Горномарийский район. Это лишь часть большого корпуса экспедиционных материалов Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, записанных в русских селах и деревнях поволжских республик — Марий Эл, Татарстана и Удмуртской Республики, которые планируется более полно представить в монографических исследованиях. Однако и настоящая публикация, надеемся, не только показывает некоторые черты традиционной культуры русских Поволжья, но и свидетельствует об их полноте, локальной специфике и, в определенной степени, уникальности.

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Бушкевич С. П. Курица // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 60–68.
3. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Ар-год-берган: обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011.

4. Вятский фольклор: Народный календарь / под ред. А. А. Ивановой. Котельнич, 1995.

5. Дмитриева С. В. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.

6. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877.

7. Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал. М., 2004.

8. Иванова А. А. Река в культурной традиции Пинежья // Актуальные проблемы полевой фольклористики / отв. ред. А. А. Иванова. М., 2002. С. 141–152.

9. Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. Т. 1: Святки и масленица. М., 1993.

10. Попова Е. В. Река и родники в обрядах и культовой практике бесермян // Традиционная культура. 2012. № 4. С. 15–22.

11. Толстая С. М. Молоко // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 284–288.

12. Тульчинские татары и башкиры: этнографические очерки и тексты / А. В. Черных и др. Пермь, 2004.

13. Уразманова Р. К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX — начала XX вв.): историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2001.

14. Черных А. В. Весенние обряды проводов реки у русских Прикамья // Традиционная культура Урала: альманах. Вып. 4 / ред. кол.: А. А. Бобрихин и др. Екатеринбург, 2004. С. 118–122.

15. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — первой половины XX в. Ч. 2. Зима. СПб., 2008.

Список информантов

- БКС — Бахтина Капитолина Сергеевна, 1914 г.р., с. Троицкий Посад.
 ЕЕМ — Ефимова Евдокия Михайловна, 1924 г.р., с. Троицкий Посад.
 МСА — Мурзанаева Серафима Александровна, 1926 г.р., с. Покровское.
 ОАА — Окатова Александра Алексеевна, 1912 г.р., с. Троицкий Посад.
 РАМ — Распопина Алевтина Михайловна, 1936 г.р., с. Покровское.
 РИ — Раиса Ивановна, 1928 г.р., с. Покровское.
 САФ — Сидорова Анна Федоровна, 1926 г.р., с. Покровское (род. в д. Ходулино).
 СВИ — Силонова Валентина Ивановна, 1940 г.р., с. Троицкий Посад.
 СОА — Ступина Ольга Антоновна, 1915 г.р., с. Троицкий Посад.
 ТЕП — Туреева Екатерина Петровна, 1930 г.р., с. Покровское.
 ШАП — Шамова Антонина Петровна, 1916 г.р., с. Покровское.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья».

ЕВГЕНИЯ БОРИСОВНА АРТЁМЕНКО (1929–2021)

1 мая 2021 г. ушла из жизни Евгения Борисовна Артёмко — яркий ученый, замечательный педагог, талантливый исследователь русского фольклора.

Евгения Борисовна была наделена многими и разнообразными дарованиями, но всю жизнь без остатка она посвятила науке — любви всей ее жизни.

Научная деятельность Е. Б. Артёмко началась в 1950-е гг. под руководством выдающегося слависта и фольклориста Петра Григорьевича Богатырёва — после окончания историко-филологического факультета Воронежского государственного университета Евгения Борисовна поступила к нему в аспирантуру. В это время знаменитый ученый оказался в Воронеже в изгнании — на волне борьбы с космополитизмом его уволили из МГУ и Академии наук, и он нашел прибежище в провинциальном городе, где по приглашению С. Г. Лазутина занял должность профессора кафедры русского языка ВГУ и смог продолжить научные занятия. Пребывание Богатырёва в Воронеже было недолгим, но дало обильные плоды — в частности, становление новой научной школы фольклористики под руководством его ученицы Евгении Борисовны Артёмко.

Особенностью научного направления, избранного Е. Б. Артёмко, было изучение языка фольклора как особого феномена. С одной стороны, для этого подхода характерно детальное исследование единиц всех уровней языка фольклорных произведений — лексического, морфемного, морфологического, синтаксического, с другой стороны, ее исследование было глубоко системным, учитывающим связи и отношения между элементами и их обусловленность содержательной стороной традиционной духовной культуры.

В начале творческого пути интересы Е. Б. Артёмко были сосредоточены прежде всего на изучении синтаксиса народной лирики — этой проблеме посвящены ее кандидатская диссертация «Синтаксические функции полных и кратких прилагательных в русской народной лирической песне» (1958) и докторская диссертация «Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации» (1977). В последней работе [4] Евгении Борисовне удалось выявить не только особенности синтаксической организации песенного текста, но и факторы, послужившие основой для формирования этих особенностей. Изучив предикативные конструкции в лирической песне, исследовательница убедительно показала, что специфическая особенность песенного синтаксиса — тенденция к совпадению границ предикативной

и стиховой единиц — обусловлена влиянием синтаксиса устной речи, с одной стороны, и с другой — мелодической стороны текста. Е. Б. Артёмко определила и направление этого влияния — преобразование явлений, свойственных разговорной речи, в художественно маркированные синтаксические структуры. В результате глубокого анализа проблемы она пришла к пониманию языка устной народной поэзии как особого феномена — «подсистемы» в системе национального языка. Надо сказать, что проблема специфики языка фольклора волновала Евгению Борисовну до конца ее дней — она очень часто возвращалась к этому вопросу, размышляла об этом в наших частных беседах, незадолго до кончины задумывала написать монографию по этой проблеме, чему, к сожалению, не суждено было сбыться.

Изучение синтаксической структуры устнопоэтического текста подвигло Е. Б. Артёмко к дальнейшему исследованию механизмов текстообразования в фольклоре, и оно было проведено со свойственными исследовательнице точностью, тщательностью и глубиной. Е. Б. Артёмко выявила и описала текстообразовательные модели в лирической песне (модель лирической ситуации [1]) и в былинном эпосе (акциональная модель и модель дороги [2; 3]).

В последние десятилетия своей творческой деятельности Евгения Борисовна занималась проблемами, связанными с осмыслением генетических основ обнаруженных и описанных ею явлений грамматического строя фольклорных текстов. Ее интересовали теоретические проблемы фольклористики — формы существования устнопоэтической традиции, генезис фольклорного принципа вариативности, который она рассматривала в связи с циклическим характером жизнедеятельности и мировосприятия носителей традиции [5; 6], и др.

Напряженная научная работа, которую вела Е. Б. Артёмко, сочеталась с не менее интенсивной педагогической деятельностью, которая была связана с Воронежским государственным педагогическим университетом, где Евгения Борисовна трудилась на протяжении более 60 лет. Она была блестящим лектором — ей были присущи глубокая лингвистическая эрудиция и широкая, энциклопедическая образованность, талант оратора и педагогическое мастерство.

На базе своей аспирантуры Е. Б. Артёмко создала оригинальную научную школу лингвофольклористики, в рамках которой было подготовлено немало замечательных научных работ. Первым ее



аспирантом был Александр Тимофеевич Хроленко, впоследствии ставший крупным ученым в области языка русского фольклора и основавший собственную научную школу в Курске.

Мне посчастливилось не только учиться у Евгении Борисовны, но и довольно близко общаться с ней все последующие годы. Больше всего меня поражала в ней ее беспощадность к себе — всё, чем бы ни занималась Евгения Борисовна, она делала с предельной самоотдачей. Е. Б. Артёмко прожила долгую жизнь, и каждый день ее жизни был наполнен огромным, напряженным трудом. Неустанное труженичество во имя честного служения науке — так одной фразой можно описать идеал, который ей удалось воплотить в жизнь, а нам, ее ученикам, — увидеть воплощенным.

Литература

1. *Артеменко Е. Б.* Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж, 1988.
2. *Артеменко Е. Б.* Принципы организации народнопесенных текстов: былинное текстообразование // Известия РАН. Сер. лит. и яз. Т. 52. № 3. 1993. С. 57–68.
3. *Артеменко Е. Б.* Путь былинного богатыря // ЖС. 2000. № 2. С. 28–30.
4. *Артеменко Е. Б.* Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. Воронеж, 1977.
5. *Артеменко Е. Б.* Традиция в мифологической и фольклорной репрезентации. Опыт структурно-когнитивного анализа // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов / [отв. ред. А. С. Каргин]. Т. 2. М., 2006. С. 6–23.
6. *Артеменко Е. Б.* Фольклорная категоризация действительности и мифологическое мышление // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 3–12.

В. А. Черванёва,
канд. филол. наук,
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

ОЧЕРЕДНЫЕ ТОМА ПО ЭТНОГРАФИИ КУБАНИ (Горячеключевский и Усть-Лабинский районы)

История, этнография, фольклор Кубани. — Т. 2: Горячеключевский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / М-во культуры Краснодарского кр., Науч.-исслед. Центр традицион. культуры ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор»; науч. ред., сост. Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. — Ижевск: Принт-2, 2016. — 368 с.: ил., цв. вкл., CD-приложение; Т. 3: Усть-Лабинский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост. Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. — Майкоп: Качество, 2018. — 452 с.: ил., цв. вкл.

Живая старина» уже сообщала о выходе в свет в 2015 г. первого тома (Кореновский район) серийного издания, посвященного народной культуре восточнославянского населения Кубани¹. За короткий срок в рамках этой серии были изданы еще четыре тома (2016–2020 гг.). Второму и третьему выпуска посвящена настоящая рецензия, а содержание последующих томов (всего их запланировано более сорока) будет рассмотрено в следующих номерах нашего журнала. Сведения о краснодарском Научно-исследовательском Центре традиционной культуры и о его сотрудниках, работающих над этим масштабным проектом, а также об архиве фольклорно-этнографических полевых материалов при этом центре были уже даны нами в рецензии к первому тому.

Подзаголовок к каждому выпуску «Материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции» свидетельствует о том, что одной из своих приоритетных задач авторы считают введение в научный оборот новых, не опубликованных ранее полевых и архивных материалов; а второй целью проекта является стремление обеспечить надежными аутентичными источниками руководителей местных фольклорных коллективов и специалистов в области краеведения, образования, художественного творчества.

Структура обоих томов предусматривает принятое для всей серии членение тематических разделов на три части. Это, во-первых, вступительная часть, которая содержит разделы, посвященные истории формирования этнокультурного пространства Горячеключевского (2-й том) и Усть-Лабинского (3-й том) районов (автор разделов в обоих томах О. В. Матвеев), истории данных районов в советский и постсоветский периоды (автор разделов в обоих томах И. Ю. Васильев), традиционным занятиям и материальной культуре (автор разделов в обоих томах О. В. Матвеев).

Во-вторых, основная часть, «Духовная и соционормативная культура», включающая разделы по следующим темам: православная жизнь (т. 2 — автор

С. Н. Гетманская; т. 3 — авторы С. Н. Гетманская и О. В. Матвеев), календарные праздники, обряды и фольклор (автор разделов в обоих томах Н. И. Бондарь), родинно-крестильные обычаи и обряды (автор разделов в обоих томах В. В. Воронин), свадебные обряды и фольклор (автор разделов в обоих томах А. И. Зудин), похоронно-поминальные обычаи, обряды и фольклор (автор разделов в обоих томах И. А. Кузнецова), устная проза и малые жанры фольклора (автор разделов в обоих томах В. В. Воронин), музыкальный фольклор (автор разделов в обоих томах С. А. Жиганова).

Дополнением к этому списку служат факультативные разделы, не входящие в установленный для всех томов обязательный список: «Обряд проводов на службу» (т. 2, автор В. В. Воронин) и «Детская субкультура» (т. 3, автор В. В. Воронин). Большой объем в каждом томе занимает третья, заключительная часть в виде приложений, содержащих иллюстрации, нотные записи, списки шифров хранения архивных материалов, библиографические ссылки, сведения об этническом составе обследованных населенных пунктов и, наконец, прилагаемый к каждому тому компакт-диск с записями народных песен.

Своеобразие локальной традиционной культуры каждого из обследованных районов, как об этом пишут авторы, связано с весьма поздними миграционными процессами русской колонизации Кубани и предгорий Северного Кавказа, происходившими с конца XVIII до второй половины XIX в. Возникновение Черногрязского района (т. 2), расположенного в предгорьях Кавказа, в бассейне р. Псекупс, связано с событиями 1864 г., когда в результате русской колонизации Закубанского края началось очередное строительство укрепленных казачьих поселений на юге России. Наряду с донскими и кубанскими казаками в освоении этих мест принимали участие крестьяне-переселенцы из других южнорусских земель и из Черниговской, Полтавской и Киевской губерний. Автохтонным населением этих мест были адыгейские народно-

сти, но многочисленные переселенческие волны способствовали тому, что Горячеключевский район был быстро заселен разными народами (греками, армянами, азербайджанцами, курдами). Представители разных этнических групп были носителями своих этнокультурных традиций, но последующее их соседство и тесное взаимодействие повлекли за собой весьма существенные изменения в системе хранимых в памяти исходных, метропольных элементов культуры, что способствовало образованию нового этнокультурного типа со своими специфическими особенностями. Объединившая всех общая историческая память о событиях конца XIX — начала XX в. и советского периода (Гражданская война, раскулачивание, голод 1930–1932 гг.) наложила заметный отпечаток на мировоззрение жителей этого края.

Аналогичная картина наблюдается, если обратиться к истории формирования этнокультурного пространства Усть-Лабинского района (т. 3), расположенного в степной части Азово-Кубанской равнины, граничащей с Республикой Адыгея. Образование казачьих станиц в этих местах было связано с расширением сторожевой кордонной линии на Северном Кавказе. С 1841 г. началось заселение Кубанско-Лабинского междуречья в ходе строительства Новой Лабинской линии (жителей этих станиц называли «линейцами», а их традиционную культуру — «линейной»). Основная масса переселенцев была носителями южнорусской этнокультурной традиции: курской, воронежской, донской — и в меньшей степени украинской: полтавской, черниговской и др.

