

# ЖИВАЯ СТАРИНА



## ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

- Предания о чуди Зюздинского края
- О реконструкции сигнала-зова среднерусской двойной жалейки

## ИЗ КАТАЛОГА ОБЪЕКТОВ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ РФ

### ЭКСПЕДИЦИИ

- Комплексная Печорская экспедиция Коми республиканского отделения РГО
- Экспедиция в Тулу еврейскую



Добровская игрушка  
(Липецкая область)



На 1-й странице обложки:  
Народные игры «Атмановские кулачки» (с. Атманов Угол Сосновского р-на Тамбовской обл.). Людмила Сидоровна Неверова (1940 г.р.), Мария Антоновна Неверова (1942 г.р.) и Ирина Николаевна Неверова (1936 г.р.) показывают навыки работы на успешном поле. 2017 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой

И. К. Пустовалов (1926–2001, с. Доброе Липецкой обл.). Баран. Работа из личной коллекции семьи Пустоваловых. Фото из личного архива семьи Пустоваловых

▲ Детско-юношеский коллектив «Пчёлка» — хранители традиций. 2017 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой



▲ Людмила Сидоровна Неверова (1940 г.р.) и Валентина Алексеевна Ламзина (1957 г.р.) на состязаниях кашушечниц. 2014 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой



▲ Участник состязания гармонистов. 2015 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой

▼ Куклы для мальчиков «ломец — атмановский боец». Автор реконструкции Н. В. Павлова. 2013 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой



Читайте статью Л. Ю. Евтихиевой о народных играх «Атмановские кулачки», проводящихся в Тамбовской области, на с. 25–29

# ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции .....	2
<b>ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ</b>	
А. А. Иванова, В. Н. Калуцков. Предания о чуди Верхокамья и Пинежья: к проблеме локальной идентичности фольклорной традиции .....	2
А. А. Иванова. Предания о чуди Зюздинского края .....	6
А. В. Сидоренко. «Попрошайка» в контексте речевых формул детского фольклора .....	9
М. А. Енговатова. Особенности традиционных музыкальных культур позднего формирования (на примере закамской традиции) .....	12
О. В. Гордиенко. О реконструкции сигнала-зова среднерусской двойной жалейки .....	17
А. В. Черных. Особенности рекрутского костюма в русских традициях Пермского Прикамья .....	20
<b>ИЗ КАТАЛОГА ОБЪЕКТОВ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ РФ</b>	
В. Е. Добровольская. О Каталоге объектов нематериального культурного наследия народов РФ .....	25
Л. Ю. Евтихиева. Народные игры «Атмановские кулачки» .....	25
С. Ю. Пастухова. Глиняная игрушка села Доброго Липецкой области .....	29
И. П. Рыжова. Киришское кружево: история и современность .....	33
<b>АРХИВНАЯ ПОЛКА</b>	
Н. П. Антропов. Дневники собирателей русского фольклора в архиве Эстонского литературного музея .....	42
<b>ЭКСПЕДИЦИИ</b>	
А. А. Чувьоров. Комплексная Печорская экспедиция Коми республиканского отделения РГО .....	47
М. М. Каспина. Экспедиция в Тулу еврейскую .....	52
<b>ЮБИЛЕИ</b>	
М. М. Валенцова. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой .....	55
О. В. Белова, В. Я. Петрухин. К 75-летию Юрия Евгеньевича Берёзкина .....	56
О. Р. Николаев. К 75-летию Александра Фёдоровича Белоусова .....	57
<b>ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ</b>	
Л. Н. Виноградова. Новые тома серии «История, этнография, фольклор Кубани» (Темрюкский и Отрадненский районы) .....	59
О. В. Белова. «Смоленский летописец»: дневники Василия Грачева .....	61
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике .....	65
<b>ПАМЯТИ УЧЕНЫХ</b>	
О. В. Величкина. Памяти Анатолия Николаевича Иванова .....	67
<b>НАУЧНАЯ ХРОНИКА</b>	
Е. В. Минёнок. Вторые международные научные чтения памяти В. М. Гацака «Традиции во времени» .....	68
М. В. Ясинская. Содержание журнала «Живая старина» за 2021 г. ....	71

Издание осуществлено при поддержке Минис-  
терства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Проект реализован при финансовой под-  
держке ООО «Российский фонд культуры»



РОССИЙСКИЙ  
ФОНД КУЛЬТУРЫ

### Главный редактор

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

### Редколлегия:

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

**М. В. Ахметова** (зам. главного редактора),  
канд. филол. наук, Государственный 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

## ОТ РЕДАКЦИИ

Год 2022-й объявлен в нашей стране Годом народного искусства и нематериального культурного наследия народов России. Традиционная духовная культура и фольклор по праву занимают важное место в системе национальных ценностей, способствуют сохранению исторической памяти и формированию гражданской позиции.

Задачи комплексного изучения, сохранения и актуализации культурного наследия решаются общими усилиями ученых — фольклористов, этнографов, этнолингвистов, этномузыхологов, культурологов — и творческими сообществами, фольклорными коллективами, сохраняющими аутентичные формы и жанры фольклора.

В преддверии 2022 г. журнал «Живая старина» представляет две масштабные и разнообразные по материалу рубрики, посвященные современным направлениям в фольклористике и различным формам фольклора в самом широком его понимании, — «Проблемы современной фольклористики» и «Из Каталога объектов нематериального культурного наследия народов РФ».

В 2022 г. журнал видит свою задачу в информационной поддержке мероприятий, проводящихся в рамках Года народного искусства и нематериального культурного наследия народов России.

Одно из важнейших мероприятий, раз в четыре года объединяющее фольклористов России, — Всероссийский конгресс фольклористов. Этот форум, посвященный обсуждению проблем теоретической и полевой фольклористики, декоративно-прикладного искусства, музыки, хореографии, стал творческой лабораторией для обмена опытом специалистов, изучающих разные сферы народной словесности и народного искусства, и молодежи, только начинающей свой путь в фольклористике.

На страницах «Живой старины» нашли отражение материалы прошедших четырех Всероссийских конгрессов фольклористов (2006, 2010, 2014, 2018). Регулярно собирались рубрики «Навстречу Конгрессу фольклористов» (ЖС. 2005, № 3, 4; 2009, № 2, 4; 2013, № 3, 4), публиковались подборки статей по результатам конгрессов (ЖС. 2006, № 3; 2010, № 3), отзывы и размышления участников конгрессов (ЖС. 2006, № 2; 2009, № 4; 2010, № 2; 2013, № 3), информационные материалы, хроники и документы конгрессов (ЖС. 2004, № 1; 2008, № 3; 2009, № 4; 2010, № 2; 2014, № 3; 2017, № 1; 2018, № 1, 3).

Особое значение прошедших и будущих конгрессов — в возможности для специалистов обсудить научные и творческие проекты, разработать новые

методы и подходы для изучения культурного наследия, обозначить направления экспедиционных исследований, представить результаты исследования разных региональных традиций, определить формы сотрудничества фольклористов, антропологов, этнологов, социологов и культурологов. Формат всероссийского форума доказал плодотворность сотрудничества академических институтов, вузов и культурно-просветительских организаций в деле изучения, сохранения и актуализации традиционной народной культуры и фольклора.

В результате ежедневной кропотливой работы фольклористов и обсуждений на научных и творческих встречах пополняется новыми материалами масштабный проект — «Каталог объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации», представляющий всё многообразие региональных и локальных традиций нашей страны. Благодаря широкому доступу к материалам каталога специалисты имеют возможность не только познакомиться с уникальными фактами народной культуры и ее носителями, но и использовать данные каталога в научной, учебной и просветительской работе.

Академическое и творческое сообщество России надеется, что все запланированные на 2022 г. мероприятия состоятся и изучение традиционной народной культуры вступит в новый этап, отвечая на запросы времени.

**Анна Александровна Иванова,**

канд. филол. наук, Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова (Москва)

**Владимир Николаевич Калуцков,**

доктор геогр. наук, Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова (Москва)

## ПРЕДАНИЯ О ЧУДИ ВЕРХОКАМЬЯ И ПИНЕЖЬЯ: К ПРОБЛЕМЕ ЛОКАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

**Аннотация.** В статье анализируются локальные версии устной «чудской» истории Верхокамья и Пинежья: сравниваются состав мотивов, их комбинации, образные репрезентации. Рассматриваются составные элементы культурного ландшафта (природная среда, формы ее хозяйственного освоения этносообществом, селитьба, объекты материальной культуры), которые выступают в качестве референтных оснований, формирующих локальную идентичность фольклорных традиций.

**Ключевые слова:** культурный ландшафт, предания о чуди, локальный свертхтекст

Предания о чуди, регулярно фиксируемые собирателями на территории Русского Севера, Урала и Сибири, достаточно хорошо изучены специалистами разных областей гуманитарного знания — историками, фольклористами, лингвистами:

описаны их мотивы [15; 31], ареалы [4; 6; 17; 19–21; 26; 30; 32; 35], лингвистические, исторические и этнографические референтные основания [1; 5; 12; 14; 16; 25; 27–29]. Общий для разных регионов набор мотивов (о пребывании чуди в конкретной местности; воинственная

чудь; исчезающая чудь; памятники чудской материальной культуры), связываемый исследователями с фронтальным продвижением севернорусских переселенцев на восточные территории [33; 34]<sup>1</sup>, не исключал формирования локальных версий. Эти версии могли быть обусловлены особенностями природного ландшафта, историей заселения края, демографическим, этническим и профессиональным составом населения, формами хозяйственного освоения природной среды обитания, характером селитьбы, создаваемыми артефактами, т.е. всем тем, что является системными компонентами культурного ландшафта [8]. Как конкретно культурный ландшафт влиял на фольклорный репертуар — вопрос, которому и посвящена настоящая статья.

Поскольку особенности одного явления легче выявляются при его сопоставлении с другим, мы сознательно ограничили рассмотрением преданий о чуди, которые были записаны во время полевого обследования двух схожих культурных ландшафтов — Пинежья<sup>2</sup> (1972–2019 гг.) и вятского Верхокамья<sup>3</sup> (2000–2002 гг.)<sup>4</sup>. Оба относятся к приречному типу, их

жизненная ойкумена ограничена узкой полосой земель, расположенных между рекой и лесом: малодворные деревни, починки и выселки разбросаны вдоль русел больших и малых рек; соответственно в хозяйственной инфраструктуре значительная роль отводится речным и лесным промыслам. Автохтонным населением в обоих случаях были предки коми — зырян (Пинежье) и пермяков (Верхокамье), пришедших на р. Сюзьву с территории бассейнов рек Иньвы, Кувы и из районов Чердыни, Косы, Гайн, расположенных значительно ниже по р. Каме [2; 11]. С Сюзью локальные предания связывают первоначальный топоним районного центра — с. Зюзино (ныне Афанасьево) и самоназвания этнической группы коми-пермяков, проживающей в нем и окрестных деревнях, — *зюзинцы*, *зюздяки*. Этнографы и диалектологи полагают, что ряд отличий в диалекте, материальной и духовной культуре зюзинцев — результат их контактов с соседствующими коми-зырянами и русскими, активно заселявшими край начиная с XVII в. [24].