В каждом из двух томов представлены пространственные очерки по календарной обрядности, которые содержат весьма подробные сведения о сохранившихся в памяти старшего поколения (либо об актуально практикуемых) обычаях и ритуалах годового цикла. Наилучшей степенью сохранности характеризуется в обоих регионах святочный комплекс, основные структурные элементы которого отражают украинско-южнорусский рождественско-новогодний тип обрядов: предрождественский ужин (*вечера, кутя*); приглашение Мороза *кутью ести*; визиты к родственникам с угощением (*ношение вечера/кути*). Устойчиво сохранилась до недавнего времени память обо всех основных вариантах святочных обходов: колядование, христославение, новогоднее щедрование и посевание, «меланкуваньє» (т.е. хождение с ряженой «Меланкой»); обходы ряженных с «Козой» и т.п. Значительное внимание в этом очерке уделено фольклорному репертуару колядок и щедровок, хорошо сохранившимся многообразным типам святочных гаданий, запретам, приметам. По ряду признаков совпа-

дают в обоих регионах и масленичные обычаи: приготовление обрядовых блюд (блины и вареники); «вязание колодки»; гостевание у тещи; обычаи *Прощёного дня* и др. В структуре пасхальных обрядов обоих регионов важное место занимают посещения кладбищ и поминовение «родителей». В рамках общекубанской календарной обрядности особым образом выделяется сложно организованное празднование Троицы в Усть-Лабинском районе, включающее ритуалы завивания венков, хождения с троичным деревцем, вождение по селу ряженных «жениха» и «невесты» (игровая свадьба), кумления подруг, коллективного угощения.

Большую ценность представляют бережно сохраняемые в архивных материалах и в авторских очерках аутентичная диалектная народная терминология и специфическая фразеология, относящаяся к обрядам и их исполнителям, к названиям праздников, их предметным символам, ритуальным блюдам, магическим действиям. Именно в этих устойчивых клише часто проявляются местные этнокультурные особенности. Повышенное внимание к подобным региональным вербальным стереотипам отмечается в обстоятельных очерках Н. И. Бондаря и В. В. Воронина.

Из числа семейных ритуальных комплексов лучшая степень сохранности характерна для свадьбы и для свадебного фольклора в целом. Местные особенности этого комплекса: многоэтапный предсвадебный сговор; развернутый и продолжительный девичник; посещение невестой-сиротой кладбища; изготовление свадебного деревца (*гильце, ветка*); выпекание (наряду с караваем) особого свадебного хлеба (*лежень*); многократные пространственные перемещения свадебных застолий из дома жениха в дом невесты и ряд других. Отличительной чертой Усть-Лабинского варианта является подробно разработанный ритуал «ношения рубахи в дар жениху».

В народной традиции Горячеключевского района по сравнению с другими региональными традициями Кубани довольно хорошо сохранились до недавнего времени родинная обрядность и обычаи по уходу за ребенком. Автор соответствующего раздела объясняет это высоким уровнем рождаемости в этом регионе и более длительным, чем в других местах, бытованием института повивальных бабок, за помощью к которым жители станиц продолжали обращаться еще в послевоенные годы. Имеются в виду подробно разработанная система запретов для беременной; приметы, связанные с определением пола будущего ребенка; приемы облегчения трудных родов; ритуальные формы обращения с последом. Долго сохранялись также ритуалы, марки-

рующие этапы роста новорожденного в течение первого года жизни (внецерковное имянаречение, первая стрижка, первый шаг, «развязывание пуповины» и т.п.). В местной народной традиции состояние беременности передают следующие обороты: *споймала/улоймала, уже пэрэйила* (усть-лабинские данные), *щастя захватыла* (горячеключевские данные). О повитухе говорили, что она *принимает дытя; ловить, находить* его или *освобоняить* роженицу.

В меньшей степени сохраняются архаические ритуальные формы в похоронно-поминальном комплексе, основанном по преимуществу на церковном каноне соборования, а также отпевания, погребения и поминовения усопших. Но вместе с тем удивительно прочно удерживается в памяти станичников обоих районов древний обычай хоронить «нечистых» покойников (самоубийц, некрещенных детей) за пределами кладбища, на придомовом участке: *ховалы у садках, у горóди*, — а мертворожденных детей даже под порогом хаты.

Специфической особенностью казачьей традиционной культуры является — как это показано в разделе «Обряд проводов на службу» 2-го тома — военизированный характер повседневной жизни, наложивший отпечаток на структуру обрядов жизненного цикла. Государственная служба, заключавшаяся в защите рубежей России, была для казака не только почетной обязанностью, но и предметом гордости и даже идентифицирующим признаком, отличавшим его от остальных сословий. Торжественный обряд проводов новобранцев в места совместного проживания с целью обучения боевым навыкам (либо служивых казаков на войну) начинался с вечера перед отправкой в путь, когда устраивалось массовое застолье с пением мужских казачьих песен. Девушки дарили парням вышитые платочки, кисеты, матери обвязывали сыновей рушниками. Утром родители благословляли сыновей на добрую службу, давали с собой узелок родной земли, навешивали на шею обереги и провожали их на место сбора, а затем за пределы станицы. В пределах Усть-Лабинского района собиратели не обнаружили полноценного обряда проводов казаков на службу.

Хотя в изначальную программу участников настоящего проекта не входила задача фиксации устных прозаических жанров, всё же сохранившиеся в архиве некоторые тексты народных сказок, легенд, быличек, а также пословиц были опубликованы в обоих томах в разделе «Устная проза и малые жанры фольклора». Обращает на себя внимание неплохая сохранность ряда популярных народных легенд при почти полном исчезновении сказочного

репертуара. В предисловии к разделу, пожалуй, излишне подробно даются научные определения общеизвестных понятий: что такое несказочная проза, легенда, быличка, пословица и т.п. Это приводит к дословным повторам в каждом томе одних и тех же текстовых фрагментов; ср., например, первые абзацы разделов «Устная проза и малые жанры фольклора» во втором (с. 195) и третьем томах (с. 251).

Музыкальный фольклор детально проанализирован в специальных разделах к каждому тому. Поскольку кубанская фольклорно-этнографическая экспедиция с самого начала (с 1970-х гг.) имела своей приоритетной задачей собирание местных вариантов кубанских казачьих песен, музыкальная часть архива представлена исключительно богатыми и очень ценными записями. Причем песенный репертуар в ряде случаев записывался многократно в одних и тех же населенных пунктах на протяжении длительного времени, что позволяет музыковедам делать выводы об определенных эволюционных процессах в развитии музыкального народного творчества восточноевропейского населения Кубани. В обоих очерках, посвященных музыкальному фольклору Горячеключевского и Усть-Лабинского районов, подробно рассматриваются особенности бытования песен как обрядового цикла, так и не приуроченных к обрядам.

Несколько слов надо сказать о разделе «Православная жизнь», включенном в каждый выпуск рецензируемой серии. Авторы этого раздела в обоих томах убедительно показывают чрезвычайно высокую степень значимости православной веры в жизни казаков Кубани, этого полиэтнического региона. Она была обусловлена необходимостью отделять себя от соседей-иноверцев, что придавало религии дополнительный статус этнического признака. Именно православие было той ценностью, которая служила основой для интеграции украинских и русских переселенцев. Тем более трагично были восприняты жильцами казачьих станиц нарастающие с конца 1920-х гг. массовые гонения на Церковь и репрессии верующих. Рассказы о разрушителях церквей и о последующем их наказании Божьим составляют значительную часть архивных записей, относящихся к исследуемому региону. Все эти сведения было интересно читать в первом томе (Кореновский район), но в последующих томах авторам приходилось повторять (иногда дословно) одни и те же общеизвестные факты о том, что в функции служителей Церкви входили богослужение, венчание, крещение, отпевание усопших; что в повседневной бытовой жизни станичники строго соблюдали посты и отмечали церковные праздники; что они обучали детей мо-

литвам, любовно обустроивали в доме святой угол (*домашний иконостас*), массово участвовали в престольных праздниках, и т.п. Далее в очерках описывается, какие церковные элементы сохраняются в народных обрядах календарного и семейного циклов: домашнее празднование Рождества, Крещения, Пасхи; церковное крещение новорожденных; венчание молодых. А ведь все эти подробности в дальнейшем вновь описываются в специальных разделах, посвященных календарным и семейным обрядам. Целесообразно было бы, как мне кажется, попытаться сосредоточиться на специфических региональных особенностях в организации религиозной жизни станиц разных районов. Например, важно отразить историю возведения конкретной церкви, описать примеры деятельности

конкретных приходских священников или организацию крестного хода и молебствий по случаю природных бедствий. Очень важная информация о сложном взаимодействии Православной церкви со старообрядцами Усть-Лабинского района дана в третьем томе.

По сравнению со структурой первого тома во втором и третьем отсутствуют разделы, посвященные окказиональным обычаям и обрядам, а также характеристике местных говоров. Частично нехватка этих разделов компенсируется общими сведениями, представленными в предисловии к каждому тому.

Очевидной заслугой авторского коллектива и его научного руководителя, ответственного редактора серии, профессора Н.И. Бондаря, является то, что ценные полевые материалы по фольклору и этнографии Кубани, до-

бытые в многочисленных экспедициях, не остались лежать на архивных полках, как это часто бывает, а подверглись систематизации, изучению, были снабжены научными комментариями и успешно публикуются в томах, посвященных традициям отдельных регионов. Как специалисты-этнологи, так и широкий круг читателей — любителей народной культуры будут ожидать выхода в свет очередных выпусков этой серии.

Примечания

¹ *Виноградова Л. Н.* Первый выпуск многотомного издания по народной культуре Кубани // *ЖС.* 2017. № 4. С. 57–59.

Л. Н. Виноградова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

РАССКАЗЫ О СНОВИДЕНИЯХ В ФОЛЬКЛОРЕ РУССКОГО СЕВЕРА

«С четверга на пятницу...»: Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера / сост. А.Л. Захарова, В.А. Комарова, А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.А. Савина. — М.: Редкая птица, 2020. — 440 с.

Эта книга продолжает издание материалов, собранных в ходе фольклорных экспедиций Лаборатории фольклористики Института филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета и Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (предыдущие сборники: «Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера», 2016; «Фольклорный путеводитель по Каргополью», 2019; «Знатки, ведуньи и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере», 2020).

Книга представляет собой издание материалов, записанных в ходе систематической многолетней (с 1993 по 2019 г.) работы экспедиций в ряде районов Архангельской области (Каргопольский, Няндомский, Плесецкий, Вельский, Приморский, Лешуконский). Тексты полностью аутентичны и представляют собой дословную расшифровку аудиозаписей; все они публикуются впервые, без правки и без значимых купюр, с полной атрибуцией (указываются место и год записи, рассказчик, собиратели). Диалектная лексика поясняется в Словаре диалектизмов и малопонятных слов в конце сборника (с. 416–422).

Собрание рассказов о сновидениях составили 342 текста. Среди них присутствуют и повторные рассказы о хорошо запомнившихся снах (всего шесть), привлекавшие внимание исследователей своей

устойчивостью (варианты различаются лишь деталями), — текстологический анализ подобных записей (в книге они зафиксированы под одним номером с индексами а и б) играет важную роль для понимания конструирования нарратива и толкования его образов-символов.

В предисловии составители отмечают, что «увиденный сон — это дарованная человеку закодированная информация. Соответственно способы раскодирования ее, т.е. снотолкование, — тоже важный составной элемент культуры, а принципы интерпретации снов культурно обусловлены. В рамках культуры сообщества, которому принадлежит сновидец-рассказчик, сформирован набор символических значений, которые хорошо известны членам сообщества и считаются определенным образом, — устный сонник» (с. 6–7). Однако фольклорная снотолковательная традиция не ограничена набором соответствий «знак — денотат»; в ней представлены развернутые нарративы о снах, в которых устный сонник может не использоваться или использоваться опосредованно, определяя направление для толкований конкретных снов, которое в каждом конкретном случае будет подвержено существенным изменениям под воздействием личного опыта, деталей сна, ассоциативных связей.

Новаторским явился принцип подачи материала. За основу составителями была взята идея триггеров (причин

и следствий, которые фигурируют в рассказе сновидца и с которыми, по его словам, связан этот сон); причинно-следственные отношения оказываются значимы и для формирования нарратива, и для его толкования; как отмечают составители, «...не всегда и не везде эти триггеры (...) выражены в тексте, в некоторых случаях об этом можно только догадываться или реконструировать их» (с. 11–12). В дальнейшем дефиниция триггера получает более развернутую формулировку: «Триггерами называются, с одной стороны, упоминаемые в нарративе причины, которые, по мнению рассказчика, вызвали к жизни то или иное сновидение; с другой — следствия — поступки сновидца или его знакомых, ситуации, на которые повлияло или могло повлиять сновидение» (с. 306). Очевидно, что в одном тексте может быть несколько сюжетов рассказанных сновидений, а в одном сюжете — больше одного триггера (именно поэтому один и тот же текст в указателях сюжетов и триггеров может фигурировать неоднократно).

Тексты распределены по следующим рубрикам.

1. Отношения внутри семьи (триггеры: беременность, свадьба и развод, пьянство родственников, отношения мужа и жены, внутрисемейные ссоры и другие обстоятельства семейной жизни) — № 1–25.

2. Жизненные и личные обстоятельства (триггеры: переезд с одного места на другое, прием на работу, блуждание в лесу, ожидание операции и лечение в больнице, больные ноги, выздоровление, повестка в суд, армейская служба, пожары и приход в деревню цыган, футбольный матч, рассказы знакомых о конце света, чтение тематической литературы и даже приезд фольклористов осмысляются как реальные причины,

которые вызвали к жизни то или иное сновидение) — № 26–62.

3. Сны, связанные с пропажей, убытком и прибылью, — № 63–78.

4. Сны, предсказывающие смерть, болезнь, несчастье (наиболее частотный триггер — болезнь), — № 79–157.

5. Сны о получении известия, разлуке и встрече — № 158–166.

6. Сны, в которых покойники навещают сновидца/родственников/знакомых, — № 167–190.

7. Сны, в которых покойники являются сновидцу и др., испытывая дискомфорт в загробной жизни, — № 191–277.

8. «Весть с того света и обмирания» — № 278–297 (покойник является или приходит во сне и показывает, где находится его душа; истории о посещении того света).

9. Пересказы сновидений о Боге или святых — № 298–302 (составители сравнивают их с легендами, представленными в форме сна).

10. «Сны в результате гаданий» — № 303–333 (тексты о судьбе, о суженых, которые являются гадающим разными способом девушкам и их родственникам; реконструируемый триггер: желание узнать будущее и результат действия, произведенного наяву, или высказанной просьбы).

11. Рассказы о снах «ни к чему» — № 334–336 (составители отмечают, что в данном случае интерпретация сновидения оказывается нерелевантной).

Об этом последнем разделе хочется сказать отдельно. Помещенные в него три текста (напоминающие по форме пересказы фрагментов кинофильмов) являются примерами того, что увиденный и рассказанный сон может поставить в тупик и сновидца, и слушателей, но одновременно дает пищу для размышлений и обмена мнениями. Это сны «безо всякого сбытия» (с. 298, № 335), сны без вразумительного конца («А почему они снятся? Может быть, так-то столько впечатлений за день мозг воспримет, что не знаешь, куда и деться ночью» — с. 299, № 336), не поддающиеся интерпретации. Вероятно, для анализа подобного рода нарративов, когда причинно-следственные связи никак и ничем не обусловлены, следует предусмотреть некий «нулевой» триггер, найдя ему место в одном из предлагаемых далее указателей.

На взгляд рецензента, указатели — наиболее информативная часть книги. Методика работы с текстами при подготовке данного издания состояла в том, что каждый текст предварительно был описан с использованием шести элементов: четырех основных («персонажи», «локусы», «триггеры», «сюжеты») и двух второстепенных («символика», «приметы, запреты и предписания») (с. 300; примеры некоторых описаний приведены на с. 300–305); выделенные

в результате такой росписи элементы группировались в указатели, число которых соответствует числу параметров описания конкретных нарративов.

И здесь хотелось бы отметить, что идея выделения триггеров как одного из основных элементов описания, вероятно, нуждается в доработке.

Приведем пример описания текста № 299а (собиратели подарили рассказчице иконку святителя Николая; при следующей встрече она рассказала сон, в котором видела св. Николая и говорила с ним):

Персонажи: святой Николай, женщина-сновидица;

Локусы: —;

Триггеры: [святый];

Сюжеты: после того как сновидице подарили икону со святым Николаем, она видит сон: святой Николай (маленький человек в шляпе) идет рядом и бормочет; сновидица говорит с ним, святой отвечает: «Господь простит» (с. 300).

Поскольку составители трактуют триггер и как причину, и как следствие, то в данном случае в качестве основного для нарратива реконструируется именно триггер-следствие — видение святого во сне как следствие полученного подарка (при этом подарок, согласно описанию, причислен к элементам сюжета, что не вполне корректно — икона была подарена наяву и факт дарения не относится к «тексту сна»). Но возможна и другая интерпретация, при которой базовым становится триггер-причина, т.е. дарение иконы; именно благодаря иконе сновидица узнаёт потом в «маленьком человеке в шляпе» св. Николая («Вот точно экого же видела, какого вы мне подарили» — с. 301), и узнавание является ключевым моментом рассказанной истории. Возникает вопрос — по какому принципу в описании сна приоритетным оказывается триггер-следствие или триггер-причина? Не стоит ли ввести для них разные индексы и при описании текста указывать обе возможности, если таковые существуют?

Вопрос возникает и при выделении такого триггера, как «покойник рассказывает/показывает, где находится его душа» (см. разбор текста № 283 на с. 300: жена видит во сне умершего мужа, который рассказывает про тот свет, где он работает бригадиром). Неясно, как проявляются причинно-следственные связи в указанном триггере. На взгляд рецензента, перед нами — элемент сюжета, а важный для анализа нарратива триггер-причина может быть реконструирован как «реализация ответа на вопрос сновидца самому себе — каково покойнику на том свете?» (кстати, сами составители предполагают такую возможность для снов о явлении покойников, см. с. 17–18, характеризую

особенности текстов из раздела 8). Таким образом, логичнее было бы выделить реконструированный выше триггер в качестве основного для всех снов, в которых покойники являются, рассказывают о том свете или сновидец сам посещает тот свет (разделы текстов 6, 7, 8 соответственно).

Следующий вопрос вызывает расположение указателей в книге. На с. 305 указатели перечислены в порядке, соответствующем разработанному порядку описания текстов:

1. Указатель персонажей рассказов о сновидениях.

2. Указатель локусов (мест, где происходит действие рассказа о сновидении).

3. Указатель триггеров (событий, которые в рассказе связываются с причиной сновидения или оказываются его следствием).

4. Указатель сюжетов.

5. Указатель символов.

6. Указатель примет, запретов и предписаний.

Однако далее первым следует указатель триггеров (с. 306–312), в котором выделено 11 основных триггеров, соответствующих 11 разделам, в которые помещены публикуемые тексты. Первенство указателя триггеров вполне оправданно, поскольку, согласно концепции составителей, триггер является каркасом, на который наращивается «плоть» нарратива. Выскажем предположение — не следовало ли и при ранжировании основных элементов описания (см. выше) отдать первое место триггерам, а уже вслед за ними разместить персонажей и локусы?

Далее следуют указатели других основных элементов описания: указатель персонажей (с. 313–319) и локусов (с. 320–324). Но необъяснимым образом статусный порядок нарушается, и вместо ожидаемого указателя сюжетов на с. 325–329 нас ждет указатель символов (по классификации составителей символы относятся к второстепенным элементам описания), собственно толкователь, в котором в алфавитном порядке представлены образы сновидений и их интерпретации в текстах интервью (X = Y, где X — образ-символ, а Y — его толкование рассказчиком).

Указатель сюжетов (с. 330–376), вероятно, следовало бы расположить перед указателем символов не только ради соблюдения логики подачи материала (сначала основные элементы, потом второстепенные), но и потому, что указатель символов обобщает многие данные, представленные в указателе сюжетов, и, таким образом, дает представление о символическом корпусе фольклорных рассказов о снах определенного региона.

В указателе сюжетов выделяются 17 тематических групп. Описание сюжета строится по принципу X = Y, где X — это сон, а Y — ситуация, действия

или поступки сновидца, на которые сон повлиял (с. 330). Составители подчеркивают прикладной характер данного указателя: он не претендует на обобщающий структурно-семантический указатель сюжетов, это скорее инструмент для поиска нужных текстов (с. 332).

Обратим внимание лишь на две тематические группы. Группа 16 (с. 366–373) — «Сны с символами: нечто снится к определенным событиям» — представляет формат устного сонника (в чем-то более дробный, нежели указатель символов, — это еще один довод в пользу того, что композиционно указатель сюжетов должен предшествовать указателю символов — как конкретика предшествует обобщению). Группа 17 (с. 373–376) — «несгруппированные» сны, которые интересны своей сюжетной нетривиальностью, а их интерпретации могут носить окказиональный характер. Примерами таких снов толкований могут быть следующие: «женщине снится **новый дом на мху** = толкование: к вести; сновидица знакомится с собеседниками» (с. 374 — сновидица трактует свой сон как предвестие знакомства с участниками экспедиции — не присутствует ли тут экспромт рассказчика?); «женщине снится, **что на завод кто-то проносит взрывчатку, начинается атомная война** = российская

футбольная команда выигрывает на чемпионате мира» (с. 375 — несмотря на явный абсурдизм (что для «текста сна» вполне естественно), налицо привязка толкования к событию, которое произвело сильное впечатление на российскую публику, когда в одном из матчей сборная России выиграла).

В этой же группе описаны сюжеты снов, в которых значимым элементом являются эмоциональные и физические ощущения, испытанные сновидцем: «во сне мать **моет пол в страшном доме** = приходит известие о разводе сына» (с. 374); «женщине снится дом, **украшенный воздушными шарами с хорошими надписями; по небу летают маленькие красивые самолеты, видно небо, космос, пространство начинает давить, слышен шум** = толкование: сновидица думает, что сон к войне» (с. 374); «сновидица гадала на Святки, вызывает дух Ленина; ей снится **Ленин, говорит: “Жить здесь не дам, уезжай”** = женщина уезжает из дома на год» (с. 376 — в этом примере помимо передачи акустических впечатлений интересна роль увиденного персонажа, который явно вписывается в традиционные представления о домовом).

Составители также сочли необходимым включить в книгу указатель примет,

запретов и предписаний (с. 377–380), который содержит сведения, отражающие отношение рассказчиков к снам, и разного рода рекомендации: что сделать, чтобы хороший сон сбылся, в какие дни сны сбываются, как избавиться от дурного сна и т.п.

Представленные в книге пересказы сновидений функционируют как индивидуальные нарративы, но это не отменяет их принадлежности фольклорной традиции, поскольку они аккумулируют культурный опыт сообщества и базируются на общих для него стереотипах и символах (в данном случае это традиция Русского Севера). При этом очевидно, что читатель, знакомясь с опубликованными рассказами о снах, с одной стороны, будет следовать логике толкования, предлагаемой рассказчиком, а с другой — активизировать «фоновое знание» о традиции сновидений, которым он сам обладает. В этом и состоит непреходящая ценность рассказов о сновидениях — этот жанр поддерживает и провоцирует диалог традиций.

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НОВЫЕ АУДИО- И ВИДЕОДИСКИ ПО РУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

■ **Фольклорно-этнографические материалы по Подпорожскому району Ленинградской области** / Санкт-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — [СПб.], 2017. — Электрон. опт. диск (DVD). — 661 мин 53 с. — [Прилож. к кн.: Фольклорно-этнографические материалы по Подпорожскому району Ленинградской области: из фондов Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова / ред.-сост. Г. В. Лобкова, К. А. Мехнецова. — СПб.: Композитор • Санкт-Петербург, 2019. — 560 с.: ноты, ил.]. — [Фактический год издания книги и аудиодиска — 2020].

В настоящее время издания по музыкальному фольклору часто выходят с аудиоприложением. Изданный по экспедиционным материалам Санкт-Петербургской государственной консерватории сборник «Фольклорно-этнографические материалы по Подпорожскому району Ленинградской области», в котором представлен весь спектр жанров фольклора, также имеет

приложение — аудиодиск с записями русского и вепсского фольклора.

На диске представлены записи фольклора, сделанные в экспедициях Ленинградской государственной консерватории в 1960-е гг., в совместной экспедиции консерватории и Ленинградского областного научно-методического центра народного творчества в 1982 г., а также во время специального экспедиционного выезда А. М. Мехнецова в 1971 г. и экспедиционной работы 1992 и 1993 гг. группы сотрудников Центра традиционного народного творчества города Отрадного. В состав экспедиционных групп входили такие известные исследователи, как Ф. А. Рубцов, С. Я. Требелёва, М. Л. Мазо, В. А. Лапин, А. Н. Захаров, И. Б. Теплова (Толстикова), Е. И. Якубовская (Мельник), Г. В. Лобкова, Ю. Е. Чирков и др.

Паспортные данные записей находятся на с. 538–558 книги. На диске представлено 430 образцов, среди которых есть как опубликованные в книге, так и дополнительные, в нее не вошедшие. Материал сгруппирован по жанрам. Выделяются 16 разделов: 1) свадебные коллективные причитания (15 образцов); 2) свадебные сольные причитания (47);

3) свадебные обрядовые песни (39); 4) свадебные припевки (27); 5) причитания по рекруту (1); 6) похоронные причитания (12); 7) колыбельные песни (12); 8) духовный стих (1), баллады (4); 9) лирические песни (98); 10) лирические песни позднего историко-стилевого слоя, романсы (16); 11) сказки (6); 12) поверья, былички (5); 13) колядки, ирмос первой песни канона Рождества Христова («Христос рождается — славите!») и тропарь Рождества (3); 14) дополнительные материалы к трудовым обычаям (2); 15) хороводные и плясовые песни (77); 16) короткие песни (частушки), инструментальная музыка (64).

Наиболее интересны репортажные записи о свадебном обряде. Так, в 1982 г. в д. Родионово от Прасковьи Терентьевны Анушкиной, 1906 г.р., были записаны рассказ о том, как невесту выводят к жениху, и свадебные приговоры (№ 62 на аудиодиске); в 1992 г. в д. Кишковщина от той же исполнительницы и Александры Васильевны Минкиной, 1912 г.р., — о том, как катают невесту: перед свадьбой девушки собираются в ее доме, родня невесты запрягает лошадей, девушки украшают сбрую лентами и после катаются на санях по деревне (№ 61).

Из музыкально-песенных жанров особый интерес представляет рекрутское причитание «И провожала я, сестриченька родимая» (№ 129), которое

было записано в д. Токари в 1963 г., т.е. во время первого экспедиционного выезда в Подпорожский район. Судя по тому, что в последующих экспедициях записи рекрутских причитаний отсутствуют, мы можем предположить, что в 1963 г. была зафиксирована исчезающая традиция.

Для этномузыковедов ценным является то, что на диске опубликовано множество вариантов одного сюжета свадебных песен из разных деревень района. Так, песня «Ты река ли наша реченька» представлена десятью вариантами (№ 66, 69, 75, 77, 78, 80, 84, 92, 95, 97); песня «Из-за лесику, лесу тёмново» также имеет десять вариантов (№ 70, 74, 76, 85, 86, 88–91, 96).

Подпорожский район Ленинградской области известен как исконная территория проживания вепсов, долгое время находящаяся в тесном соседстве с русскими и сумевших сохранить свою традицию. Из вепского музыкального фольклора на диске представлены 23 свадебных и четыре похоронных причитания (основной корпус причитаний был записан в экспедициях 1960-х гг.), три колыбельные песни, один приговор при сжигании отходов обработки льна, одна лирическая песня, одна сказка и одна колядка. Особый интерес среди записей вепского фольклора представляет приговор при сжигании отходов обработки льна (№ 289): фиксация такого рода текстов является редкостью для экспедиционных выездов 1980-х гг. Приговор был записан в 1982 г. в д. Бахарёво от пяти исполнительниц: Марии Тимофеевны Цветковой, 1919 г.р., Марии Ильиничны Костиной, 1910 г.р., Анастасии Семёновны Алексеевой, 1906 г.р., Марии Егоровны Крутиковой, 1910 г.р., Евдокии Дмитриевны Трофимовой, 1913 г.р.