О характере дославянского этнического субстрата по берегам Пинеги и Камы свидетельствуют археологические памятники и артефакты: вещевой инвентарь (височные кольца, бусы, пронизки, фибулы, зооморфные подвески и др.), городища и погребальные сооружения деревянно-земляной конструкции — «домики мертвых», поставленные на сруб, встречающиеся в ареале финно-угорских культур и датируемые историками эпохой раннего Средневековья (Пинежье — конец XI — первая половина XII в. [10]; Верхокамье — IX–XI вв. [3; 9]). Память об этом населении сохраняется и в обширном «чудском» ономастиконе: Пинежье — *чудь* (38)<sup>5</sup>, *чудь белоглазая* (10), *чукчи* (2), *чудь голубоглазая* (1), *чудики* (1), *чучь* (1), реки *Чуга*, *Чухча* (притоки р. Пинеги), деревни *Чуга*, *Чушела*, *Чухченемь*, оковки<sup>6</sup> *Чухарево* (д. Почезерье), *Чуга* (д. Шотогорка), *Чугина дорога*; вятское Верхокамье — *чучкиё/чучки/чучко* (21), *чудскиё/чучкиё люди* (5), *чудь* (5), *чудской народ* (1), *чукчи* (1), *чумеки* (1), *Чучкой берег*, *Чудская гора*, *Чучкой колодец*, *Чучкиё ямы*.

Археологические исследования на территории Пинежского района проводились нерегулярно: относительно хорошо изучены и описаны древние могильники у деревень Веркола, Смutowo, Ежемень, Летопада (1990–1992 гг.). В Афанасьевском районе, напротив, археологи из Перми, Ижевска и Нижнего Новгорода работают давно и на постоянной основе. На сегодняшний день зарегистрировано 76 памятников раннего Средневековья, в том числе 47 селищ, 17 могильников, 12 городищ, из которых самое известное — гора Шудьякар, на и близ которой местные жители и ученые

сделали немало сенсационных находок, относящихся не только к ломоватовской и родановской культурам, сформировавшимся на территории древней Пармы, но и к иранской культуре эпохи Сасанидов (III–VII вв.)<sup>7</sup>. Драгоценную посуду, монеты, украшения и рабочий инвентарь находили в местах древних погребений и захоронений кладов. Последние известный археолог, специалист по средневековой истории Урала В. А. Оборин связывает «с обстановкой военной опасности, которая создалась в IX–X вв. в связи с образованием в низовьях Камы феодального государства волжских булгар. <...> Непокойная обстановка вызывала потребность зарывать клады, которые чаще всего прятали недалеко от поселения и не очень глубоко, чтобы иметь возможность в случае изменения обстановки легко их достать» [24]. Подобные археологические артефакты, по меткому выражению В. В. Нурковой [23], являются своего рода «мнемоническими ключами» исторической памяти и регулярно актуализируют в живой фольклорной традиции Верхокамья рассказы о кладах и самопогребении чуди, не пожелавшей принять христианскую веру, которую навязывали русские поселенцы. Неслучайно эти мотивы составляют ядерную часть репертуара, посвященного «чудской» истории края, и в передаче зюзинцев предстают либо в мифологической, либо в реалистической версии.

Много богатства у них похоронено, и проклятье на то золото наложено: кто копать его, искать будет, тот долго не проживёт. А случайные бывают находки. Монеты золотые находят. А кто копать пробовал, один задавился, второго убили. С тех пор

специально и не ищет никто, только случайно находят [ПЛН].

Я слышала. Здесь жили люди, которые приехали сюда, стали строить, пахать, обживать. Очень трудолюбивые люди. [И что с ними стало?] Да постепенно вымерли. У нас вот Георгиево, вот там у них гора есть перед Камой. Вот там они и жили когда-то, эти люди. И у нас тут рыть стали археологи. Останки какие-то там попадали от них. Посуду всякую глиняную, кастрюльки там, там вот было глиняное [СВБ].

Другой приметной особенностью устной истории Верхокамья является устойчивая привязка двух вышеуказанных мотивов не только к автохтонному населению, но и к старообрядцам и разбойникам — людям, преследуемым светской и духовной властью: с первыми зюзинцы связали мотив самопогребения, со вторыми — зарывания кладов. Сходство исторических судеб и общность мотивов стали достаточным основанием для отождествления их с чудью<sup>8</sup>.

И потом, когда сюда появились в эту сторону старообрядцы, когда пытался отец Никон перевести всех в свою веру, вот эти все старообрядцы, старoverы, они ему не подчинились. Шли именно в эту сторону, в глухомань. В этой глухомани поселялись. Ну а когда пришли новые люди, они стали от них скрываться, и они привили культуру новых людей. И как рассказывают наши предки, что они сами себя в землянках живо захоронили. Убрали все эти стойки, на которых держался потолок, и вот, как рассказывают наши предки, они сами себя живо в землю захоронили. Убрали все эти стойки, на которых держался потолок, и это всё обвалилось. И сжигали себя ря-



Археологические находки из чудских могильников у д. Городецк Пинежского р-на Архангельской обл. 2016 г. Фото А. А. Ивановой

дом, прям на берегу. Теперь берег обмывает. И вот тут рос такой лес. Его так и звали Городище. И вот тут жили чучкие люди. Они себя заживо погребли [СЗВ].

[А кто такие чучкие?] А мама моя считала, что староверами были они. А когда русские пришли, они-то думали, что спокойно своим богам молиться будут, что русские их не будут трогать. Их не угнетали в деревне сильно. У староверов вера строгая, они сильно страдали. Вот и решили, что больше так мучиться не могут. Вот и ушли под землю. Выкопали лагужки<sup>9</sup>, поставили в них столбы, а потом столбы обрубили и похоронили себя заживо. И стоны можно услышать, как по берегам идёшь [ННА].

Наличие у каждого из мотивов нескольких возможных повествовательных линий развития не может не провоцировать появление контаминированных версий, в которые информанты собирают ряд самостоятельных историй. Одна из них была записана в д. Савинцы Афанасьевского района Кировской области от директора местной школы:

Чудь — древний народ. Появились они ещё до Христа, до первого человека, которого Бог сотворил. То есть чудь раньше людей жили, прародители наши. Ростом они были огромные, и силы у них на многое хватало. Ну, правильно: руки как деревья у них росли. Зато трусливые, говорят, они были: нового рода человеческого побоялись, а может, просто не захотели с ними земли делить. [А другие есть версии?] А ещё говорят, что просто не нашей веры они были. Молились богам своим языческим. А может, просто староверами были. И когда Владимир крестить людей стал, они услышали колокольный звон да пение церковное, стали думать, как же им быть. Ведь понятно было, что в живых их не оставят, если они веру свою бросать не будут. Ну вот они столбики деревянные наделали. Вырыли себе норы огромные да землю столбиками подпёрли, чтобы она не обваливалась. А потом, как звон колокольный всё ближе и ближе слышали, столбики и подрубили. Так и похоронили себя заживо. И сейчас, как мы с дочкой по грибы ходим, кажется, будто стоны раздаются из-под земли. А между нашими деревнями (д. Русских и д. Носково. — Соб.) есть несколько веретей<sup>10</sup>. В болотах стоят. Так их чучким людям приписывают. Они оставили, когда в землю уходили. Наверху одного ложбина такая. Так говорят, там один золото нашёл. [А как это случилось?] А как будто бы сон — клад приснился, и в нём кто-то ему говорит: «Не испугаешься ночью пойти да в болото залезть, клад найдёшь». А он был бедный, и деньги ему очень пригодились бы. А он сначала побоялся и с мужиком одним пошёл. Так вдвоём они ничего не нашли. А ночью опять сон: «Один иди, только тогда найдёшь, один иди». Ну, он пошёл один и в этой ложбинке деньги и нашёл.



Ансамбль «Заряница» и участники фольклорной экспедиции МГУ (д. Шардонемь Пинежского р-на Архангельской обл.). 2018 г. Фото А. А. Ивановой

Тут главное — не испугаться. А ещё на угоре близ Кольча (река. — Соб.) нашли рукавицу кожаную с серебряными монетами. Так считается, что это тоже чучким людям принадлежит. [А почему так считается?] Ну, ведь они огромные были, и перчатка тоже большая. Кому она ещё принадлежать могла? И ещё где-то один клад есть, который нам от чучких людей остался. Только его никто найти не может. В лесу где-то растёт громадная кривая сосна, а под ней пень. Подходить к нему надо в Иванов день. А каждый год в Иванов день такая буря поднимается, что, во-первых, не выйдешь никуда, а во-вторых, любая сосна до земли клонится, каждая кривой кажется [ЧЛА].

В приведенном свертхтексте<sup>11</sup> отдельные рассказы соединены по принципу простого нанизывания (паратаксиса). Информантка явно осознает текстовые «границы», обозначая их соединительными союзами *а ещё... и ещё*. С другой стороны, формируя контаминированную версию по принципу «рассказываю всё, что знаю», она пытается вставить в нее мотивационные связки между отдельными преданиями: «Ростом они были огромные, и силы у них на многое хватало. <...> Ну, ведь они огромные были, и перчатка тоже большая. Кому она ещё принадлежать могла?», «...столбики и подрубили. Так и похоронили себя заживо <...> Они оставили [клад], когда в землю уходили».

Процитированный свертхтекст интересен и с точки зрения художественного хронотопа, совмещающего в повествовании разные временные пласты — доисторический (чудь жила «до первого человека, которого Бог сотворил», «до Христа»), исторический («когда Владимир крестить людей стал, они услышали колокольный звон да пение церковное, стали думать, как же им быть»), современный («сейчас, как мы с дочкой по грибы ходим, кажется, будто стоны раздаются из-под земли»). Если рассматривать фольклор-

ные предания как локальный самоидентификационный текст, а передачу его от поколения к поколению как автокоммуникацию, растянутую во времени<sup>12</sup>, то при его анализе принципиально важно учитывать позицию рассказчика: осознает ли он себя наследником чуди или противопоставляет себя ей. В первом случае исчезновение чуди связывается с процессом ее ассимиляции славянским населением, отчего хронологически ее существование приближается к нашему времени (такую ситуацию мы имеем на Пинежье):

Чудь была. У нас эта чудь жила. Девять километров отсюда от нас река Поганца. Оттого и зовут. Они жили сами по себе. У нас оттуда дом вывезен. У нас есть их потомки. Чудь белоглазая: у них глаза бели. <...> Наехали русские новгородские и ходили и головы отрубали. Это раньше говорили. А позже к слову говорили. Кочины бабы были. У их Ося да Мося. Они ткали, пряли, а у их бабы были нескладёхи. Да ведь они долго некрасивы были. На Поганце была чудь, да и у нас [ДПД].