Рецензируемый диск является второй публикацией музыкального фольклора Подпорожского района Ленинградской области. Первое издание аудиозаписей, сделанных на этой территории, — CD «Музыкальный фольклор Ленинградской области: Подпорожский район» — вышло в свет в 2014 г. и включено в серию аудиодисков по музыкальному фольклору Ленинградской области, составленных по материалам фольклорной фонотеки Дома народного творчества Ленинградской области.

Не сомневаемся, что издание будет востребовано как фольклористами, так и любителями русской традиционной музыки, а также сотрудниками сферы дополнительного образования в учреждениях Ленинградской области.

К. О. Кебрякова,
бакалавр
Санкт-Петербургской гос.
консерватории
им. Н. А. Римского-Корсакова

■ Песенно-хореографический фольклор Важской традиции. — СПб., 2020. — Электрон. опт. диск (DVD-ROM). — 82 мин 19 с. — [Прилож. к кн.: Полякова А. В. Песенно-хореографический фольклор Важской традиции / Санкт-Петерб. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — 3-е изд., доп. (с прилож. DVD). — СПб.: [Б. и.], 2020. — 96 с.: ноты. — (Хрестоматия по музыкальному фольклору из экспедиционных коллекций Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова / науч. ред. Г. В. Лобкова; вып. 6)].

В 2020 г. серия изданных Санкт-Петербургской консерваторией хрестоматий, которая была основана в 2014 г., пополнилась шестым выпуском под названием «Песенно-хореографический фольклор Важской традиции» (составитель А. В. Полякова). Предыдущие выпуски были посвящены как вокальным, так и инструментальным традициям различных областей России: выпуск 1 — народные песни и наигрыши Новгородской области (составитель И. В. Королькова); выпуск 2 — лирические песни и баллады Духовщинского района Смоленской области (составитель К. А. Мехнецова); выпуск 3 — скрипка в народных традициях Псковской области (составитель А. В. Полякова); выпуск 4 — музыкальный фольклор в календарных обрядах русских старожилов Удмуртской Республики (составитель Е. А. Скларова); выпуск 5 — румянцевская гармоника в традиционной культуре Кировской области (составители К. А. Мехнецова и Д. В. Изотов). Серия хрестоматий представляет собой публикации экспедиционных материалов консерватории, среди которых выбираются лучшие образцы, отражающие локальную традицию. В данном случае таковой стала традиция Верховажского района Вологодской области.

В рецензируемом издании публикуются аудиозаписи двух экспедиций 1977–1978 гг. Первая состоялась зимой, в ней участвовали А. М. Мехнецов, Ю. И. Марченко, Н. М. Светличная. Фольклористы обследовали деревни Нижнекулойского, Нижне- и Верхнеколеньского сельсоветов. В летней экспедиции работали А. М. Мехнецов, Ю. И. Марченко, А. Б. Сушко (Афанасьева), Н. М. Светличная, М. Л. Мазо, А. Н. Захаров, Г. П. Парадовская, И. Б. Толстикова (Теплова) и др. Ими была обследована почти вся территория Верховажского района. В 1978 г. некоторыми участниками названных экспедиций проводились повторные записи в д. Другосимоновской Нижнекулойского сельсовета и в отдельных

деревнях Морозовского, Нижнеколеньского, Олюшинского, Чушевицкого, Шелотского сельсоветов.

В 1998 г. А. А. Мехнецовым, К. А. Мехнецовой, С. Р. Балаксиной, А. М. Келаревым были сделаны видеозаписи выступления ансамбля д. Пезжа Морозовского сельсовета Верховажского района.

В хрестоматии объектом внимания стал песенно-хореографический фольклор важской традиции. Были опубликованы 44 напева с вариантами (всего 46 образцов) хороводных и плясовых песен с разными типами движения. Преобладающим видом хореографии среди представленных образцов является движение «городки», суть которого заключается в постепенном наборе участников хоровода и хождении по избе. Народные исполнители этот тип движения называют «крутитесь» или «вертётесь», так как одним из элементов хореографии является кружение парня и девушки, когда они поворачиваются друг к другу сначала правыми, а затем левыми плечами, а потом кружатся под локоть — в одну, затем в другую сторону.

В конце книги «Песенно-хореографический фольклор Важской традиции» помещены комментарии (с. 81–93), где к каждому образцу дается краткий анализ поэтического текста и напева. Отдельно рассматриваются его ладовая, ритмическая и композиционная составляющие, а также форма многоголосия.

На DVD содержатся хороводные, плясовые и игровые песни, которые звучали во время вечеров в избе, в которых участвовала только молодежь, и уличных гуляний, приуроченных к большому годовому или престольному праздникам (например, Пасхе или Троице), в которых принимали участие жители любого возраста. Хореографические формы активно используются и в свадебном обряде, а именно на вечерках, проходивших в доме невесты, на которых девушки водили хороводы, а невеста причитывала. В плясках участвовала в основном неженатая молодежь брачного возраста.

Материал на диске и в самой хрестоматии расположен в следующем порядке: сначала приведены хороводные песни с движением «городок», затем следуют скорые и плясовые; последними размещены игровые припевки.

На рецензируемом диске большой интерес представляют аудиозаписи хороводных песен с разыгрыванием сюжета, в частности, хороводы, сочетающие движение по кругу и разыгрывание драматической ситуации, отвечающей содержанию песни («Што кругом города царева», № 25). Орнаментально-игровой хоровод «Бояра» (№ 30) разыгрывает текст песни, так же как и предыдущий

вид песен, но здесь участники стоят в два ряда друг напротив друга. Орнаментальный хоровод «Сею, вею я капустоньку» (№ 39, 40) заключает в себе движение «затягивания петель» подобно хороводу «Плетень», в котором ведущая девушка проходит под руками последних двух участников (все участники при этом стоят в полукруге), и один из них, поворачиваясь, кладет руку третьему участнику хоровода на плечо, последний остается на месте. Затем следует фигура «развивания», в которой участники должны «распутаться» обратно в полукруг.

В основе сюжетов большинства «городков» лежит любовная тематика, так как функционально песни направлены на соединение пары. Игры и орнаментальные хороводы основаны на единстве слова, ритма, музыки и танца, их поэтика включает в себе помимо брачной трудовую тематику. В некоторых песнях текст излагается в вопросно-ответной форме, по принципу диалога.

В конце диска приведены два видеопримера — скорый хоровод «Уж ты Ваня, Ваня мой» (№ 1) и «Я сегодня не хотела угореть» (№ 2) в исполнении жителей д. Пежма Морозовского с/с. Такие записи важны при разучивании как самой песни, так и движения под нее, поскольку появляется возможность увидеть, как выглядел хоровод, и выбрать отдельного исполнителя, чтобы скопировать его манеру двигаться, варианты дробы или отдельные положения рук во время пляски.

Настоящее издание, как и другие выпуски данной серии хрестоматий, может быть использовано в качестве учебного пособия в вузах и школах; оно также полезно руководителям фольклорных ансамблей, специалистам в области фольклористики и любителям народного музыкального искусства.

М. А. Лесина,

бакалавр

Санкт-Петербургской гос.

консерватории

им. Н. А. Римского-Корсакова

■ **«Шабаногорские робятушки отличка ото всех...»: рассказы-воспоминания народного исполнителя Копыльцова Г. Н.** — Вологда, 2020. — Электрон. флеш-накопитель (USB-флеш). — 67 мин 8 с. — [Прилож. к кн.: «Шабаногорские робятушки отличка ото всех...»: воспоминания народного исполнителя Геннадия Николаевича Копыльцова о жизни в деревне Шабанова Гора Череповецкого района Вологодской области (по материалам экспедиций 2000–2019 гг.) / Муниципальное учреждение культуры Череповецкого муниципального района «Межпоселенческий центр народной традиционной культуры»; [сост., авт. вступ.

ст. С. М. Чибисова; сост., науч. ред. Е. С. Редькова]. — Вологда: Полиграф-Периодика, 2020. — 108 с., 18 л. ил., портр., факс.].

Современные печатные издания по народной традиционной музыкальной культуре всё чаще сопровождаются не только CD-дисками, но и USB-флеш-накопителями (последние представляют собой удобный формат хранения данных и более вместительны по сравнению с дисками). Книга «Шабаногорские робятушки отличка ото всех...» освещает жизнь и творчество народного исполнителя Геннадия Николаевича Копыльцова, уроженца д. Шабанова Гора Череповецкого района Вологодской области. За основу взяты воспоминания музыканта о семье, о Великой Отечественной войне, гуляньях и праздниках молодежи, о месте, которое занимает песня и пляска в жизни деревенского человека, и мн. др.

К сборнику прилагается видеofilm длительностью 1 час 7 минут и 10-минутный видеорассказ об истории Шабановой Горы — родной деревни Г. Н. Копыльцова; здесь же изложена биография народного исполнителя, показаны снимки из его личного архива. Материал для часового фильма в основном был записан в Череповце с 2000 по 2019 г. и для данного видеоприложения собран воедино из различных архивов, таких как архивы Череповецкого центра народной традиционной культуры, Фольклорного ансамбля старинной казачьей песни «Вольница», Свято-Ильинской воскресной школы (при храме св. пророка Илии на Пороховых, Санкт-Петербург). В фильм вошли также фрагменты специального репортажа «Наследники», снятого телеканалом «Красная линия» в 2013 г. Перечень видеофрагментов и их тайм-коды находятся в отдельном буклете, где также дана краткая справка о Г. Н. Копыльцове и публикуемых материалах. В работе над фильмом принимали участие С. М. Чибисова и И. А. Кулёва; монтаж фильма осуществлен творческой группой «А Видео».

Десятиминутный рассказ о Г. Н. Копыльцове позиционируется как дар от учеников их уважаемому учителю к его 90-летию. Фильм о народном музыканте снимался в д. Шабанова Гора в зимнее время года. Зритель может прогуляться по ее улочкам и увидеть быт простой севернорусской деревни, узнать ее историю и услышать рассказ о семье и жизни удивительного и талантливого человека, знатока своего родного края — Г. Н. Копыльцова.

Часовое видеоприложение состоит из разных репортажных отрывков и имеет девять разделов, обозначенных в буклете отдельными заголовками.

1. «О деревенских авторах, образах в песнях — частушках. Наигрыш «в губы». Техника исполнения». У каждой деревенской частушки был свой смысл; по словам Г. Н. Копыльцова, особое место в репертуаре исполнителей занимали старинные частушки, слова и образы из которых в наше время уже ушли из обихода. «Ох, ты братишка да дорогой, / Давай да поделимся со мной, / Тебе сохуля да борона, / Мне да чужая сторона» — этой частушке, по словам исполнителя, более ста лет, в ней упоминаются исчезнувшее из обихода орудия труда для возделывания земли — «сохуля» (соха) и борона. Такие тексты, к сожалению, в настоящее время поются всё реже и реже. Коротенькие песни нередко пелись не под инструмент, а под «язык», или «в губы», — наигрыш, имитирующий гармонию при помощи языка и губ.

2. «Об игре на балалайке». Копыльцов рассказывает о мастерстве игры на балалайке своего старшего брата и отца, а также демонстрирует, как играл последний и как играет он сам.

3. «Об особенностях игры на гармонии и личных особенностях исполнения частушек под гармонию». В этой части видеоприложения народный исполнитель, являющийся к тому же главой клуба гармонистов «Хромочка», рассказывает об областных и региональных различиях игры на инструменте. Одна из важнейших черт — это игра «на слух», когда музыканты не знают нотной грамоты. Копыльцов также уделяет внимание наигрышам и их разновидностям — для парней («хулиганская» или «под драку»), для девушек (наигрыш «по деревне») и мн. др.

4. «О деревенских праздниках и времяпрепровождении молодёжи на них». Копыльцов делится воспоминаниями из детства о месте сбора молодежи, о шествиях «рядами» на праздничные гулянья, сопровождавшихся игрой на гармошке и исполнением частушек.

5. «О традиционной коллективной пляске «Ленчик» и сольной пляске «Русского». Демонстрация плясовых «коленец». В этой части фильма приводится рассказ исполнителя о многофигурной пляске «Ленчик», о ее разновидностях и различиях в д. Шабанова Гора и с. Надпорожье; говорится об особенностях сольной пляски «Русского» и пляске парня с девушкой «На парочку». Большой интерес представляет показ элементов пляски — «ключей» и «коленец».

6. «О том, как в детстве учились плясать». Народный исполнитель рассказывает, как в его детстве деревенские парни и девушки учились у старших плясать, делится приемами обучения детей младшего возраста в наше время.

7. «Об играх и забавах молодёжи на традиционных деревенских беседах».

Копыльцов рассказывает о деревенских беседах и беседных играх, таких как «В бутылку», «Отвёртышки», «Горе», а также делится размышлениями о роли девушки и парня и о функции каждого участника на молодежном собрании.

8. «О фигуре “атамана” и традиционных деревенских драках». По воспоминаниям Копыльцова, дрались «деревнями», вызовом на драку служила пляска, сопровождаемая наигрышем на гармошке «под драку» и пением «хулиганских» частушек: «Эй, атаман да у нас молоденький, / Не выдадим его, / Семеро в могилу да ляжем / За него за одного».

9. «О проводах в армию и рекрутских страданиях». В этом разделе показано исполнение Копыльцовым рекрутских («некротских») страданий.

В каждом из разделов в репортажах представлены различные жанры музыкального фольклора: лирические песни, частушки, наигрыши на музыкальных инструментах (гармошке, балалайке), образцы коллективных и сольных плясок и, что немаловажно, комментарии к музыкальным примерам.

Рецензируемое издание актуально для специалистов по фольклору, этнографов, историков, этномусикологов; особое место оно займет в образовательной практике, так как видеформат способствует практическому освоению разных сторон традиционной народной культуры. Стоит также заметить, что мужская фольклорная традиция дошла до нас в малом объеме, а этот сборник дает возможность осмыслить роль отдельного мужчины в жизни крестьянской общины.

Т. А. Садикова,
бакалавр

Санкт-Петербургской гос.
консерватории
им. Н. А. Римского-Корсакова

■ **Народные музыкальные традиции бассейна реки Мологи** / Фольклорно-этнографический центр Санкт-Петербургской гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова; сост. Н. Ю. Калмыкова, Е. А. Пархомова; науч. ред. Г. В. Лобкова; ред. К. А. Мехнецова. — Вып. 1: Календарно-обрядовый фольклор. Хороводные и плясовые песни. — Вып. 2: Инструментальная музыка. — Вып. 3: Свадебные песни и причитания. Детский фольклор. — Вып. 4: Лирические песни и баллады. Духовные и поминальные стихи. Причитания. — СПб., 2019. — Электрон. опт. диск (CD). — 553 мин 60 с. — (Антология музыкального фольклора Тверской области).

Рецензируемое издание содержит песенные аудиозаписи экспедиций Санкт-Петербургской государственной консерватории под руководством

профессора А. М. Мехнецова (1990–1994 гг.) и раздел инструментальных наигрышей на рожке, гармони и балалайке в видеозаписях сотрудников Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (2018–2019 гг.).

Издание посвящено народным музыкальным традициям бассейна реки Мологи, который охватывает территорию северо-восточных районов Тверской области, граничащих с Новгородской, Вологодской и Ярославской областями (Бежецкий, Кесовогорский, Краснохолмский, Лесной, Максатихинский, Молоковский, Сандовский и частично Рамешковский районы). На диске звучат хоры, состоящие из жителей сел перечисленных районов. Традиции, сформировавшиеся на этой территории, характеризуются единством системы обрядов и праздников, общностью музыкально-стилевых свойств песенных форм фольклора.

Публикация представляет собой два CD, содержащие четыре раздела, которые авторы именуют выпусками.

Два первых выпуска знакомят слушателей с жанрами календарно-обрядового фольклора, хороводными, плясовыми песнями и инструментальной музыкой.

Календарно-обрядовый фольклор представлен образцами, которые исполняются в зимний и весенний периоды. 13 номеров знакомят с фольклором святочного периода — подблюдными песнями с устойчивым зачином «Идёт Микола со милостью» (Вып. 1. № 1, 2) и традиционными рождественскими колядками на обход дворов (Вып. 1. № 3–13).

Весенний пасхальный период отмечен звучанием народного распева пасхального тропаря, бытующего на данной территории повсеместно (Вып. 1. № 4–19). В традициях Бежецкого и Рамешковского районов сохранились обрядовые припевки, исполнявшиеся на Вознесение при обходе поля («Рожка, рожка») (Вып. 1. № 27–29).

В издании представлен единственный песенный образец, сопровождающий ритуал кумления в период празднования Вознесения и Троицы (Вып. 1. № 30). Кроме этого, имеются записи лесных окликов и протяжных частушек, звучавших весной во время полевых работ (Вып. 1. № 33–35).

Ранее богатая тверская хороводная традиция к 1990-м гг. прекратила свое существование. Однако в памяти народных певцов сохранились хороводные песни, исполнявшиеся во время молодежных гуляний; отличительной чертой молодежных вечёрок являлись вечерочные припевки, под которые парень с девушкой прохаживались «по полу» (Вып. 1. № 54–61).

Антология показывает редкое явление для времени записи материалов — живое бытование традиционной игры на таких музыкальных инструментах, как рожок, балалайка, гармонь (Вып. 2. № 1–82).

Третий выпуск содержит подробные этнографические сведения о традиционном свадебном обряде, записанные от коллективов народных исполнителей деревень Заостровье, Слободка, Михайлова Гора, Старовецкое, Киверичи и Новое. Зафиксированные особенности фольклорно-этнографического комплекса позволяют отнести молодежную свадьбу к причётно-песенному типу обряда, характерному для традиций Русского Севера. Свадебные песни занимают доминирующее место в обряде, исполнители ко времени записи помнили основную часть всех песен, поэтому издание содержит 94 свадебные песни (Вып. 3. № 1–3, 5–38, 41–56, 58–84, 86–99) и пять сольных причитаний невесты, ее подруг и матери (Вып. 3. № 4, 39, 40, 57, 85). Материал свадебных ритуальных музыкально-поэтических форм распределен по районам, так как в некоторых из них репертуар несколько отличался (например, в Лесном и Максатихинском районах структура обряда расширялась за счет баенного ритуала и наполнявших его песен и причетов). Непохожими на образцы из других регионов оказываются некоторые песни современного Бежецкого района. В этот выпуск вошел также детский фольклор (колыбельные и игровые песни, считалки и потешки).

Четвертый выпуск включает лирические песни раннего историко-стилевого пласта, которые представлены в многообразии локальных вариантов. Они, подобно свадебному репертуару, сгруппированы на диске по районам. Уникальным материалом является духовный стих о бедном Лазаре и поминальные стихи, исполняемые нищими в праздничные дни (Вып. 4. № 40–44). Завершают издание сольные образцы похоронных и поминальных плачей, которые были записаны в исполнении Екатерины Ильиничны Некрасовой из д. Савачёво, Надежды Николаевны Цветковой из д. Львовское, Прасковьи Демидовны Гусевой из д. Тюхтово (Вып. 4. № 45–50).

Издание может использоваться в обучении и концертно-творческой деятельности в области народной традиционной культуры, фольклора и этнографии, а также может являться источником вдохновения для любителей и ценителей аутентичного звучания традиционной музыки.

В. В. Базилевских,
бакалавр

Санкт-Петербургской гос.
консерватории
им. Н. А. Римского-Корсакова

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ В РЕСПУБЛИКЕ ХАКАСИЯ

Ай Салгынан Күн Салгы. П. В. Курбижеков пасхан [Ай Салгын и Кюн Салгын. Записал П. В. Курбижеков] / подгот. к изд. Е. С. Торокова. — Абакан: ООО «ИПП «Журналист», 2020. — 112 с.

Албынчы: алыптыг ныхмах [Албынчи: героическое сказание] / сказитель С. П. Кадышев; зап. Д. И. Чанков; подгот. к изд. Ю. И. Чаптыкова, Н. С. Чистобаева. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. — 126 с.

Курбижековы = Кӱрбелер: сб. ст. / сост. А. В. Курбижекова, Е. С. Торокова. — Абакан: ООО «ИПП «Журналист», 2020. — 120 с.

Литература науказы терминнеринин орыс-хакас сӱстиги = Русско-хакасский словарь литературоведческих терминов / В. Е. Майногашева [и др.]. — 3-е изд., доп. и перераб. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2019. — 56 с.

Майногашева Валентина Евгеньевна. К 90-летию со дня рождения: библиогр. справочник / сост. Н. П. Намсараева, С. А. Чебодаева, Н. С. Чистобаева; отв. ред. Н. С. Чистобаева. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. — 152 с.

Майногашева В. Е. Хакас чоннын хайчы-ныхмахчылары паза сарынчылары = Хакасские сказители и певцы: очерки, эссе о некоторых мастерах фольклора. — 2-е изд., доп. — Абакан; М.: ИП Коновалов И. С., 2020. — 144 с.

Материалы VI Международной научной конференции «Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий», посвященной 75-летию Хакасского научно-исследовательского

института языка, литературы и истории (26–27 сент. 2019 г.). — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2019. — 219 с.

Материалы диалектологической экспедиции ХакНИИЯЛИ 1945 года / сост. Е. С. Торокова, Ю. И. Чаптыкова, Н. С. Чистобаева; под общ. ред. Е. С. Тороковой. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2019. — 480 с.

Мэн-мэн, кӱгейек: хакас чоннын палалар поэзиясы = Мэй-мэй, зайчишка-хвастунишка: хакасская народная детская поэзия / А. В. Курбижекова; авт.-сост. В. Е. Майногашева. — Абакан: Бригантина, 2020. — 104 с.

Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий: материалы VII Междунар. науч. конф., посвященной Году хакасского языка и юбилейным датам со дня рождения основоположников хакасского языкознания: 100-летию Д. Ф. Патачаковой и 90-летию М. И. Боргоякова (23–24 сент. 2020 г.). — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. — 282 с.

Научное обозрение Саяно-Алтая. — 2020. — № 2 (26). — 97 с. — [Выпуск журнала посвящен фольклору и литературе].

Торокова Е. С. Хакасские народные бытовые сказки. — Абакан: Бригантина, 2020. — 168 с.

Ученые Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (к 75-летию ХакНИИЯЛИ): библиограф. справочник. — Абакан: ООО «ИПП «Журналист», 2019. — 144 с.

Ӱщ тӱлге читкен Ах ой аттыг Ай Ханат: алыптыг ныхмах = Ай Ханат

на бело-буланом коне, предназначенном трем поколениям: богатырское сказание / зап. от С. П. Кадышева; отв. ред. Н. С. Чистобаева. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. — 128 с.

Хакас чоннын палалар поэзиясы = Хакасская народная детская поэзия: сб. / сост., подгот. к публ., коммент. В. Е. Майногашевой. — 2-е изд. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. — 84 с.

Хакасский героический эпос: история и современность: материалы респ. науч.-практ. семинара, посвященного 75-летию Хакасского науч.-исслед. ин-та языка, литературы и истории / ред. кол.: В. Н. Тугужекова (отв. ред.), Н. С. Чистобаева, Ю. И. Чаптыкова. — Абакан: Бригантина, 2019. — 120 с.

Энциклопедия «Хакасия» (Хакасско-Минусинская котловина): в 5 т. — Т. 2: Основные этносы региона — хакасы и русские / отв. ред. и сост. В. С. Яблонский. — Абакан: Хакас. кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. — 384 с.; ил.

Языки и фольклор народов Сибири и Дальнего Востока в рукописных текстах середины XX — начала XXI века / отв. ред. Т. А. Голованева, Н. Н. Федина; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии. — Новосибирск: Академ. изд-во «Гео», 2020. — 448 с., [20 с.] цв. вкл.

Материал подготовили
Н. С. Чистобаева
(канд. филол. наук,
Хакасский науч.-исслед. ин-т
языка, литературы и истории,
Абакан)

С. А. Чебодаева
(науч. библиотека
Хакасского науч.-исслед. ин-та
языка, литературы и истории,
Абакан)

XXV ТОЛСТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

В Институте славяноведения РАН (ИСл РАН) с 13 по 15 апреля 2021 г. дистанционно (на платформе Zoom) прошли XXV Толстовские чтения, посвященные теме «Проблемы текста в ареальных исследованиях». Конференция была проведена Отделом этнолингвистики и фольклора в рамках проекта РНФ № 17–18–01373 «Славянские архаические ареалы в пространстве Европы: этнолингвистические исследования». С докладами выступили 22 исследователя из Москвы, Екатеринбурга и Дюссельдорфа (Германия). За три дня конференции был рассмотрен широкий круг тем, касающихся как общих, так

и частных вопросов, связанных с этнолингвистическими исследованиями текстов традиционной народной культуры¹.

Конференцию открыл доклад **С. М. Толстой** (ИСл РАН, Москва), посвященный грамматике и прагматике приветствий и пожеланий. Пожелания относятся к одной из трех прагматических ситуаций: встрече, прощанию, событию. В языковом отношении они могут иметь разные формы: опативные, императивные, инфинитивные, перформативные, беспредикатные. Многие конструкции являются свернутыми, синтаксически неполными высказываниями: *Удачи!* (< *Желаю удачи!*), *С празд-*

ником! (< *Поздравляю с праздником!*). За каждой прагматической ситуацией закреплены свои конструкции, например, *Здравствуйтесь!* служит приветствием, а синонимичное ему *Будьте здоровы!* — прощанием; для приветствий используются формы им. или вин. падежа (*Добрый день!*), для прощаний — формы род. падежа (*Счастливого пути!*).

В. Я. Петрухин (ИСл РАН, Москва) рассмотрел образительные мотивы, отражающие миф о героях-близнецах, — симметричные фигурки людей, коней, солярные символы (розетки) известны на средневековых надгробиях отдельных регионов Балтики (Готланд) и Балкан (Босния и Герцеговина). В Восточной Европе эти мотивы распространены в декоративном искусстве — от раннесредневековых фибул

до иконографии «святых»-конников и изображений на прялках².

Доклад **Т. А. Агапкиной** (ИСл РАН, Москва) был посвящен концепту воли в восточнославянском фольклоре. Исходя из известного тезиса о том, что базовые концепты традиционной культуры реализуются в фольклорных текстах в виде отдельных «проекций», заметно различающихся при переходе от жанра к жанру, докладчица рассмотрела те жанры, в которых *воля* и другие слова соответствующего лексического гнезда встречаются относительно часто и формируют круг регулярных значений, — былины, причеть (похоронную, рекрутскую и свадебную), лирическую песню, пословицы и духовные стихи. Среди выделенных значений в большинстве жанровых проекций концепта воли Т. А. Агапкина наметила два полюса, на одном из которых собраны позитивно окрашенные значения: воля как собственное право на выбор (в том числе воля как желание); воля как физическая свобода, на другом — негативно окрашенные: воля как власть чужого, старшего или сильного; избыточность свободы и своеволие вплоть до непослушания и распушенности.

В докладе **Е. Л. Березович** (Уральский федеральный ун-т / УрФУ, Екатеринбург) «Русская диалектная лексика со значением жизненных сил» был рассмотрен выразительный с точки зрения концептуального наполнения и происхождения пласт лексических единиц, обозначающих жизненные силы, энергию, способность и возможность производительно работать (последнее особенно значимо в картине мира носителей диалекта). Среди рассмотренных слов, получивших семантико-мотивационную и этимологическую интерпретацию, — рус. арх., карел. *хай*, костр. *смáга*, вологод. *влáсотá*, костр. *рáстовье* 'жизненные силы', костр. *тельшйть* 'с трудом поддерживать в себе силы для существования' и др. В ряде случаев за изучаемой лексикой стоят своеобразные сценарии, обнаружение которых позволяет осуществить групповую реконструкцию: так, показателен сценарий «запряженной лошади», в рамках которого находят объяснение не только прозрачные идиомы типа костр. *везти коренной, везти коренником* 'иметь много сил, энергии', но и более темные — алтайск., иркут. *сесть на гужу*, приамур., томск. *сесть на щётки* 'потерять былую силу, энергию; состариться, ослабеть'.