Во втором случае чудь сознательно отделяется от людей, отдаляется во времени, мифологизируется и предстает в рассказах обитателями антимира — карликами, великанами, одноногими, одноглазыми, с зооморфными чертами, а ее исчезновение объясняется добровольным уходом из жизни путем самопогребения (ситуация Верхокамья):

Чучкие-то ведь люди раньше-де были. Не совсем на людей, наверное, были похожи. Говорят, какие-то одноглазые были. Раньше-то старинные говорили. Потом как-то не стало [МЕВ].

Различия в локальных фольклорных версиях «чудской» истории Пинежья и вятского Верхокамья станут еще более очевидными, если их представить в виде

таблицы, в которой самые распространенные мотивы, выявленные с помощью статистических данных, выделены жирным шрифтом и скобками.

МОТИВЫ	Пинежье	Вятское Верхо- камье
Чудь — аборигенное население края		
а) реалистическая характеристика	(+)	+
б) мифологическая характеристика	+	(+)
Исчезновение чуди		
а) самопогреблась	+	(+)
б) перебита славянскими насельниками	(+)	
в) вытеснена на другую территорию	(+)	+
г) ассимилирована	(+)	
Памятники чудской материальной культуры		
а) городища, селища, могильники, колодцы, ямы и др.	+	(+)
б) клады		
— реальные	+	(+)
— зачарованные	+	(+)

Из ядерных мотивов обычно и формируются «чудские» сверхтексты. На Пинежье, например, чаще всего мы записывали такой:

Здесь, когда князь пришёл новгородский (он же шёл по Пинеге вверх, вверх забирался). Тут, кстати, все эти деревни — названия его. Вот, допустим, Вёркола. Эта Вёркола стоит на большом взгорье. В общем, как он кол поставил, дак даже поверх кола. Так Вёркола и пошла. Потом Явзора. Он на взгорье зашёл. Она там есть Малая Явзора и Большая. В общем, они тут на лошадах были: «Отойдите! Я взираю! Князь взирает!» Потом Лавела есть. Лавела же на этой стороне. Это они, значит, заплутали немножко там, в лесу, и вот эта чудская девушка... Попросили её: «Выведи нас к реке». Вот она их вывела их как раз в то место, где сейчас Лавела. В общем, её, наверно, звали Ла или начальная «ла» слог. В общем, Ла вела. А у нас была битва: князь со своим войском с чудью здесь дрались. Где-то вот тут, в верховьях. (...) Тут недалеко. И, в общем, у них тут битва была нормальная. А речушка мелкая, поэтому они дрались прямо в реке. Князь потом к реке подошёл — так воды нет. Он смотрит: там трупы несёт, кровь и всё, в общем. Он говорит: «Поганая река». Вот и пошла Поганца. От князя пошло. А раз Поганца река, значит, деревня на ней (вот Городок) тоже Поганец назван. Его буквально недавно, после революции, переименовали [ПЕМ].

Основанием стягивания нескольких одномотивных преданий в пространный

рассказ послужило реальное территориальное соседство упоминаемых деревень (о текстообразующих возможностях ментальных карт, на которые ориентируются информанты при создании/воссоздании фольклорных текстов, мы писали в связи с географическими песнями [7]). Стремясь построить композиционно и событийно целостный текст, рассказчик использует имеющуюся в традиционной культуре сюжетную модель *пути*. Она предполагает введение в него сквозного «персонажа», перемещающегося в пространстве. В нашем случае это войско новгородцев, продвижение которого вдоль р. Пинегы из низовий в верховья сопровождалось постепенным отступлением чуди. Каждая их встреча заканчивалась битвой, бегством чуди в глухие края и основанием новгородцами очередной деревни. Логическое завершение подобного сверхтекста — битва у последнего поселения в верховьях реки, где остатки уцелевшей чуди принимают добровольную смерть, заживо погребая себя в земле, или ассимилируются новгородцами.

Анализ исторических преданий о чуди показал, что многие особенности их локальных версий (состав мотивов, частотность воспроизведения, варианты их комбинирования) определяются своеобразием культурных ландшафтов, что открывает широкие возможности для изучения устной истории в междисциплинарной перспективе.

#### Примечания

<sup>1</sup> «...Первоначальные сюжеты преданий о чуди возникли у русского населения не позднее IX века в результате контактов с вепсами (которых и нужно считать «настоящей» чудью); на другие же территории чудские предания попали позднее уже в готовом виде и в этом смысле являются привнесёнными, как бы вторичными. (...) С продвижением русской крестьянской колонизации далее на восток «дрейфовал» и этноним «чудь», который переносился уже на другие финно-пермские народы — прежде всего зырян и пермяков» [13. С. 132–133].

<sup>2</sup> Рассматривается нами в административных границах Пинежского района Архангельской области.

<sup>3</sup> В настоящее время это Афанасьевский район Кировской области, который до 1718 г. входил в состав Пермской земли как Кайгородский уезд, до 1729 г. был частью Сибирской губернии, до 1780 г. — Казанской губернии, до 1796 г. — Вятского наместничества. С 1796 г. Кайгородский уезд был упразднен, а его земли были поделены между Глазовским и Слободским уездами.

<sup>4</sup> Часть коллекции преданий о чуди, записанных экспедициями кафедры русского устного народного творчества МГУ в Афанасьевском районе Кировской области, представлена в настоящем номере в публикации А. А. Ивановой.

<sup>5</sup> В скобках указано число преданий, в которых встречается конкретное именование.

<sup>6</sup> *Околок* — на Русском Севере то же, что *околодок, конец*: целостная неделимая часть селения, компактная по местоположению, иногда пространственно замкнутая, имеющая собственное имя.

<sup>7</sup> Всего в Афанасьевском районе с 1927 г. найдено семь кладов «восточного серебра»: посуда иранского, византийского и греческого происхождения.

<sup>8</sup> Отождествление чуди со староверами не раз отмечалось исследователями и в других российских регионах (Е. С. Данилко [4]; Ю. И. Смирновым [30]).

<sup>9</sup> В землянках или погребениях *лага* — опорная балка для настила потолка, засыпанного сверху землей.

<sup>10</sup> *Веретья* — возвышенная сухая грядка среди болот, поймы, прибрежной низины.

<sup>11</sup> Под сверхтекстом вслед за Н. Е. Меднис мы понимаем «сложную систему интегрированных текстов, имеющих общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченное смысловой и языковой цельностью» [18. С. 21].

<sup>12</sup> «То, что традиция обращена на сам коллектив, выполняет функцию его консолидации, сохранения его организации, структуры и т.п., приводит к тому, что она выступает, по замечанию Ю. М. Лотмана, и как механизм коллективной автокоммуникации социума. Можно сказать, что посредством традиции коллектив передает самому себе послание, необходимое для сохранения его внутренней устойчивости, культурной самоидентичности» [22. С. 8].

#### Литература

- Агеева Р. А. Об этнониме *чудь* (*чухна, чухарь*) // Этнонимы / отв. ред. В. А. Никонов. М., 1970. С. 194–203.
- Белицер В. Н. У зюэдинских коми-пермяков // Краткие сообщения / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; отв. ред. М. Г. Левин. Вып. 15. М., 1952. С. 27–38.
- Голдина Р. Д., Кананин В. А. Средневековые памятники верховьев Камы. Свердловск, 1989.
- Данилко Е. С. Историческая память в устных преданиях зюэдинских и зырянских коми-пермяков // Этнографическое обозрение Online. 2007. Март. URL: [http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007\\_2b.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2007/EOO2007_2b.pdf).
- Ефименко П. С. Заволоцкая чудь. Архангельск, 1869.
- Иванова А. А. Предания о чуди верховий Пинегы как локальный сверхтекст // Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова / отв. ред. М. Н. Власова, Т. С. Канева. СПб., 2018. (Из истории русской фольклористики; вып. 10). С. 200–211.
- Иванова А. А., Калуцков В. Н. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.
- Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008.
- Кананин В. А. Городище Шудьякар — центр зюэдинской группы населения ломоатовской и родановской культур // Труды Камской археолого-

этнографической экспедиции. Вып. 1–2. Пермь, 2001. С. 116–118.

10. *Колпаков Е. М., Рябцева Е. Н.* Типы погребальных сооружений XI–XII вв. у д. Веркола на р. Пинега (Архангельская область) // *Первобытная и средневековая история и культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции.* Соловки, 2006. С. 426–432.

11. *Коньшин А. Е.* Исследования о зюздинских пермяках в исторической ретроспективе // *Ежегодник финно-угорских исследований.* 2016. С. 83–89.

12. *Королёва С. Ю.* Чудь с русскими именами: кого и как поминают на чудских могильниках? // *Социо- и психологические исследования.* 2014. № 2. С. 156–170.

13. *Королёва С., Четина Е.* Юкся, Букся, Бора, Мока и другие «чудские родители» (о почитании первых насельников Верхнего Прикамья) // *Арт.* 2016. № 3. С. 131–150.

14. *Кривощёкова-Гантман А. С.* К проблеме пермской чуди // *Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / отв. ред. А. С. Гантман.* Вып. 1. Пермь, 1974. С. 132–139.

15. *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

16. *Лашук Л. П.* Чудь историческая, чудь легендарная // *Вопросы истории.* 1969. № 10. С. 208–218.

17. *Лимеров П. Ф.* Образ чуди в коми фольклоре // *Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки.* 2008. № 1/2. С. 81–90.

18. *Меднис Н. Е.* Сверхтексты в русской литературе. Новосибирск, 2003.

19. *Моряхина К. В.* К вопросу о классификации легенд о Пермской чуди // *Труды Камской археолого-этнографической экспедиции.* Вып. 9. Пермь, 2014. С. 81–86.

20. *Моряхина К. В., Саранулов А. В.* Представления о Пермской чуди в отечественной историографии // *Труды Камской археолого-этнографической экспедиции.* Вып. 13. Пермь, 2017. С. 90–100.

21. *Моряхина К. В., Саранулов А. В.* Пространственный анализ легенд о Пермской чуди и их соотношение с археологическими памятниками // *Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исто-*

*рического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Сер. Studia historica juvenum.* 2011. № 1. С. 9–18.

22. *Муззин А. Э.* Уральские предания о чуди. К вопросу об «историческом самосознании» традиционной народной культуры // *Человек в мире культуры.* 2012. № 3. С. 45–53.

23. *Нуркова В. В., Днестровская М. В., Михайлова К. С.* Культурный жизненный сценарий как динамическая семантическая структура (ре)организации индивидуального жизненного опыта // *Психологические исследования.* Т. 5. № 25. 2012. URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2012v5n25/734-nourkova25.html>.

24. *Оборин В. А.* Сасанидское серебряное блюдо из д. Шудьякар // *Вестник древней истории.* 1956. № 2 (56). С. 174–177.