И. А. Седакова (ИСл РАН, Москва) в докладе «Текст в тексте: прецедентные формулы в болгарских народных балладах» обратилась к произведениям устного народного творчества, в которых развитие сюжета генерируется «цитатой» из общего фона традиционных знаний. Такими цитатами становятся вербализованные запреты и рекомендации, поверья, мифологические представления, проклятья и пр. Докладчица подняла вопрос,

спровоцировавший дискуссию, — можно ли считать баллады и повествовательные рассказы (былички, нарративы) со сходным сюжетом вариантами одного метатекста-инварианта. Ответ был отрицательным — у баллад своя поэтика, свой набор формул и их сюжетное воплощение.

Доклад **О. Д. Суриковой** (УрФУ, Екатеринбург) был посвящен ономастикону трехтомника Е. В. Барсова «Причитания Северного края» с точки зрения его региональной маркированности. Речь шла преимущественно о разряде имен собственных, который традиционно формирует образ пространства, — о топонимах, а также о смежном разряде имен собственных — этнонимах. Прямым следствием севернорусского происхождения причитаний являются преобладание в текстах реальной олонечкой топонимии и ее гидроцентричность (большое количество названий водных объектов и населенных пунктов, расположенных рядом с крупными озерами и реками), частое упоминание в плачах названий монастырей и существующих рядом с ними святых источников; устойчивость модели этноклезионимной номинации кладбищ. Этнонимия сборника также содержит региональные маркеры: это подробная разработка образа *корелы* (ближайшего этнического окружения русского населения запада Олонечкой губернии) в рамках ксенонимической модели «ближайший сосед = воплощение наиболее негативных черт», а также упоминание литовских татар. В докладе были освещены и другие лингвопрагматические факторы, которые определяют своеобразие «Причитаний», в первую очередь гендерная обусловленность плачей («женский взгляд» на мир).

Е. Д. Бондаренко (УрФУ, Екатеринбург) обратилась к специфике представления лексики и фразеологии традиционной народной культуры в любительских диалектных словарях. К анализу были привлечены четыре любительских словаря уральских говоров конца XX — начала XXI в. Два из них созданы по принципу двуязычных словарей (так называемые словарики-шпаргалки): это словарь Л. Ф. Ваулиной «Сбор и перевод старинных слов» и Словарь уральских слов и выражений П. А. и В. А. Поповых³. Кроме того, был проанализирован словарь Т. И. Головиной, приведенный в книге-летописи «Мое Кабанье» (2018). Наконец, наиболее подробно был рассмотрен словарь Б. П. Плаксина, жителя г. Бакал Челябинской области. Эти словари скорее построены по принципу «энциклопедических». Специфика включения лексики и фразеологии народной культуры в любительские диалектные словари, по предположению докладчицы, напрямую зависит от авторских установок. Авторы диалектных «словариков-шпаргалок» практически не включают языковые факты, описыва-

ющие местную духовную культуру, так как сосредоточены на описании слов, имеющих эквиваленты в литературном языке, а также слов, по форме представляющихся им необычными. Кроме того, лексикографы-любители в качестве основного источника материала, как правило, используют собственные воспоминания, из которых традиции и поверья нередко оказываются стерты событиями советской истории. Культурно-идеологические же установки авторов «словарей-энциклопедий» становятся стимулом для активного включения в словарь сведений о местных верованиях, традициях и обрядах.

М. М. Валенцова (ИСл РАН, Москва) предложила возможность изучения славянской демонологии через понятие мифологического мотива. С опорой на фольклористическое понимание термина «мотив» обосновывалось несколько отличное от него понимание «мифологического мотива». На основе нарративов и быличек из собраний В. Гнатюка, В. Шухевича, А. Онищука, Ф. Кайндля были представлены, с одной стороны, наиболее частотные мотивы карпато-украинских демонологических рассказов (среди которых мотивы, известные не только в карпатских традициях, но и в других славянских зонах: «пугать человека», «сбивать с пути», рассказывание сказок в качестве оберега, подмена детей демонами, мотивы двоедушия, магической силы против града и др.), а также мотивы редкие и единичные («змея — молния» и др.). Состав мотивов в каждой мифологической традиции уникален и может быть использован для понимания менталитета народа, его способа познания мира и отношения к нему, а также предоставить материал для выводов этногенетического характера.

А. А. Плотникова (ИСл РАН, Москва) представила обзор системы хорватских мифологических персонажей на базе устных рассказов, записанных местными фольклористами. Большое внимание было уделено подравским хорватам, проживающим в островном славянском ареале на территории южной Венгрии. В докладе были показаны как архаические черты славонской традиции (Славония — регион Хорватии, граничащий с Венгрией по р. Драве), так и заимствованные (венгерские). Был затронут вопрос ареальных противопоставлений хорватских представлений о мифологических персонажах; на этом основании выделены славонский, северо-западнохорватский, истрийский и далматинский культурные диалекты хорватского этноязыкового континуума. Истрийско-далматинская часть хорватской традиции в свое время испытала сильное итальянское (венцианское) влияние.

М. В. Ясинская (ИСл РАН, Москва) рассмотрела мифологические представления поляков Южного Подлясья (Поль-

ша) в ареальной перспективе. Подлясье, с одной стороны, представляет собой логическое продолжение восточнославянского Полесья, с другой стороны, традиция обследованного региона имеет черты, общие с соседними мазовецкой, белостокской и люблинской традициями. Материалом для доклада послужили полевые записи 2017 г. Были выделены такие архаические представления, как мотив доли, проявляющийся в ряде запретов и предписаний, связанных с похоронной обрядностью и вообще темой смерти и посмертного существования. Некоторые архаические по своей сути представления могут получать современную реализацию (например, это касается состава вещей, которые кладут в гроб покойнику).

Этнолингвистической географии новогреческого мифологического нарратива был посвящен доклад **К. А. Климовой** (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва). Докладчица проанализировала структуру текстов и выделила в них зачины и концовки, в которых содержится указание на достоверность повествования. Была предпринята попытка картографировать «свидетельские» и «несвидетельские» формы нарратива (рассказчик сам был свидетелем событий, о которых рассказывает, он слышал о них от конкретных людей или транслирует общее мифологическое знание). Формы мемората (рассказа от первого лица) преобладали в нарративной традиции о. Кефалония. Основные признаки былички (установка на достоверность, национальный колорит, близкое к моменту рассказа время и конкретное место действия, форма свидетельского показания) отражены в структуре текста практически любого мифологического нарратива, вне зависимости от места его бытования и фиксации.

Лю Ху (ИСЛ РАН, Москва) представил доклад на тему «Народные нарративы как способ изучения мифологемы летающего змея (на сербском и китайском материале)». В мифологических рассказах о летающем змее в Сербии и китайской провинции Шаньдун докладчик выделил следующие компоненты: номинация, внешний облик, время и место действия, функции. Летающий змей в восточной Сербии принимает облик любовника, у него раскаленное, огненное тело; поселившись в селе у своей возлюбленной, змей препятствует появлению дождя или забывает о своей роли подателя дождя. В провинции Шаньдун черный летающий змей может превращаться в клубы дыма и исчезать, он посылает дождь или выступает как повелитель градоносной тучи.

А. В. Гура (ИСЛ РАН, Москва) на материале снотолкований как жанра фольклора рассмотрел взаимоотношение символики воды и огня. Спектр символических значений у каждой из этих двух стихий выявляет свою смысловую пара-

дигматическую структуру — предметную область, охваченную соответствующей символикой. Взаимодействие между символикой воды и символикой огня заключается в том, что две эти области, или парадигмы, отчасти накладываются друг на друга. Символика воды и огня распределяется перекрестно: сны о воде могут получать огненную символику, и наоборот; так же символически перекрещиваются между собой три разновидности водной стихии — земная, небесная и человеческая. Семантический подход к объекту исследования, пусть даже ограниченный рамками одного фольклорного жанра, позволяет выявить глубинные, универсальные культурные смыслы и понять некоторые особенности устройства символического языка культуры.

О. В. Трефилова (ИСЛ РАН, Москва) проанализировала рассказы об обмираниях и сновидениях, связанных с чудом, из северо-восточной Болгарии, записанные ею в 2006–2009 гг. в с. Болгарево от знахаря бая Михалаки (Михалчо). Сны и чудеса, произошедшие со знахарем во время обмирания, играют важную роль в объяснении его чудесных способностей, подтверждая их божественную, а не дьявольскую природу.

В докладе **М. Н. Толстой** (ИСЛ РАН, Москва) «Мотив “ведьма вредит своим родным”: карпатские полевые материалы» были приведены данные диалектных текстов из пяти закарпатских сел, записанных во время Карпатских лингвистических экспедиций Института славяноведения в конце XX в., которые содержат прямое выражение указанного мотива, а также подтверждают выводы Л. Н. Виноградовой о регулярном смещении в народной традиции образов живой и мертвой ведьмы. Было высказано предположение, что более архаическое состояние традиции отражает система демонических персонажей в представлениях жителей с. Синевир, где живая ведьма, отбирающая молоко у коров (*ворожила*), не смешивается с *босорканей*, которая убивает (*потинаяет*) людей после своей смерти.

О. В. Белова (ИСЛ РАН, Москва) проанализировала основные мотивы рассказов о «Цимлянском море» (водохранилище) и строительстве Цимлянского гидроузла, записанных от жителей затопленных (переселенных) станиц Цимлянского района Ростовской области в 2017–2020 гг. Широко бытующие сюжеты о разрушении церквей, осквернении кладбищ, о кладах и подземных ходах отражают локальные особенности, связанные с местной топографией, а мотивы утраты малой родины в результате затопления приобретают ярко выраженное эсхатологическое звучание.

Е. С. Узенёва (ИСЛ РАН, Москва) на материале полевых исследований рассмотрела легенды, связанные с почитаемыми местами у болгар-мусульман (помаков) Северной Греции, проживаю-

щих на болгарско-греческом пограничье в районах городов Ксанти и Комотины. Докладчица пришла к выводу, что все легенды имеют религиозное содержание и соответственным образом объясняют произошедшие события и последствия нарушения запретов (законов ислама, гостеприимства, свободной воли, морали, этики). Особенность записанных легенд состоит в гендерном аспекте — значительная часть святых мест посвящена женщинам, что связано с историческим религиозным прошлым региона. Здесь были распространены одно из течений ислама — бекташизм и его ветвь — алевиты. Особая роль у алевитов принадлежит женщинам, этим и обусловлено, вероятно, особое почитание «женских» святых и их могил.

О. В. Чёха (ИСЛ РАН, Москва) в докладе «Греческий календарный год в загадках, легендах и обрядовых действиях» показала, как в разных жанрах фольклора представлены отдельные единицы годового времени, образующие иерархическую структуру «время — месяц — неделя — день» (народные названия месяцев, сезонов), а также более архаические обозначения времени (например, «когда созревают смоквы / вызревают черешни» со значением «в начале июля», «в конце мая — в конце июля»).

Л. Н. Виноградова (ИСЛ РАН, Москва) на материале восточнославянских магических актов, совершаемых человеком в момент первых в текущем сезоне природных событий (при первом громе, граде, радуге; при первой встрече со змеей, лягушкой; при появлении первых перелетных птиц и т.п.), проанализировала народные поверья о том, как эти события влияют на весь ход дальнейшей жизни каждого конкретного человека на год вперед, т.е. «от грома до грома», «от кукушки до кукушки». Высокий мифологический статус этих событий (возобновившихся после зимнего отсутствия атмосферных явлений либо вернувшихся из «небытия» хтонических животных и птиц) определяется признаком их сакральной силы, способной повлиять на судьбу того, кто увидит их первый раз в сезоне.

К. Задоя (Немецкий центр славистических исследований, Дюссельдорф, Германия) посвятила свой доклад колядкам у восточнославянского населения украинских Карпат. Был представлен общий обзор материала (около 600 текстов, включая отрывки и варианты одних и тех же сюжетов), собранного автором с 1987 по 2019 г. в Прикарпатье и Закарпатье, рассмотрены типы колядок, их структура, сюжетный состав и особенности исполнения, а также современное состояние колядной традиции на упомянутой территории.

В докладе, выполненном на материале экспедиций к градищанским хорватам 2017, 2018 и 2019 гг. (совместно с А. А. Плотниковой), **Д. Ю. Ващенко**

(ИСЛ РАН, Москва) сопоставила фрагменты градищанскохорватской зимней календарной обрядности с соответствующими фрагментами соседствующих с анклавом венгерской, немецкой и словацкой народных традиций, при этом сравнила в указанном аспекте традиции Северного, Среднего и Южного Градища. С одной стороны, некоторые обычаи дня св. Люции (высевание пшеницы в тарелку) выделяют градищанскую традицию на фоне соседних; с другой стороны, обходы, исполняемые в день св. Люции, объединяют каждую часть хорватского Градища с соседствующими культурами: словацкой и австрийской (Северное Градище), венгерской (Среднее Градище) и австрийской (Южное Градище). Обходы, исполняемые в день Невинных младенцев, характерны для всего региона в целом, практически идентичными

оказываются как сам ритуал, так и тексты произносимых благопожеланий. Кроме того, ряд общерегиональных сходжений обнаруживает обряд волочения колодки, исполняемый на Масленицу.

А. И. Чиварзина (ИСЛ РАН, Москва) рассмотрела наиболее яркие календарные обряды двух регионов Македонии (Куманово и Дебар). Куманово, будучи расположенным на пересечении трех близких культур и языков, в зоне переходных говоров, концентрирует архаические элементы в области традиционной народной культуры. В то же время западномакедонский регион Дебар, находящийся на периферии славянского континуума и подверженный постоянному контакту с иноязычным населением, лучше сохраняет элементы системы языка — фонетические и лексические праславянские явления.

Примечания

¹ Полная видеозапись конференции выложена на канале Youtube Института славяноведения РАН (<https://inslav.ru/conference/13-15-aprelya-2021-g-tolstovskichiteniya-xxv-problemy-teksta-v-arealnyh-issledovaniyah>).