25. *Полякова Е. Н.* Проблема пермской чуди в лингвистическом аспекте // *Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / отв. ред. А. С. Гантман.* Вып. 1. Пермь, 1974. С. 124–131.

26. *Рочев Ю. Г.* Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985. (Научные доклады Коми филиала АН СССР; вып. 124).

27. *Рябинин Е. А.* К этнической истории Русского Севера (чудь заволочская и славяне) // *Русский Север: К проблеме локальных групп / отв. ред. Т. А. Бернштам.* СПб., 1995. С. 13–42.

28. *Савельева Э. А., Королёв К. С.* По следам легендарной чуди. Сыктывкар, 1990.

29. *Семенова В. А., Дунаева Е. Л.* Легендарная чудь: фантом или реальность // *Человек, культура, образование.* 2012. № 3. С. 158–166.

30. *Смирнов Ю. И.* Предания Европейского Севера о чуди // *Литература Сибири: Памяти Александра Бадмаевича Соктоева / отв. ред. Е. К. Ромодановская.* Новосибирск, 2001. С. 55–67.

31. *Смирнов Ю. И.* Самопогребение чуди // *Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнетип этноса: материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 3–4 июня 2001 г.) / отв. ред. Н. В. Дранникова.* Архангельск, 2002. С. 58–63.

32. *Сорокин П. М.* Чудь Кайского края. Вятка, 1895.

33. *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX века. Пермь, 1995.

34. *Черных А. В.* Народы Пермского края: история и этнография. 3-е изд. Пермь, 2014.

35. *Чудь в устной традиции Архангельского Севера / под ред. Н. В. Дранниковой.* Архангельск, 2008.

#### Список информантов

ДПД — Дурьнина Пераскева Дмитриевна, 1915 г.р., д. Явзора Пинежского р-на Архангельской обл. АКФ 1995. Т. 2. № 266.

МЭВ — Меркучёва Екатерина Власовна, 1932 г.р., д. Максимова Афанасьевского р-на Кировской обл. АКФ 2002. Т. 11. № 26.

ННА — Носкова Нина Александровна, 1933 г.р., д. Савинцы Афанасьевского р-на Кировской обл. АКФ 2000. Т. 14. № 86.

ПЕМ — Постникова Екатерина Михайловна, 1966 г.р., д. Гордолец Пинежского р-на Архангельской обл. АКФ 1995. Т. 1. № 148–152.

ПЛН — Порубова Любовь Николаевна, 1975 г.р., пос. Афанасьёво Афанасьевского р-на Кировской обл. АКФ 2000. Т. 21. № 50.

СЕВ — Сидоров Егор Власович, 1928 г.р., пос. Бор Афанасьевского р-на Кировской обл. АКФ 2001. Т. 14. № 82.

СЗВ — Сидорова Зинаида Вавиловна, 1947 г.р., пос. Бор Афанасьевского р-на Кировской обл. АКФ 2001. Т. 1. № 72.

ЧЛА — Черанёва Лариса Николаевна, 1955 г.р., д. Савинцы Афанасьевского р-на Кировской обл. АКФ 2000. Т. 14. № 71–77.

#### Сокращения

АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

*Исследование выполнено при поддержке Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество» (грантовый проект № 02/2021-И «Первый литературный атлас России: важнейшие литературные места, ландшафты, путешествия и образы»).*

**Анна Александровна Иванова,**

канд. филол. наук, Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова (Москва)

## ПРЕДАНИЯ О ЧУДИ ЗЮЗДИНСКОГО КРАЯ

**Аннотация.** Публикуемая коллекция исторических преданий о чуди записана в Афанасьевском районе Кировской области (Зюздинском крае) экспедициями кафедры русского устного народного творчества МГУ. Сгруппированная в соответствии с указателем Н. А. Криничной, она дает представление о круге мотивов, составляющих локальную версию «чудской» истории вятского Верхокамья.

**Ключевые слова:** чудь, исторические предания, вятское Верхокамье

Публикуемая ниже подборка преданий о чуди представляет корпус текстов, записанных экспедициями кафедры русского уст-

ного народного творчества МГУ в Афанасьевском районе Кировской области (вятском Верхокамье) в 2000–2002 гг. и хранящихся в ее рукописном архиве

(АКФ). Она является приложением к статье А. А. Ивановой и В. Н. Калущкова, помещенной в настоящем номере. Тексты сгруппированы в соответствии с разделами «Указателя типов, мотивов и основных элементов преданий» Н. А. Криничной [1. С. 278–294].

#### Г1. Пребывание чуди в конкретной местности

1. Были там чучкиё. Берег же этот Чучкой звод. Их притеснять стали, Бог не стал любить. А скверные они были, одноглазые — один глаз на лбу, писать, какать — под мышкой, не как у нас. Это первые люди такие были. Девоч так пугают: «Вы там, девки, не ходите: чучкиё люди там» [ВЛА].



2. Какие-то чучкие люди. Одноногие. Одноногие чучкие люди. <...> Они все, говорят, были, ну, ходили вдвоём, вместе. Они были одноногие, говорят [ТИИ].

3. Да, что-то рассказывали. Чумеками назывались. На дикобразов были похожи [СВС].

4. Были чучкие люди. Буждуг — пермяцкое слово. <...> Слышала. Бабушка говорила. Те чучкие были. Эти пыжики. Средний народ — это мы вроде. А эти пыжики. А после будет мелкий народ: всемером одну лошадь запрягать будут. Чудь — большие, больше были. Скелеты, говорят, находили по два метра [МРФ].

5. Какие-то были странные люди: большеголовые, большеушные такие были [ИТС].

6. Чучкие люди-де жили. Я не знаю где. Тут-де всё пугается. Слышала только, что зубы-де у них большие, лица страшные [ПАА].

7. Это какие-то больно большие люди были [ННЕ].

8. Кости длинные, большие зубы. Они-де в XI веке [ХАГ].

9. Они ведь, чудской народ, были не такие. Они были как на монголов или на кого похожи [ВЕМ].

10. Я тогда ещё была ребёнком. Я просто то, что говорили мои родители, бабушки, а они уж от своих. Мы задавали вопрос, почему их чучкие зовут. Они и говорили, что эти люди не мылись так, как моемся мы. У них не было ни бани, ничего. Жили они в землянках. Землянки были вырыты прямо в крутом берегу. Берег крутой, обрывистый и прям там землянки. Ну и поскольку у них не было ни бани, ничего, ясное дело — цветом-то кожи они были более тёмные, чем мы [СЗВ].

11. Чучкие люди волосатые, чёрные, небритые, нестриженные [ВМА].

12. Они на другом языке говорили. От них остались слова у нас: «шесток», «насередь» (кухня так раньше называлась). Приезжие этих слов не понимают. Они ведь местное племя... Прежде чем приехали сюда первые люди, они вот строились на Большой горе: на избу два-три дня лес таскают, на избы. На церкву тоже навозят, дак эти брёвна за ночь исчезают. Это и таскали чучкие люди. Так по семь-восемь человек одну деревяшку таскали. А утром нету ничего [СНВ].

13. Чучкí — это я слышала. Поговорка есть — «как чучкой». Дымные избы бывали у этого народу. И мало-то стали жить [ТЗФ].

#### Н. ПРОЯВЛЕНИЕ НЕОБЫЧАЙНОЙ ФИЗИЧЕСКОЙ СИЛЫ

##### Н4. Перебрасывание предметов различной тяжести

14. Про чудь у нас много рассказывают. Жили очень высокие и крепкие люди здесь давно-давно. Чучкие — народ так прозвал их. Такие сильные были, что топоры могли отсюда до Бисерово добросить [ПЛН].

15. Чучкí один топор держали и от Воробьёвых через Лазуково к Хариным на слуду<sup>1</sup> топор бросали [БЕМ].

16. Чучкие очень были сильные люди. Топор бросили — дак до Томуза



Ансамбль «Кеврольские жёнки» (д. Веркола Пинежского р-на Архангельской обл.). 2016 г. Фото А. А. Ивановой

(р. Томызь. — А. И.) долетел. Рецька такая. Крупные и очень сильные были [ГАИ].

17. У нас вот тут Большая гора стоит высокая: триста метров над Камой. Так эта чудь с горы на гору примерно за пять километров колья огромные перекидывала [ТГВ].

#### У. ИСЧЕЗНОВЕНИЕ ДАННОГО ПЕРСОНАЖА ИЛИ ОПРЕДЕЛЕННОЙ ОБЩНОСТИ В КОНКРЕТНОЙ МЕСТНОСТИ

##### У2. Самозахоронение

18. А ещё вот вам говорили? У нас есть перекат на Каме, называется Буждуг. Говорят, что там жили когда-то люди. Это ещё были до прихода, короче, таких людей, как мы. В этом месте, где Буждуг, жили, короче, эти люди в земле. И вот когда по Каме пошло заселение, вот когда пришли такие люди, как мы, они хотели, я не знаю, чё-то с ними сделали, в рабство их. В общем, они в своей пещере сделали и сами себя завалили. Когда, конечно, интерес был раскопать там это место. В прошлом году у нас там один купался, и он нырнул и из Камы достал иконку. Вот такую вот. Эта иконка, как книжка (складень. — Соб.). Это старинная [РАК].

19. Чучкие — какие-то некрасивые были. У нас есть, Буждуг называется, ак там эти люди в угор<sup>2</sup> подкоп сделали, а потом стойки выбили и сами себя придавили. Вот белый народ красивый пошёл, ак они сами себя уничтожили [СЕП].

20. Бабушка рассказывала. У нас под горой вот тут чучкой могильник есть. Вот когда стала переменяться жизнь, они стойки поставили и себя закопали. Там и находят посуду, бусы и всё. Чучкой могильник все у нас называют [ХГТ].

21. Старики говорили: они сами себя захоранивали. Подкоп выкопают, стойки поставят, завалят, а потом стойки эти выбивают. Посуду, всё свое они туда таскивают. В Афанасьево тоже раскопки ведут. Харинские: там Харины, деревня на берегу Камы, тоже [ХФФ].

22. У Максимово есть городище — Максимовские ямы. И говорят — Чучкí ямы. Говорили, что раньше стали прижимать этих людей, они ямы выкопали, стойки поставили, стойки подрубили и закопали себя. Ямы большие, широкие. Туда, в сторону Даныков. [Давно это было?] Наверно, давным-давно. У деревни Щукино есть такое городище тоже, в сторону Верхокамья [ЛАН].

23. Про чудь у нас много рассказывают. <...> А как пошёл русский человек, не захотели чучкие людям новым подчиняться. Вырыли ямы на Судаче (гора. — Соб.), подпёрли их столбами, утварь занесли, семейство завели, и подрубили столбы-то эти, и похоронили себя [ПЛН].

24. А раньше здесь чудские люди жили. Они охотниками были, но, когда сюда русские люди пришли, они себя сами закапывать стали. Целыми семьями в землянки заходили и подпорки сшибали [ТГВ].

25. Они сами себя завалили. На Каме берег крутой, там они делали как землянки в берегу. Сюда ссыльных при Екатерине переслали, они (чучкие люди, то есть чудь) увидели белого человека, сами себя завалили. Они жили отдельно. Мы вмешались в их жизнь [СНВ].

26. Это я не от них, а от местного населения слышал, что их стали, начали притеснять, притеснять, и они это подкоп сделали, стойки, зашли туда и стойки как-то убрали, и их завалило. Дак там ещё в сторону Верхокамья ещё такое место есть. Давно это было. Давно [ШАИ].

27. Чучкие жили, боялись православных. Чё-то так я слышал: мол, пещеры, подрубили столбы, и завалили их. Семьсот лет тому назад, видимо [ХАИ].

28. Какие-то чучкие люди. <...> И вот в Котле (место на реке Вятке с крутым берегом. — Соб.), говорят, они вот там жили. Я вот это слышала. А потом, говорят, пришло такое время, что они выкопали все для себя могилы, и все сами себя похоронили [ТИИ].

29. Да, что-то рассказывали. Чумеками назывались. <...> Были чудские люди — чуме-

ки. Сами себя закопали. Тут даже кладбище есть, полтора километра надо пройти [СВС].

**30.** Пещеры и есть городище. Там, может, и столбы были. И там потом погибли [ХСИ].

### У4. УХОД (БЕГСТВО, ОТСТУПЛЕНИЕ) ИЗ ДАННОЙ МЕСТНОСТИ В ИНЫЕ КРАЯ

**31.** А здесь чужд жила — коротенькие такие. У них не было домов, так они в землянках жили, в крутых берегах. И умирали тяжело: или сжигали себя, или дальше бежали, или сами себя закапывали. Ведь это люди первобытные были. Они не знали ничего современного. Мы их чучками называли. Вот это население искоренилось. Кто не погиб, то перемешались с финно-уграми [СЗВ].

### Ф. ОСТАВЛЕНИЕ СЛЕДОВ ПРЕБЫВАНИЯ В КОНКРЕТНОЙ МЕСТНОСТИ

#### Ф1 г. Объекты культового назначения

**32.** А чудские люди в Бога не верили, вот русским с иконами и испугались. В лесу-то нашам нашли: идол стоит, а на нём золото висит, драгоценные камешки, а на голове золотая корона, а в руках золотую чашу держит, наполненную монетками. Четыре человека из такой чаши могли напиться. Вот ему-то они и молились. Поэтому, когда колокола услышали, все попрятались, а золото не успели спрятать. До сих пор самые смелые находят его. А золота столько у них было, что ещё лет двести находить всякое будут [ННА].

#### Ф1ж. Предметы древней материальной культуры

**33.** У нас они только не лешие называются, а чучки. Так вот один жил у Воробьёвых, а другой у Хариных. Там у нас слуда. Её вот раскапывали. Что только старинное ни находили! <...> И потом, по этим словам, по этим сказкам, раскопы-то два раза делали. А какие уздечки хорошие находили! Из глины всякую посуду находили много [БЕМ].

**34.** А на большом Носковском городище нашли орудия труда всякие: мотыги, косы, серпы, украшения, оружие (сабли боевые). Это рядом с древней Безручата [НТГ].

**35.** Слыхала я. Говаривали, что здесь жил не русский, а чудской народ. Вот у нас тут раскопки находили на Каме. Чудской народ какой-то жил. Тут недалеко у нас, на Каме. Нашли какие-то черепки, домашнюю утварь [БЕМ].

**36.** Чучкой берег-то. Клады там находили, раскопки вели. Археологи к нам сюда приезжали. Крутой такой берег там. А жили там какие-то чучки: первые сюда приехали люди [ВВИ].

#### Ф1з. Древние захоронения

**37.** Тут могильник есть. Там-де при матери ещё ходили, копали. Людей выкапывали. Не людей, а кости. Она-де говорила, что люди с малых лет знают, что тут могильник, но не думали, что тут люди, кладбище старое какое. Многие думали: какая скотина пропадёт, и тут в лог таскают. Мы-де думали, поэтому местность Могильники называется [ХАГ].

**38.** Они назывались племя чужд. <...> И в своё время в Афанасьёво, когда строили кинотеатр «Кама», и строители построили там котлован, находили черепа с женскими косами, в которые были вплетены различные монеты, мониста. Вот считалось, что это поселение древних людей. Была своя культура. И женская могила отличалась тем, что у женщин были чёрные волосы. Сохранились, потому что почва такая [ХНД].

**39.** Городище-то. <...> Чучко. Они раньше там жили. Чего они там сделали. Все копали. Эти приезжали все, там копали: какие-то кости, бусы находили [ХСИ].

#### Ф1л. Клады

**40.** У нас тут бугор был. Наши отцы говорили, что это ещё не война, не Гражданская, а Золотая Орда. Ермак был — вот тогда войны были. И вот там какой-то похоронен богатырь. Такая гора крутая-крутая. И вот говорили, что в этой горе были двери и был ключ от дверей. И вот схоронен какой-то богатырь со своей семьёй. И там шибко много богатства. А это всё отвалилось, и никто не мог раскопать. Ступае, а там вроде как отдаётся — пустое место. И она и сейчас там гора. Все её бросили, отступились. И школьники на экскурсию приходили [ЩВК].

**41.** Наше место здесь очень богато историями о кладах. Много кладов здесь было найдено, много ещё в земле лежат, ждут своих счастливых, только редко кому найти удаётся. У нас здесь просто много разбойников проходило, а до них чужд жила. Вот от них клады и остались. Вот у нас есть Карцево городище рядом с древней Носково. Дак там был найден носковский клад с деньгами, а ещё слитки продолговатых серебряных монет [НТГ].

**42.** Раскопы вели, скелеты. Дак вот находили. Там за Камой раскопы есть. Там пахали раньше на поле, дак там выпахали поднос серебряный лет шестьдесят тому назад [ХАИ].

**43.** Между прочим, я такую версию, не версию... Я сам не видел. Это не версия, а истинная правда. Значит, в хромовых сапогах... Полные сапоги золота. От этих хромовых сапог осталось одно название. Хуже бересты они были, эти хромовые сапоги. Типа как шалаш, землянка. Значит, человеческие кости там нашли и вот это золото. Это нашли мужики здесь у нас рядом [ССМ].

### Х. ЗАХОРОНЕНИЕ КЛАДА («ЗАЧАРОВАННОГО», РЕАЛЬНОГО)

#### Х1. Захоронение клада мифическими персонажами (аборигенами)

**44.** Тут у нас есть Чучкой берег на Каме, так там нахаживали разные тарелки, блюда, серебро, золото. Жили там чучки. Были как мы. Все перемерли. [Про клад что рассказывали?] Есть-де клад, никто не может найти. Это в Афанасьёве. [Почему не могут найти?] Не допускают чучки. Одни могли, подходили, другие — нет [КОА].

**45.** Легенды-то ходят. Там всякие белые лошади. Ну, короче, кажется там. Всё это

чудо. Женщина, говорят, вся в белом кажется. Вот тут деревня Харины есть. Вот недалеко от деревни там, кажется, городище-то. Вот ночью, когда идёшь вот там за Харино через лог, белая лошадь навстречу летит. И главное — не испугаться. Ну вот она галопом на тебя летит. Два шага, говорят, не доходя до тебя, вот налетает прям, раз — и исчезает. Вот такая фигня есть. Это точно! Не про лешего, не про домового, а точно! На самом деле есть, точно. Я потому что знаю, пацанов знаю, кто видел. Я тоже там был, но мне не казалось [ОВА].

**46.** Городище-то. Вот там видали: на белой лошади кто-то ездит. Видали старые люди: белая лошадь покажется, а потом спрячется — нигде нету. Чучко. Они раньше там жили [ХСИ].

**47.** Около городища тут тоже коней белых видели, говаривали [ХАГ].

**48.** Дак вот на Большой горе клад, мол, есть, зарыт — лодка. Её может увидеть только один дедушка — Никола Ванин был. Он на Каму ходил через эту Большую гору. Он всё носил белые штаны портяные. У него были некрашенные. А потом говорили: если ему надо, он на печке эту гору увидит. А так, мол, эта лодка не показывается никому. Вот это нам интересно было [СЗВ].

**49.** Клады есть под Георгиевской горой: лодка там с золотом [ТБИ].

### Х7. Кладоискание

**50.** Когда вскапывали поле, тарелку находили, потом монеты находили, но не золотые монеты находили. И вот однажды в деревне этой поспорили молодёжь. Один говорит: «Поставишь мне бутылку, я схожу в эту пещёру и всё равно что-нибудь найду». Там находили много из посуды. А пещёра — углубление там. И вот они поспорили. Этот парень ушёл, пролез в эту пещёру и принёс эту тарелку. Серебряную тарелку [ИТС].

### Примечания

<sup>1</sup> *Слуда* — гора, утес, крутой, обрывистый берег реки.

<sup>2</sup> *Угор* — высокий берег, гора.

### Литература

1. *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

### Список информантов

БЕМ — Богданова Ефросинья Маркеловна, 1924 г.р., пос. Афанасьёво. АКФ 2000. Т. 15. № 21.

ВВИ — Варанкин Владимир Иванович, 1935 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 14. № 209.

БЕМ — Власова Екатерина Максимовна, 1913 г.р., с. Гордино. АКФ 2000. Т. 2. № 145.

ВЛА — Варанкина Лидия Алексеевна, 1931 г.р., д. Аверины. АКФ 2000. Т. 5. № 36.

ВМА — Вольхина Мария Алексеевна, 1929 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 16. № 163.

ГАИ — Габова Агафья Ивановна, 1930 г.р., с. Ромашы. АКФ 2002. Т. 1. № 272.

ИТС — Ичетовкина Тамара Сергеевна, 1928 г.р., пос. Афанасьёво. АКФ 2000. Т. 1. № 43, 46.

КОА — Котегова Октябрина Андреевна, 1971 г.р., д. Верхняя Тимофеевка. АКФ 2000. Т. 9. № 26–28.

ЛАН — Лучников Аркадий Николаевич, 1932 г.р., д. Верх-Кедра. АКФ 2002. Т. 1. № 34.

МРФ — Макарова Раиса Филипповна, 1933 г.р., д. Аксёново. АКФ 2002. Т. 4. № 32.

ННА — Носкова Нина Александровна, 1933 г.р., д. Савинцы. АКФ 2000. Т. 14. № 85.

ННЕ — Некрасова Нина Егоровна, 1930 г.р., с. Гордино. АКФ 2000. Т. 2. № 297.

НТГ — Носова Тамара Григорьевна, 1955 г.р., д. Савинцы. АКФ 2000. Т. 14. № 22.