² См.: *Петрухин В. Я.* Близнечный миф и надгробия: от Балтики до Балкан // *ЖС.* 2021. № 2. С. 2–5.

³ См.: *Бондаренко Е. Д., Сурикова О. Д.* Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П. А. и В. А. Поповых // *ЖС.* 2019. № 1. С. 35–38; *Попов П. А.* Словарь уральских слов и выражений / публ. Е. Д. Бондаренко, О. Д. Суриковой // *ЖС.* 2019. № 1. С. 38–42.

М. В. Ясинская,
канд. филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН
(Москва)

Конференция молодых ученых «ФОЛЬКЛОРИСТИКА И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ СЕГОДНЯ»

5–6 марта 2021 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) состоялась VII Всероссийская (с международным участием) молодежная конференция «Фольклористика и культурная антропология сегодня». Конференция прошла очно; те, кто не мог посетить ее из-за продолжающейся пандемии, присоединились онлайн.

На открытии конференции **О. Б. Христофорова** (РГГУ) рассказала собравшимся о Центре типологии и семиотики фольклора, о магистерской программе, экспедициях и периодических изданиях ЦТСФ.

Первую секцию открыла лекция **В. А. Черванёвой** (РГГУ) «Антропологический поворот в фольклористике». За лекцией последовал доклад **А. Е. Калкаевой** (РГГУ / Ин-т научной информации по общественным наукам РАН, Москва) «Баллада «Дикий Водяной»: мотивы, образы, сюжетная структура», в котором мотивы и образы этой народной баллады, распространенной в немецких землях в XIX в., были сопоставлены с мотивами и образами немецких фольклорных публикаций XIX в. Докладчица также привлекла сравнительный фольклорный материал из «Книги преданий из Богемии и Мерена» (*Sagen-Buch von Böhmen und Mähren*), поскольку немецкая баллада о водяном, вероятно, является результатом соединения скандинавских и западнославянских мотивов. Тему мифологических представлений продолжил доклад **Д. А. Добкиной** (Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова — МГУ)

«Мифологическая хозяйка бани (женские демонологические персонажи в архангельских говорах)», в котором анализировался образ «хозяйки бани», были выделены номинации, обозначены инвентарь, способы описания этого персонажа и его функции.

Два следующих доклада были посвящены изучению сказочных текстов. **М. И. Белокрылова** (Забайкальский гос. ун-т, Чита) в докладе «Региональные языковые особенности русских сказок Забайкалья» выделила и проанализировала ряд фонетических, лексических и морфологических особенностей слов, встречающихся в сказках из собрания В. П. Зиновьева. Исследовательница продемонстрировала, что в забайкальских русских сказках можно увидеть разные типы диалектизмов, которые способствуют передаче региональных особенностей в языке сказок. **А. С. Рылач** (Смоленский гос. ун-т) в докладе «Некоторые структурно-семантические особенности сказочных типов «Бой на Калиновом мосту» (300A = AA300*B = K303) и «Три подземных царства» (301A, B)» показал, что оба названных сказочных типа нередко объединяются в одном тексте и часто обладают «нулевым входом» — полноценным сюжетом, структура которого соответствует сказочному канону, но который, однако, не является отдельным сказочным типом. «Нулевой вход» задает основную семантическую оппозицию сказки, «низкое — высокое».

М. Р. Совдагарова (Нац. ун-т Монголии, Улан-Батор) в докладе «Видовые различия юролов — жанра монголь-

ской обрядовой поэзии» обратилась к благопожеланиям-юролам, исполнение которых не требует участия шамана. Юролы сопровождают разные события социальной жизни, в том числе крупные праздники, коллективную работу и т. д. Докладчица, выделив обрядовые и повседневно-бытовые благопожелания, сравнила их композицию, содержание и лексику. Основная структура юрала иногда редуцируется, «рабочие» юролы могут содержать специфическую лексику (связанную с валинием войлока и др.). В обрядовых юралах гораздо меньше тропов, чем в повседневно-бытовых.

В докладе «Современные мореходы Поморья» **Н. А. Карбасов** (Нац. исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» — НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) обратился к исследованию Товарищества поморского судостроения (Архангельск) в рамках концепций Т. Ингольда, в том числе оптики *dwelling perspective* («перспективы обитания»). По данным докладчика, сообщения информантов о стиле постройки судов и о способах определения пути в море содержат совпадения с этнографическими описаниями XIX в., что может свидетельствовать о преемственности опыта и о схожести характера отношений с поморами XIX в. и ныне действующим товариществом. Полевые материалы, интервью и опросы легли в основу доклада **Э. С. Семивраговой** (НИУ ВШЭ, Москва) «Антропология сообщества студентов лечебного факультета Российского медицинского университета им. Пирогова». Докладчица исследовала в том числе групповую идентичность студентов лечебного факультета и ее изменения в динамике.

А. Е. Рожкова (Литературный ин-т им. А. М. Горького, Москва) в докладе «Конструирование нового типа современного охотника за привидениями

(на примере ютуб-проекта Дмитрия Масленникова “GhostBuster”)» проанализировала преобразованные в рамках рассмотренного проекта обряды вызывания духов и способы вовлечения зрителей в мистическое пространство.

Доклад **Е. В. Кузнецовой** (НИУ ВШЭ, Москва) «Фольклор дальнбойщиков как способ борьбы с неопределенностью» был основан на анализе корпуса текстов двух крупнейших российских форумов дальнбойщиков. Исследовательница выделила основные темы, нередко связанные с опасностями, которые могут подстерегать дальнбойщиков в пути. Исполнение определенных правил и ряд ритуалов помогает дальнбойщикам справиться с тревожностью.

Следующая секция началась с доклада **М. Р. Масарутовой** (Европейский ун-т в Санкт-Петербурге) «“Нас влечёт не обряд, нас влечёт Слово Божие”: трезвенники Братца Иоанна Чурикова как текстуальное сообщество». Докладчица пришла к выводу, что исследуемое сообщество можно назвать текстуальным, но с некоторой долей условности: его члены ограничиваются изучением того, как Чуриков трактовал Писание, таким образом, исключая для себя возможность соучастия. Другому религиозному сообществу был посвящен доклад **С. П. Сельченковой** (НИУ ВШЭ, Москва) «Современное российское неоязычество: конструирование мифологии (на примере общины “Вятичи”)», в котором было рассказано о структуре родноверческой московской общины, ее мифологии и обрядовых практиках¹.

Доклад **С. В. Белянина** (Рос. академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ — РАНХиГС / РГГУ, Москва) и **Е. А. Закревской** (РГГУ, Москва) «“Ты будешь хлеб брать, а я буду палкой бить”: социальные функции нарративов о мародерстве» был основан на материалах, собранных в Новозыбковском районе Брянской области. Е. А. Закревская, представлявшая доклад на конференции, рассказала о том, как в закрытом сообществе мародеры могут отождествляться с “полицаями”, коллаборационистами периода Великой Отечественной войны, при этом в коллаборационизме могут обвинять любого человека, которого хотят стигматизировать.

Первый день конференции завершил семинар **Н. Н. Рычковой** (РАНХиГС, Москва), посвященный составлению тезисов к конференциям.

Второй день открылся докладом **А. И. Панкиной** (Новосибирский гос. ун-т) «Зооморфные образы в фольклоре и мобильном искусстве: к вопросу о возможностях сопоставления археологических материалов и этнографических данных», основанным на комплексном сравнении зооморфных образов, с одной стороны, в мобильной

верхнепалеолитической пластике Сибири и этнографических материалах (в том числе в скульптуре), с другой — в фольклоре народов северо-востока Сибири и Северной Америки.

М. А. Мочалова (Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва) в докладе «Шаман в музее: дискурсы индигенности и конструирование наследия на примере одного нганасанского костюма» рассмотрела дискурс сотрудников Таймырского краеведческого музея (Дудинка) и жителей города о шаманском костюме, хранящемся в данном музее. **А. А. Лукина** (независимая исследовательница, Санкт-Петербург) в докладе «Шаманские практики народа тампуан (по архивным материалам М. В. Станюкович)» представила анализ интервью, записанных у шамана Сарыана и его дочери. Шаманизм народа тампуан, живущего в Камбодже, — актуальная традиция, центральная идея которой заключается в установлении контакта с иным миром при помощи посредника. В докладе были подробно описаны особенности становления шамана и восприятие болезней, лечением которых занимались шаманы, через призму этой традиции.

М. В. Вятчина (РАНХиГС, Москва) в докладе «Культурное брокерство в современном городском ландшафте: кейс практики ошкеру в одной из мечетей г. Казани» рассмотрела востребованность коллективной молитвы, направленной на излечение больного, в том числе среди людей, которые не считают себя мусульманами. Причины этой популярности могут заключаться в доступной вводной инструкции к ритуалу (на татарском и русском языках), в удобной «инфраструктуре чудесного», в потребности человека в ритуале и в поиске татарами своей коллективной идентичности.

Следующую секцию открыла лекция **А. С. Архиповой** (РГГУ, Москва) «Методы новейшей фольклористики: как исследовать слухи». В последовавшем за ней докладе «Прагматика зимних праздников в критской традиции (на материале экспедиции в села Юго-восточного Крита)» **Д. С. Олесюк** (МГУ) рассказала о праздновании Рождества, Нового года и Крещения в селах Крита и отметила, что во время экспедиции на Крит были зафиксированы новые лексемы и выделены особенности реализации традиционных практик. Доклад **И. О. Никитиной** (МГУ) «Греческий похоронный обряд в современном городе» был основан на материалах той же экспедиции, а также на интервью с сотрудниками похоронных агентств в Афинах и г. Ханья и на архивных материалах экспедиции в Дарнахских селах. Докладчица рассказала в том числе о трансформации элементов традиционного обряда в условиях городской среды,

подробно остановившись на практике вторичного погребения останков и на ее объяснениях (жители деревень говорят о древности обряда, а горожане — о нехватке мест на кладбищах).

В докладе «Захоронение домашних животных в городах России» **А. А. Оплачко** (Санкт-Петербургский гос. ун-т — СПбГУ) описала разные виды погребения и установления мемориалов животным (физических и виртуальных), выделила возможные функции обустройства могилы животного (способ справиться с утратой, выразить благодарность). Как отметила докладчица, питомцы могут наделяться различными ролями; изучение посвященных домашним животным мемориалов и памятных нарративов позволяет говорить и об их мифологизации.

Э. Р. Аиткулова и **Е. А. Закревская** (РГГУ, Москва) в докладе «Фольклорные переделки советских военных песен» обратились к советским популярным песням, содержащим мотив «активного ожидания» женщиной своего возлюбленного, и к инверсированной фольклорной редакции этих текстов в соответствии с военной действительностью. При этой инверсии сохранилась ценностная рамка: в советских военных текстах воспевалась верность, а в их фольклорных вариантах осуждалась неверность.

А. С. Синельникова (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Фольклорные мотивы в раннем российском хип-хопе» выделила несколько групп тропов — устойчивых образов, мотивов и риторических приемов — афроамериканского рэпа и посмотрела, что происходит с ними в контексте российского хип-хопа. Помимо американских источников на русскоязычный хип-хоп 1990-х — начала 2000-х гг. повлиял российский шансон, особенно это касается тропа насилия. Благодаря шансону в российском рэпе появился и мотив «русской тоски». В то же время протестный потенциал американского хип-хопа остался невостребованным.

М. А. Быханова (РГГУ, Москва) в докладе «Способы медиатизации фольклорных персонажей в видеоиграх на примере игры “Yaga”» продемонстрировала, что создатели упомянутой игры (румынская студия) ориентировались на несколько традиций, иногда отдавая предпочтение южнославянским фольклорным представлениям. Исследовательница предположила, что в качестве нейтральных по отношению к главному герою персонажей (которым отвели большую роль, чем его антагонистам) создатели игры выбирали наиболее известных фольклорных персонажей. Менее известным персонажам была отведена меньшая роль, однако они оказались наделены более запоминающейся внешностью.

Последнюю секцию открыл доклад **Е. М. Колычевой** (СПбГУ) «Конструирование сакрального пространства в деревенской среде: на примере Доложского погоста Ленинградской области». Были описаны механизмы организации сакрального пространства в д. Заручье на материале камня-следовика, пещерного храма и курганов. Исследовательница показала, что сакрализация пространства — культурный процесс, влияние на который оказывают многочисленные факторы, в том числе социальные и религиозные.

Д. М. Агапова (Мордовский гос. ун-т им. Н.П. Огарёва, Саранск) в докладе «Монастырь и религия в медийном пространстве (на примере Феодоровского женского монастыря)» рассказала о том, как Феодоровский монастырь в Переславле-Залесском вы-

страивает коммуникацию с интернет-пользователями. Докладчица обратила внимание на репрезентацию религиозных событий в социальных сетях и отметила размывание «канона», заставляющего использование мобильных телефонов в храме.

Завершил конференцию доклад **О. В. Воробьевой** (консалтинговая группа Bitobe, Санкт-Петербург) «Вызовы и ограничения прикладных исследований в госсекторе и бизнесе глазами академического антрополога». У академического и прикладного исследования разные цели: приобретение знаний в первом случае и изменение реальности во втором. Важный участник прикладного исследования — заказчик, а его исследовательская компетенция становится значимым фактором. Демонстрация

результатов прикладного исследования требует от антрополога приобретения дополнительных навыков.

Программа конференции опубликована в электронном виде на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/Young-folklorist-2021_program.pdf).

Примечания

¹ См. статью С. П. Сельченковой в № 2 журнала «Живая старина» за этот год. — *Примеч. ред.*

А. Е. Калкаева,
аспирантка Российского гос.
гуманитарного ун-та,
Ин-т научной информации
по общественным наукам
(Москва)

Круглый стол «ФОЛЬКЛОРНЫЙ МОТИВ: ИНСТРУМЕНТ АНАЛИЗА И ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ»

23—24 апреля 2021 г. в Москве в Российском государственном гуманитарном университете (РГУ) состоялся международный круглый стол «Фольклорный мотив: инструмент анализа и объект изучения». Круглый стол был организован в рамках проекта Центра типологии и семиотики фольклора РГУ «Мифо-ритуальные и дискурсивные практики в контексте живых традиций» (конкурс «Проектные научные коллективы РГУ-2021»).

Конференцию открыл доклад **С. Ю. Нелюдова** (Москва), где рассматривались условия реализации аналитических функций мотива, контексты его «содержательных подобию», семантические особенности («семантический спектр» мотива всегда шире условий конкретного текста) и модель описания его структуры (была использована модель фреймов, заимствованная из информатики). **И. В. Силантьев** (Новосибирск) в докладе «Мотив как системная единица фольклорного и литературного повествования» рассказал о главных характеристиках мотива, таких как его связь с персонажем/героем (персонаж — участник действия в фабуле, а герой — участник событий в сюжете), его структурная и функциональная близость к хронотопу (когда в структуре мотива функционально и эстетически важными становятся пространственно-временные характеристики), отношение к теме повествования, и о соотношении с лейтмотивом. **Ю. Е. Берёзкин** (Санкт-Петербург) говорил о понимании термина «мотив», которое напрямую зависит от

поставленной исследователем задачи, связано с освоением нового материала и с уточнениями в формулировках, возникающими при обновлении списка мотивов. Вопрос описания структуры и семантики конкретного мотива рассмотрел **С. В. Алпатов** (Москва) в докладе «Проблема межжанрового подхода к описанию и интерпретации фольклорного мотива». Было показано, что представление (сформальной, семантической и функциональной точек зрения) и интерпретация историко-генетической семантики мотива М84 *Оживленный из косточек* (по указателю Ю. Е. Берёзкина) в зависимости от методологических установок конкретной исследовательской школы могут быть ограничены жанровыми (магическая формула, демонологический нарратив и т.д.), этнокультурными или региональными рамками.

О практике составления указателей мотивов и специфике выбранного материала рассказала **Л. Н. Виноградова** (Москва). Особое внимание в ее докладе было уделено неповествовательным мотивам, которые характерны для малых фольклорных жанров и являются достаточно трудными для выделения из текстовой структуры. Вместе с тем существуют указатели мотивов самых разных жанров (баллад, народных сонников, заговорных текстов), в которых классифицируются именно бессюжетные (но не «бесмотивные») тексты фольклора; исключение составляют глоссолалии и другие лишенные лексико-семантической определенности тексты.

Е. Е. Левкиевская (Москва) в докладе «Мотив, мифологическая функция или дифференциальный признак? К вопросу о единицах описания славянской мифологии» предложила критерии, на которые необходимо ориентироваться при создании унифицированной системы первичных единиц славянской мифологии, релевантной для анализа мифологических текстов. Были выделены следующие критерии: объект исследования (является ли им мифологический персонаж / система персонажей или текст о мифологическом событии), языковые средства (научный язык или языковые средства, используемые в самой традиции), а также формальный, но не менее важный критерий — границы и семантический объем первичных единиц. **М. Ю. Реутин** (Москва) на материале меморатов и поведенческих практик доминиканок XIII–XIV вв. рассмотрел функционирование мотивов (брачного, страстного и натального) в цикле проповедей Бернарда Клервоского на библейскую Песнь Песней царя Соломона.

Н. В. Петров (Москва) в докладе «Не мотивом единым: разработка системы указателей фольклорной прозы» предложил еще один подход к пониманию семантики текста, заключающийся в системе описания фольклорных текстов с несколькими указателями мотивов, сюжетных ситуаций, локусов, акторов и т.п. Эта система описания была применена, например, в работе «С четверга на пятницу...»: Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера» (М., 2020). Такой подход позволяет исследователю увидеть то, что находится за границами текста: например, жизненные ситуации, позволяющие рассказчику выстроить свое повествование наиболее полно, а также подробно представить пространство, где происходит событие, персонажей (например, местных жителей, включающихся в определенные

мотивы, в том числе бытового плана). **М. В. Кундозерова** (Петрозаводск) поделилась опытом составления указателя мотивов на материале народной исторической прозы карелов, проживающих на севере Республики Карелия и в Мурманской области (большая часть текстов датируется XX веком). В качестве методологической основы при составлении указателя были использованы исследования Н. А. Криничной.

Л. Харвилахти (Хельсинки, Финляндия) рассмотрел преимущества индекса мотивов в цифровом виде. Из них главным являются универсальность и возможность включения материала, плохо представленного в традиционных указателях (например, в указателе Аарне — Томпсона — Утера мало отражены неевропейские традиции). В продолжение темы выступила **Е. А. Мухина** (Москва) с докладом «Хештег в социальных сетях и мотив в фольклоре», в котором сопоставила хештег с мотивом, а облако тегов — с фольклорным указателем. Рассматривая принципы функционирования хештега в социальных сетях, исследовательница показала, что для понимания специфики сетевой коммуникации может быть пригоден аналитический аппарат, используемый в фольклористике. **А. С. Архипова** (Москва) и **Д. А. Радченко** (Москва) проанализировали, как аудитория создает поисковые запросы, на материале «инфодемических нарративов» (слухов и фейков, связанных с коронавирусом, карантином и посткарантинным миром). Исследование проводилось совместно со специалистами Яндекс.Кью, поэтому речь шла о поисковых запросах в Яндекс; были выбраны 33 самых популярных фейка. Пользователи создают запросы, вводя в поле поиска цитату из текста, полученного в мессенджере / социальной сети, или весь текст целиком, либо формулируют «мотив» самостоятельно (например, «Билл Гейтс всех чипирует» или «в вакцинах содержатся тяжелые металлы»). В первом случае речь идет о поиске нового текста, недавно распространяющегося в мессенджерах и соцсетях; во втором случае — о достаточно узнаваемом тексте, когда у пользователя уже имеется представление о его содержании.

Второй день конференции открылся докладом **З. Д. Джапуа** (Сухум, Абхазия), посвященным устойчивости и варьированию эпического мотива. Были проанализированы разновременные записи нартского сказания с мотивом чудесного рождения героя, сделанные от сказителя Кастея Арстаа и его сына Шоты Арстаа. В текстах старшего сказителя последовательность мотивов в сюжете сохраняет устойчивость во всех имеющихся вариантах и характеризуется естественной и присущей фольклорному жанру вариативностью.

Ц. Б. Селеева (Элиста) в докладе «Мотив как слагаемый элемент эпического сюжета (на материале эпоса «Джангар»)» рассмотрела эпические мотивы (снаряжение коня, пир, совет и др.), их место и функции внутри сюжетной структуры.

Э. У. Омакаева (Элиста) проанализировала употребление терминов «структура», «сюжет», «фабула», «мотив» и «тема» на монгольском языке в монголоведческой научной литературе, а также предложила их теоретическое осмысление в сравнении с лингвистическими понятиями семантического синтаксиса (предикатно-аргументная конструкция) и структуры текста. Доклад **А. А. Кузьминой** (Якутск) был посвящен выявлению и систематизации мотивов сотворения мира в мифах, народных песнях и героическом эпосе якутов. Были выделены как самые ранние по происхождению мотивы («Мир расширился из маленькой точки», «Нырлящик вытаскивает землю из моря»), так и более поздние («Вселенная разделена на три мира в результате конфликта трех создателей»).

Л. М. Ермакова (Кобе, Япония) рассказала о трансформации образов японских божеств с помощью заимствованных мотивов. В мифологических сводах и иных текстах VIII в. божества представлены невидимыми, но в дальнейшем под влиянием буддизма и других верований они наделяются внешними признаками. **А. В. Гудкова** (Москва) в докладе «Фольклорный мотив старой лесной/горной ведьмы (аналог «Бабы-Яги») в японских текстах» проанализировала версии мотива, где фигурирует ведьма-изгнанница Ямауба (включая литературный извод), и сопоставила ее образ с образом Бабы-Яги.

Е. А. Кузнецова (Москва) рассмотрела комплекс мотивов «колдун и черти-помощники» в протоколах следственных дел (допросов крестьян, обвиняемых в колдовстве, второй половины XVIII — первой половины XIX в.) и мифологической прозе. В протоколах допросов присутствуют, с одной стороны, элементы, которых нет в более поздних быличках (детали коммуникации между колдуном и его помощниками), с другой — варианты мотивов, которые в быличках уже встречаются. Поскольку материалы дел о колдовстве ранее не учитывались исследователями при составлении указателей мифологических повествований, выделение мотивов в таких текстах имеет свои сложности. Разница между быличками и показаниями в материалах следственных дел отмечается уже на уровне структуры текста (рассказы от первого лица являются более структурированными). О проблеме выделения мотивов говорила также **М. М. Каспина** (Москва) на материале комплекса нарративов о Рыбницеком ребенке — хасидском цадике Хаиме Занвле Абрамовиче (1892–1995).

И. М. Зислин (Иерусалим, Израиль) выступил с докладом «Существует ли в клинике мотивация рассмотрения «мотива»?», в котором рассмотрел возможность использования понятия «мотив» в психиатрической практике. Так, классификация содержательной части бреда («бредового нарратива») могла бы значительно облегчить процесс диагностики. **Е. А. Иваньшина** (Воронеж) на примере чеховских сюжетов показала, как с помощью комплекса мотивов тексты одного автора могут «интерпретировать» друг друга. Интересно, что в зависимости от объема привлекаемого чеховского материала «ядерные» мотивы в мотивном комплексе могут оказаться лишь ситуативным шаблоном, а элементы, которые изначально имели периферийный характер, оказываются важными для понимания всего повествования. В первой части своего выступления докладчица рассмотрела сюжетообразующий потенциал инвариантного шаблона (в котором фигурируют доктор и исследователь), во второй — мотив охоты, занимающий в чеховской прозе особое место.

Совместный доклад **С. В. Белянина** (Москва) и **Е. А. Закревской** (Москва) был посвящен анализу фольклорных мотивов и клише в нарративах о войне, записанных в современной Брянской области. Собеседники докладчиков, выстраивая свое повествование, использовали хорошо известные им фольклорные схемы (сюжетную основу, стилистические блоки и жанровые модели), свойственные, к примеру, быличкам; в результате партизаны, «полицаи» и другие исторические лица в их рассказах приобретают черты, характерные для персонажей народной демонологии. Круглый стол завершил доклад **В. А. Воробьева** (Москва) «Тематические инварианты студенческих песен XIX века» в котором были выделены текстопорождающие мотивы в песнях, бытовавших в студенческом сообществе конца XIX — начала XX в. (до 1917 года).

Хочется отметить широкий круг тем, который охватили участники круглого стола: исследователи делились личным опытом составления указателей, определяли роль и функции мотива в самых различных текстах (от быличек и прозы Чехова до эпических сказаний и слухов о коронавирусе), а также обсуждали методологические проблемы, связанные с пониманием и использованием термина «мотив».

Я. И. Павлиди,
магистрантка Российского
гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Мифо-ритуальные и дискурсивные практики в контексте живых традиций» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ-2021»).



С. О. Хаджим, З. Д. Джапуа, М. Ф. Пилия и сказитель Щыкур Инапшба в с. Гуп Очамчирского р-на Абхазии. 2019 г. Фото Р. З. Джапуа



З. Д. Джапуа на традиционной водяной мельнице во время экспедиции в с. Кутол Очамчирского р-на Абхазии. 2019 г. Фото С. О. Хаджим



М. Ф. Пилия со сказительницей Наазмией Абгадж в с. Йонгалык Турецкой Республики. 2013 г. Фото А. П. Какобы



С. О. Хаджим, студенты филологического факультета Абхазского государственного университета и сказитель Виталий Джения в с. Ачандара Гудаутского р-на Абхазии. 2013 г. Фото А. П. Какобы



З. Д. Джапуа, А. П. Какоба и Н. С. Барциц со сказителем Ардауаном Пачлиа в с. Пшав Гулрипшского р-на Абхазии. 2013 г. Фото Э. В. Тодуа



В 2021 г. исполняется десять лет со дня основания Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете (Сухум). В этом номере публикуются обзор истории и деятельности ЦНПФ, статьи его сотрудников и материалы, записанные ими в экспедициях. Читайте рубрику «Фольклористика в научных центрах» на с. 2–16



В этом номере в гостях у журнала «Живая старина» — этноclub «Параскева», которому в 2021 г. исполняется 35 лет. Читайте статью Е. Л. Мадлевской на с. 43–48



Коллекция костюмов «Алтай». Праздничные женские и мужские костюмы старообрядцев-«поляков». Змеиногорский уезд Томской губ., Усть-Каменогорский уезд Семипалатинской губ. Руководители проекта: Марина Макарова, Наталья Романова. Фото Александра Семенова. 2018 г.



Пояс праздничный. Диагональное плетение с перегибами пар нитей, образующих двухслойную структуру. Псковская обл. Автор Мария Щедрина; педагог Татьяна Кузнецова. Фото Марии Щедриной. 2016 г.

Коллекция костюмов «От пояса до ног сто дорог. Одиноборцы Тамбовской губернии». Свадебный костюм (с «дымкой» на головном уборе, в центре), два праздничных девичьих наряда (с повязками, рядом со свадебным костюмом), праздничные женские костюмы (с кокошниками и платками, слева и справа по краям). Липецкий и Козловский уезды Тамбовской губ. Руководители проекта: Марина Макарова, Наталья Романова. Фото Александра Семенова. 2016 г.

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Т. В. Володина (Минск, Республика Беларусь). О первых фиксациях белорусских заговоров
- И. П. Рыжова (Санкт-Петербург). Киришское кружево: история и современность
- Л. Ю. Евтихьева (Тамбов). Народные игры «Атмановские кулачки»



Изготовление косицы — декоративной подвески для девичьей косы. Сажение по бели, шитье. Центральная Россия. Автор Наталья Соколова; педагог Марина Макарова. Фото Натальи Соколовой. 2019 г.



Куклы в женских костюмах. Набивание и стягивание узла (кукла слева); скручивание (кукла справа); шитье. Скопинский уезд Рязанской губ. Авторы: Екатерина Перова, Лидия Рузанкина; педагог Ангелина Бобок. Фото Александра Семенова. 2020 г.