ОВА — Ожегин Владимир Аркадьевич, 1972 г.р., д. Полунята. АКФ 2000. Т. 8. № 17–18.

ПАА — Порошина Анна Алексеевна, 1932 г.р., д. Порошино. АКФ 2002. Т. 4. № 228а.

ПЛН — Порубова Любовь Николаевна, 1975 г.р., пос. Афанасьево. АКФ 2000. Т. 21. № 50.

РАК — Ромашов Александр Кузьмич, 1971 г.р., д. Мироново. АКФ 2002. Т. 6. № 32.

СВС — Сидоров Владимир Сергеевич, 1946 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 4. № 64.

СЕП — Савиных Егор Петрович, 1940 г.р., д. Мироново. АКФ 2002. Т. 6. № 166.

СЗВ — Сидорова Зинаида Вавиловна, 1947 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 1. № 72, 349; Т. 3. № 8–9.

СНВ — Семуков Николай Викторович, 1955 г.р., д. Щукино. АКФ 2001. Т. 5. № 63–64.

ССМ — Сидоров Станислав Михайлович, 1946 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 1. № 66.

ТБИ — Турушев Борис Иванович, 1935 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 14. № 162.

ТГВ — Тебеньков Геннадий Владимирович, 1940 г.р., д. Головино. АКФ 2001. Т. 4. № 101.

ТЗФ — Тебенькова Зоя Федоровна, 1930 г.р., д. Ромаша. АКФ 2001. Т. 14. № 322.

ТИИ — Тебенькова Ирина Ивановна, 1931 г.р., с. Ромаша. АКФ 2002. Т. 2. № 278.

ХАГ — Харина Анна Гавриловна, 1923 г.р., д. Харины. АКФ 2000. Т. 7. № 113–114.

ХАИ — Харин Афанасий Иванович, д. Харины. АКФ 2000. Т. 1. № 121.

ХГТ — Харина Глафира Тимофеевна, 1930 г.р., д. Шердынята. АКФ 2002. Т. 9. № 336.

ХНД — Харина Надежда Дмитриевна, 1953 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 1. № 65.

ХСИ — Харина Соломея Ивановна, 1928 г.р., д. Харины. АКФ 2000. Т. 1. № 330–331.

ХФФ — Харин Филипп Филиппович, 1935 г.р., д. Шердынята. АКФ 2002. Т. 9. № 322.

ШАИ — Шушаков Александр Иванович, д. Терешовы. АКФ 2000. Т. 2. № 309.

ЩВК — Щекотова Валентина Кузьминична, 1925 г.р., пос. Бор. АКФ 2001. Т. 3. № 93.

Алексей Владимирович Сидоренко,

канд. филол. наук, Белорусский гос. пед. ун-т им. Максима Танка (Минск)

## «ПОПРОШАЙКА» В КОНТЕКСТЕ РЕЧЕВЫХ ФОРМУЛ ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

**Аннотация.** Клишированные речевые формулы в детской традиции прямо влияют на успешность коммуникации в спорных ситуациях, обладают силой закона. Среди них заметное место занимают «попрошайки» и парные им формулы, относимые к детским правовым приговорам. В статье анализируются языковые особенности жанра в контексте детской традиции и приводятся представляющие его микротексты, собранные автором.

**Ключевые слова:** детский фольклор, речевая формула, «попрошайка», правовой приговор

Хорошо известно, что в детской речи существует множество устойчивых, вошедших в традицию речевых формул, используемых детьми для того, чтобы обеспечить успешность коммуникации в самых разных ситуациях. Многочисленные микротексты такого рода, носящие этикетный и/или магический характер, отражают специфику формализованного социального взаимодействия детей друг с другом в определенных ситуациях, перечень которых в детской фольклорной традиции соотносится с перечнем присущих ей жанровых форм. Как писал К. В. Чистов, «...в известном смысле речевое поведение не отличается от других типов человеческого поведения — спонтанные сегменты поведения чередуются с поведенческими стереотипами» [33. С. 61]. В этом смысле для детского фольклора вполне возможно составить «Словарь речевых формул», подобный «Лексикону польских выражений» Ежи Бральчика, о котором пишет Б. Ю. Норман в связи с проблемой «стереотипных реплик на службе у стандартных речевых актов» [20. С. 234]. Сами эти типизированные ситуации являются сигналами для

выбора наиболее эффективной (одобряемой) стратегии речевого поведения. Для детской субкультуры характерна предельная разработанность репертуара стереотипных реплик, предназначенных для почти всего возможного ассортимента типизированных положений. К примеру, локальные репертуары дразнилок являются своего рода местными антропонимическими словарями: наряду с некогда общераспространенными *Андреем* (который «воробей»), *Борькой-Борисом* (что «на базаре прокис» [13. С. 276–275]) в них могут появиться *Гаяз* или *Фарит* («Гаяз, Гаяз — карапуз / Съел у картаны (бабушки) арбуз...»; «Фарит, / Попа горит!») [16. С. 522–533], как и любое другое имя, по отношению к носителю которого реализуется свойственная данному жанру типовая интенция. Именно для детской фольклорной традиции характерна следующая особенность: клише создается для использования по отношению к одному адресату. (Конечно, в деревне, во дворе, в классе может быть два, три *Андрея*, *Бориса*, *Гаяза*, но это совсем необязательно.) Вне детской фольклорной традиции находим только близкие к дразнилке локально-групповые

(народные коллективные) прозвища и присловья, героями которых выступают жители той или иной местности [2; 10]. Еще один яркий пример из детского фольклора: при встрече с неопасным насекомым (божьей коровкой и др.) используется закличка («Божья коровка, / Улети на небо...»), а нежеланная встреча с осой или пчелой предполагает обращение к жанру, именуемому «заговоркой» [14] или «детским заклинанием» вроде «Соль-вода!» [25].

Детские клишированные формулы обладают разной степенью значимости: часть из них носит лишь игровой характер и сулит последствия только в рамках игры (так, формула типа «Утки-утки, я на три минутки!» позволяет произносящему ее взять тайм-аут в игре без каких-либо претензий со стороны других участников); другие оказывают прямое влияние на исход спорной внеигровой ситуации (например, клятвы [24] и другие формулы «детского правового кодекса» [11]), да и вообще на репутацию говорящего. Для субкультуры детства, как хорошо известно, характерны особые, традиционно признаваемые частью детского фольклора речевые жанры (*считалка*, *мирилка*, *дразнилка* и *отговорка*, *жеребьевка*) и особое оформление речевых жанров (*просьбы*, *отказа*, *угрозы*), которые в детской субкультуре «ритуализируются и превращаются в фольклорные» [6. С. 10]. (В фольклоре одни речевые жанры более популярны, другие встречаются гораздо реже [29. С. 20].)

Приводя примеры клишированных текстов, составляющих «содержание детского правового кодекса», В. В. Головин задает вопрос, почему они обладают «свойством некоего [так!] закона, а простая речь, хотя бы говорящая о том же — нет» [11]. «Силу доказательства» подоб-

ным формулам, как пишет исследователь, придает «поэтическая структура (а значит, и некая сакрализованность) и наличие магических слов (например — счет)» [11]. Такого рода малые жанры изучены в разной степени: уже беглое знакомство со сборниками детского фольклора подтверждает тезис исследователей о том, что «необычайно широкий» диапазон «неэлитных» жанров «практически не изучен», коллекция таких текстов «очень малочисленна», «они редко попадают в поле зрения исследователей», нет и «полного реестра жанров, которые не изучены вообще и даже практически не изданы» [4. С. 226]. Впрочем, малые жанры недостаточно исследованы не только в области детского фольклора [9; 22. С. 102; 30]. Не у всех этих жанров есть общепризнанные «имена» (особенно это характерно для «детских паремий» [31. С. 16]), в то время как, по формулировке А. Д. и Е. Я. Шмелевых, «...отнесенность конкретной речевой деятельности к тому или иному речевому жанру определяется способностью носителей языка идентифицировать и назвать его как таковой» [34. С. 18]. В качестве примеров неизученных жанров «детского бытового фольклора» приводятся «формулы устрашения перед дракой, стереотипные выражения регуляции конфликтов (...), мирилки, формулы фиксации собственности, формулы реакций на запах» [4. С. 226]. Из этого перечня только мирилки обладают утвердившимся обозначением жанра, хорошо известным не только специалистам.

В словаре С. Б. Борисова «Русское детство» собран обширный материал, представляющий самые разнообразные тексты, вошедшие в детскую фольклорную традицию. Если в работе речь идет об «элитных» (т.е. общепризнанных, включенных в антологию детского фольклора, упоминаемых в большинстве жанровых классификаций) жанрах, обозначение жанра включается в словарную дефиницию в статьях, посвященных значимым детским текстам, например: «АКАТЫ-БАКАТЫ-ЮКАТЫ-МЭ...» — считалка» [7. Т. 1. С. 17]; «АНДРЕЙ-воробей...» — распространённая дразнилка-«обзывалка», обыгрывающая имя Андрей» [7. Т. 1. С. 29]. Кроме того, в словаре есть специальные статьи, посвященные *вызываниям, детскому анекдоту, дразнилке, закличке, скороговорке, страшилке, считалке, отговорке, речевке* и другим жанрам. В иных случаях автор прибегает к описательным конструкциям, указывающим на коммуникативную цель текста («КУДА фи́га, туда дым» — формула, сопровождающая соответствующий жест и призванная отогнать дым от костра в сторону от произносящего» [7. Т. 1. С. 629]), на типичную ситуацию его произнесения («ПЛЮНЬ три раза, не моя зараза...» — формула, произносимая при встрече с телом дохлого животного»

[7. Т. 2. С. 181]), на характер самого текста («НОЧЬ была лунная...» — смеховой текст в виде рассказа девушки» [7. Т. 2. С. 46]). Иногда в дефиниции нет ни одного из названных параметров, дается общее описание текста: «ТЫ МНЕ больше не подружка...» — стишок, применяемый в разных ситуациях» [7. Т. 2. С. 524]. Последний случай иллюстрирует свойство диффузности и полифункциональности многих вербальных форм детского фольклора [31. С. 16]. Так, текст с зачином «Ты мне больше не подружка, ты мне больше не дружок...» может быть «выражением обиды, нежеланием дружить» [5. С. 158], произноситься в качестве шутки, насмешки, в ситуации дразнения, без какого-либо явного повода и т.д. Более того, подобная «прагматическая трансформация» вообще свойственна речевым клише [21. С. 93–94]. В то же время есть формулы, едва ли уместные вне предписанных им типичных ритуализованных ситуаций. Это, во-первых, тексты, представляющие такие реактивные жанры, как отговорка («На горе стоишь — сам на себя говоришь») или шуточный ответ (типа «— И я тоже. / — На говно похоже» [6. С. 10]). Во-вторых, это отмеченные выше микротексты из репертуара жанров детского бытового фольклора и подобные им явления. Согласно С. М. Толстой, разные фольклорные жанры имеют разные коммуникативные возможности: на одном полюсе находятся «тексты, относительно независимые от ситуации произнесения, на другом же — «тексты, максимально включающие в ситуацию» [29. С. 20]. Вторые относятся к явлениям, которые Б. Н. Путилов называет «речевым коммуникативным фольклором» [22. С. 102], «фольклором речевых ситуаций», включающим «малые формы, жизнь которых связана не с исполнением в обычном смысле, но с реализацией в процессе речевых контактов» [23. С. 161]. «Таких речевых, коммуникативных жанров в русском фольклоре, — писал ученый, — вообще в фольклоре, очень много, к сожалению, к ним проявлялось недостаточно внимания, их трудно записывать, трудно фиксировать, зачастую это приходится делать задним числом» [22. С. 102].

Один из жанров, строго закрепленный за конкретной бытовой ситуацией, получил в фольклористической литературе наименование «попрошайка» (оно встречается уже у Г. С. Виноградова [8. С. 399]), которое указывает на его коммуникативную цель. Самый известный микротекст такого рода — «Сорок восемь — половину просим». В словаре «Русское детство» читаем: «СОРОК один — ем один» — ритуальная фраза, призванная обеспечить вышедшему во двор ребенку право съесть вынесенную еду (лакомство) одному, не делясь с др. Фразу следует рассматривать в комплексе с фразой «Сорок восемь — половину

просим»» [7. Т. 2. С. 414]. Приводятся свидетельства существования этой пары формул в 1960-е гг. — первое десятилетие XXI в. [7. Т. 2. С. 415]. Она представлена в контексте речевой ситуации в известном фильме «Сказка о потерянном времени» (1964, реж. А. Л. Птушко).

Большинство сборников детского фольклора не содержат такого рода «попрошайек» и их пар. Среди исключений — составленная А. Н. Мартыновой антология «Детский поэтический фольклор», в которой представлены формулы «Сорок восемь — половину просим!» и «Сорок один — ешь один» (именно «ешь», в отличие от приведенного выше варианта), записанные в 1989 г. [13. С. 322, 527], а также текст, записанный И. Мамакиным в конце XIX в. и опубликованный в 1894 г. в «Живой старине»: «Крива рука / Пить-есть хочет. / Кто подаст — / Золотой глаз, / Кто не подаст — / Коровий глаз» [13. С. 322, 527]. Собирателем называется его «песенкой» и описывает контекст исполнения: «Собралась группа детей; один из них ест что-нибудь, у других возникает аппетит. Кто пошустрее, зажмурил глаза, протянул к едущему руку и просит...» [19. С. 295]. Как видно, произнесение текста сопровождало ритуал, включающий помимо вербального и акциональный компонент (зажмуривание глаз, протягивание руки). Все три текста помещены А. Н. Мартыновой в отдельной рубрике — «Попрошайки». Еще одно издание, включающее такие тексты, — «Детский фольклор» М. Ю. Новицкой и И. Н. Райковой, где в разделе «Бытовые и правовые приговоры» находим рубрику «Приговоры при дележе гостинцев» с тремя микротекстами: «Сорок семь — делить всем», «Сорок один — ем один» и «Сорок восемь — половину просим» [14. С. 346]. Такое обозначение жанра особенно удачно потому, что позволяет включить в свой состав не являющуюся «попрошайкой», но произносимую в «пищевом» контексте формулу «Сорок один — ем один», назначение которой — пресечь возможные попытки покуситься на часть лакомства. (Кроме того, термин *приговор* лишен недостатка «произвольности», свойственного многим обозначениям жанров [18. С. 321].) Это, условно говоря, «антипопрошайка», уместная лишь, судя по известным нам контекстам ее употребления, в качестве инициальной реплики, но не в качестве реакции на просьбу поделиться. Подобным образом в детской субкультуре (это справедливо и для 1980-х гг., и для сегодняшнего дня), если первым при встрече с товарищами по двору, одноклассниками и т.п. произнести «Без подстрижки» или «Без обновки» в ситуациях, когда говорящий соответственно был пострижен или приобрел новую вещь, можно избавиться себя от ритуального щелбана, подзатыльника и т.п., сопровождаемого приговором

«С подстрижкой!» или «С обновкой!». Этот обычай отражен в современной формуле «Кто с подстрижкой, тому ставят шишки»<sup>1</sup>. (Б. Сикимич пишет о подобных явлениях в детской среде жителей бывшей Югославии [27. С. 119].)

В 1980-е гг. в Башкирской АССР (где прошло детство автора этой статьи) существовала еще одна «попрошайка»: «Сорок пять — дай опять»<sup>2</sup>. Она считалась уместной, если за время, прошедшее после произнесения «Сорок восемь — ...», говорящий уже исчерпал весь запас полученного лакомства (к примеру, семечек), а адресат — еще нет. Другие записанные нами формулы: «Сорок восемь — мало просим» и «Сорок один — я не магазин»<sup>3</sup>, «Сорок один — никому не дадим»<sup>4</sup>. В словаре «Живая речь» зафиксировано еще одно подобное клише — «Сорок один, съем всё один» [5. С. 146]. До определенного периода подобные формулы были общеизвестной частью этикета детской субкультуры, сегодняшним детям и молодым людям двадцати с небольшим лет, как показывают наши наблюдения, они неизвестны. Единственный записанный нами недавно современный аналог «попрошайки» звучит так: «Спалился — поделился»<sup>5</sup>, т.е. 'поскольку ты был замечен с чем-то съестным, то должен поделиться'. Кроме того, дети до сих пор просят «дать кусман» или «кусманчик» [26].

Наиболее очевидные языковые особенности жанра (как и многих других детских жанров) — краткость, клишированность, а также «универсальные маркеры ритуализированных форм речи» [1. С. 88] — ритм и рифма. Именно такие формулы имеют «обязательную» силу [4. С. 224]. «Попрошайки», являясь императивным (этикетным) жанром, могут содержать императив («...дай»), перформатив («...просим»). Они являются идиомами-перформативами — «законченными высказываниями, которые передают фиксированное коммуникативное намерение» [3. С. 606]. В данном случае реализуется речевой акт просьбы — традиционный фольклор знает просьбу, оформленную как клише, которая выступает в качестве части магического текста [1. С. 88]. Аналогично оформлены клише, используемые во время колядования: «Поди в сундучок, подай пяточок» [12. Т. 1. С. 275]. Более того, даже в повседневной речи мы стремимся придать вес просьбе рифмованными формулами типа «не в службу, а в дружбу» (зафиксирована уже В. И. Далем [12. Т. 1. С. 277]).

Немотивированное употребление числительного в «попрошайках» выступает как знак выбора особого регистра речи. Рифма «восемь — просим» (и подобная ей) встречается в особом типе считалок (считалках-числовках, по Г. С. Виноградову [8. С. 200]), где «текст состоит из пре-

дикативных конструкций, рифмующихся с числительными» [32. С. 21]. Ср.: «Семь, восемь — сено косим» [8. С. 304]; «Семь, восемь, деньги просим...» [28. С. 123]; «Пять, шесть, семь, восемь, / Мы водить тебя попросим» [28. С. 129]; «Пять, шесть, семь, восемь, / Паука мы вон попросим...» [14. С. 230]. Перед нами — часть «общего фольклорного языка, семантической системы, общей для разных или для всех текстов» [17. С. 24] («общих мест» детского творчества, по Г. С. Виноградову [8. С. 209]), притом что числовое значение в «попрошайках» и подобных им формулах числительные теряют. Еще один пример зафиксирован в приговоре дружки в современном свадебном обряде: «Тысяч сорок восемь, / Половину сбросим» [15. С. 94]. В отношении последнего нельзя исключить и заимствование в силу распространенности «попрошайки», выступающих в качестве precedentного текста. Например, такой precedentный текст лежит в основе фрагмента пьесы Н. Коляды: «[Миша]. ...А вам сколько лет? [Нина]. Тридцать один — ем один. Тридцать пять — никогда не дать. Сорок восемь — половинку просим. Не скажу» (Н. Коляда. «Мы едем, едем, едем в далекие края...», 1995).

Отмеченные особенности детской фольклорной речи хорошо осмыслены в самом фольклоре. Так, они спародированы в анекдоте, где идущим по лесу медведю и лисе (или волку и лисе) с помощью вышеуказанных формул удается получить желаемую добычу (используя фразу «Сорок восемь — половинку просим») или защитить ее от посягательств других («Сорок один — ем один»). Им противопоставлена нерасторопная (в том числе и коммуникативно) черепаха, которая в итоге, отчаявшись, не находит ничего лучше, чем по модели детских речевых формул построить собственное высказывание-просьбу: «Сорок три, дайте, пожалуйста, откусить»). Однако этот речевой акт не отвечает «условиям успешности» — тем ярче на его фоне проступают достоинства канонических формул.

#### Примечания

<sup>1</sup> Записано в 2020 г. в Стерлитамаке от Г. Н. Куфтерина, 2009 г.р.

<sup>2</sup> Самозапись.

<sup>3</sup> Записано в 2015 г. от студентки Стерлитамакского филиала Башкирского государственного университета Е. Н. Михайловой, 1979 г.р.

<sup>4</sup> Записано в 2020 г. в Стерлитамаке от В. И. Сидоренко, 1958 г.р.

<sup>5</sup> Записано в 2020 г. в Стерлитамаке от Г. Н. Куфтерина, 2009 г.р.

#### Литература

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
2. Ахметова М. В. Функционирование локально-групповых прозвищ: история и современность (на примере Тверской

области) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2015. № 3. С. 242–252.

3. Баранов А. Н., Добровольский О. В. Речевые формулы // Русский язык: энциклопедия. 3-е изд., перераб. и доп. / под ред. А. М. Молдована. М., 2020. С. 606–607.

4. Белоусов А. Ф., Головин В. В., Кулецов Е. В., Лурье М. Л. Детский фольклор: проблемы и перспективы изучения // I Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов / [отв. ред. А. С. Каргин]. Т. 1. М., 2005. С. 215–243.

5. Белянин В. П., Бутенко И. А. Живая речь: словарь разговорных выражений. М., 1994.

6. Бойцова О. Ю. «Конь в пальто»: структура и функции шуточных ответов // ЖС. 2010. № 3. С. 9–11.

7. Борисов С. Б. Русское детство XIX–XX вв.: культурно-антропологический словарь: в 2 т. СПб., 2012.

8. Виноградов Г. С. «Страна детей»: избранные труды по этнографии детства. СПб., 1999.

9. Виноградова Л. Н. Малые фольклорные жанры: их специфика и разновидности // ЖС. 2013. № 4. С. 2–5.

10. Воронцова Ю. Б. Народные коллективные прозвища и присловья. На материале говоров Русского Севера // ЖС. 2003. № 3. С. 2–6.

11. Головин В. В. Детское обычное право // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре = Studies in Slavic folklore and folk culture / под ред. А. Архипова, И. Полинской. Oakland, 1997. P. 7–26. (Цит. по: <http://folk.spbu.ru/Reader/golovin2.php?rubr=Reader-articles>).

12. Даль В. И. Пословицы и поговорки русского народа: в 2 т. 2-е изд. СПб., 1879.

13. Детский поэтический фольклор: антология / сост. А. Н. Мартынова. СПб., 1997.

14. Детский фольклор / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. М. Ю. Новицкой, И. Н. Райковой. М., 2002.

15. Карпунин И. Е. Свадьбы в Башкортостане на стыке тысячелетий (состояние, поэтика, межэтнические контакты): монография. 2-е изд., перераб. и доп. Уфа, 2011.

16. Карпунин И. Е. Русский детский фольклор в Башкортостане. Уфа, 2013.

17. Левинтон Г. А. «Интертекст» в фольклоре // Folklore in 2000. Voces amicorum Guilhelmo Voigt sexagenario / ed. by I. Nagy, K. Verebelyi. Budapest, 2000. P. 21–28.

18. Лойтер С. М. Некоторые общие проблемы изучения и издания детского фольклора // Рябининские чтения - 2011: материалы VI науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 319–322.

19. Мамакин И. наброски из мира народной педагогики // ЖС. 1894. Вып. 2. С. 294–298.

20. Норман Б. Ю. Стереотипные реплики на службе у стандартных речевых актов // Психолингвистические аспекты изучения речевой деятельности. № 14. 2016. С. 222–237.

21. Пермяков Г. Л. Основы структурной паремииологии. М., 1988.

22. Путилов Б. Н. Теоретические проблемы современной фольклористики: курс лекций / науч. ред. А. Ф. Некрылова. СПб., 2006.

23. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2004.

24. Сидоренко А. В. Детская клятва в советскую эпоху: речезанровые характеристики // Жанры речи. 2016. № 2. С. 72–78.

25. Сидоренко А. В. Заклинание как речевой и фольклорный жанр в детской речи // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 261–277.

26. Сидоренко А. В. Материалы к словарю советского детства. Кусман // Доклады

Башкирского университета. Т. 5. № 6. 2020. С. 422–426.

27. Сикимич Б. Вербальный дискурс детского фольклора у сербов и других южнославянских народов: возможности анализа // The Serbian language as viewed by the East and West: Synchrony, diachrony and typology / ed. by L. Popović, Motoki Nomachi. Sapporo, 2015. P. 107–132.

28. Тверской детский фольклор / сост. Л. В. Брадис, Л. Г. Шомина. Тверь, 2001.

29. Толстая С. М. Речевые акты и речевые жанры в фольклоре // ЖС. 2015. № 4. С. 20–23.

30. Толстая С. М. Этнолингвистика: современное состояние и перспективы //

Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/Tolstaja.html>.

31. Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002.

32. Чередникова М. П. Смысл и бессмыслица считалок // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. 29. СПб., 1996. С. 14–30.

33. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. М., 2005.

34. Шмелева Е. Я., Шмелев А. Д. Русский анекдот: текст и речевой жанр. М., 2002.

**Маргарита Анатольевна Енговатова,**

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

## ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННЫХ МУЗЫКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР ПОЗДНЕГО ФОРМИРОВАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ЗАКАМСКОЙ ТРАДИЦИИ)

**Аннотация.** Статья посвящена характеристике закамской музыкальной традиции как культуры позднего, смешанного формирования. Освещается проблематика изучения поздних музыкальных традиций, занимающих огромную территорию России. Рассматриваются сочетание черт северных и южных культур, соотношение центробежных и центростремительных тенденций, их влияние на структуру традиции.

**Ключевые слова:** региональные традиции, музыкальные жанры, система, централизирующие тенденции

Русские поздние традиции музыкальной культуры занимают огромную территорию (Алтай, Кубань, Поволжье, Сибирь, Урал). Недавно Е. А. Дорохова предложила и южные традиции считать поздними [5]. География расширилась. Несмотря на то что традиции позднего формирования занимают большую часть российской территории, они до сих пор не изучены как целостные системы. Существуют в основном наблюдения над отдельными жанрами. Все исследователи музыкального фольклора признают, что поздние, вторичные традиции имеют свою специфику, но какая она конкретно — пока неясно. Мы предлагаем собственные наблюдения над закамской традиционной музыкальной культурой, выросшие из ее изучения с 1966 г.

Территория Закамья охватывает левобережные заволжские районы Ульяновской области и южные районы Татарстана, прилегавшие в прошлом к Закамской укрепленной черте, от которой она и получила свое историческое именование. Укрепленные черты играли важную роль в заселении русских территорий. Об этом, в частности, писал В. М. Щуров, характеризуя население русского Юга [12]. Закамье начало заселяться русскими со второй половины XVI в. после присоединения

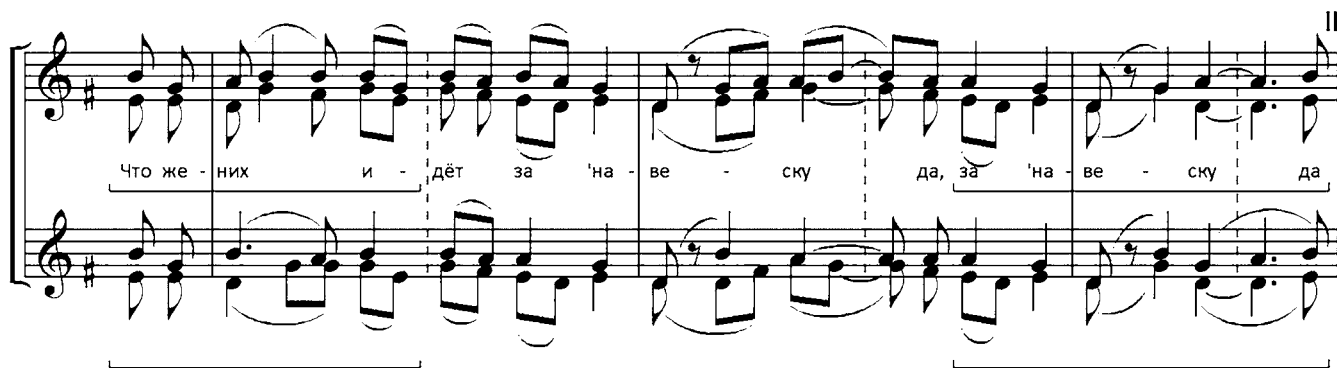
Казанского ханства к Российскому государству. Поначалу заселение шло медленно и с большим трудом случайными людьми (в основном всякого рода беглыми). И лишь к середине XVII — началу XVIII в., когда закончилось строительство Закамской укрепленной черты (1665 г.), началось планомерное заселение земель. Как указывают историки, в частности Г. Перетяткович, работавший с подлинными историческими документами [10], первая волна переселенцев пришла сюда с Севера. Она-то во многом и определила своеобразие местной песенной традиции, став ее основой. Вторая волна была связана с переселением крестьян целыми селами из Окского региона. Следы окской музыкальной культуры также прослеживаются в закамской. И наконец, третья волна двигалась с Юга России, как указывает Г. Перетяткович, через Самарскую Луку. Ее влияние наиболее определенно сказалось на музыкальном облике песен неприуроченных жанров. Изучение «корней» той или иной поздней культуры — важный ракурс ее исследования.

Другой аспект, также определяющий специфику поздних, вторичных традиционных музыкальных культур, связан со сложной социальной структурой населения. Закамье изначально

заселялось представителями разных сословных категорий. Постепенно здесь стали сосуществовать поселения крепостных крестьян (помещичьих, монастырских и государственных) с отдельными крестьянами и в то же время — со слободами свободных крестьян, полувоенными слободами на укрепленной черте, казачьими слободами. Конечно, разные сословные категории населения существовали и на территориях ранних культур, но именно в поздних они играют важную роль. Наши наблюдения показали, что социальная принадлежность в прошлом населения разных сел отражается на соотношении в них музыкальных жанров, определяет специфику улокальных традиций в целом.

Смешанное заселение всегда так или иначе сказывается на особенностях традиционной культуры. Обычно в синхронном срезе традиции мы видим ее истоки, отсылающие к разным региональным системам. Закамская традиция, сформировавшаяся на пересечении культур переселенцев с Севера, Юга и из центральных областей России, дает для рассмотрения этого вопроса ценный материал. Сочетание признаков северных и южных традиций охватывает и обрядовые, и необрядовые жанры.

Пожалуй, наиболее ярко оно проявляется в свадебном обряде и свадебных песнях. Известно, что свадебный обряд у восточных славян представлен двумя типами, имеющими разную территорию бытования: северной свадьбой-похоронами (с доминированием инициационного плана ритуала) и южной свадьбой-вяселлем (с доминированием коммуникативно-обменного плана), о чем писала Б. Б. Ефименкова [7]. В закамской свадьбе оба плана получают чрезвычайно развитие. Линия инициации невесты представлена большим числом обрядов и свадебных прощальных песен северного музыкального стиля (тонический стих, сегментированный музыкальный ритм напевов (пример 1), а также многочисленными плачами, звучащими на протяжении всей первой половины обряда от сватовства до приезда свадебного поезда, в том числе во



Пример 1. «Зеленая сомородина» — свадебная на рукобитье. Ульяновская обл., Старомайский р-н, с. Большая Кандаля. Пели Е. Г. Ровнова (1912 г.р.), Е. Г. Борисова (1912 г.р.), Ф. Т. Лаврентьева (1911 г.р.), А. П. Акинфьева (1913 г.р.). Зап. М. А. Енговатова, Н. Н. Терёхина в 1975 г. РАМ, CD 155–31

время баенного обряда. Большое число напевов свадебных прощальных песен (до 25 в одном поселении), развитость ритуалов отчуждения невесты, ее прощания — всё это позволяет оценить инициационный план как важный компонент закамской свадьбы.

В то же время в ней весьма развит и коммуникативно-обменный план. Множество совместных застолий двух сторон тому свидетельство (на *запое*, *домосмотре*, при многочисленных хождениях девушек в дом жениха, вечером накануне венца, утром при приезде свадебного поезда, в доме жениха в первый и второй день, у родственников жениха и невесты на третий день свадьбы). Кроме того, огромную роль в местной свадьбе играют величания гостей песнями. Эта линия начинается уже с *запоя* и продолжается до свадебного пира включительно. И хотя часть величаний имеет северную природу (в основном — величание чинов), большая их часть — южной стилистики (силлабический стих, цезурированные ритмические формы). Исполняются они также в южной манере: в быстром темпе, с приплясыванием, хлопками в ладоши,

размахиванием руками на уровне лица, а на пиру еще и под аккомпанемент печной заслонки. Отметим также, что на свадебном пиру исполняется множество плясовых песен. Можно утверждать, что рассматриваемая группа величаний типологически родственна местным плясовым песням.

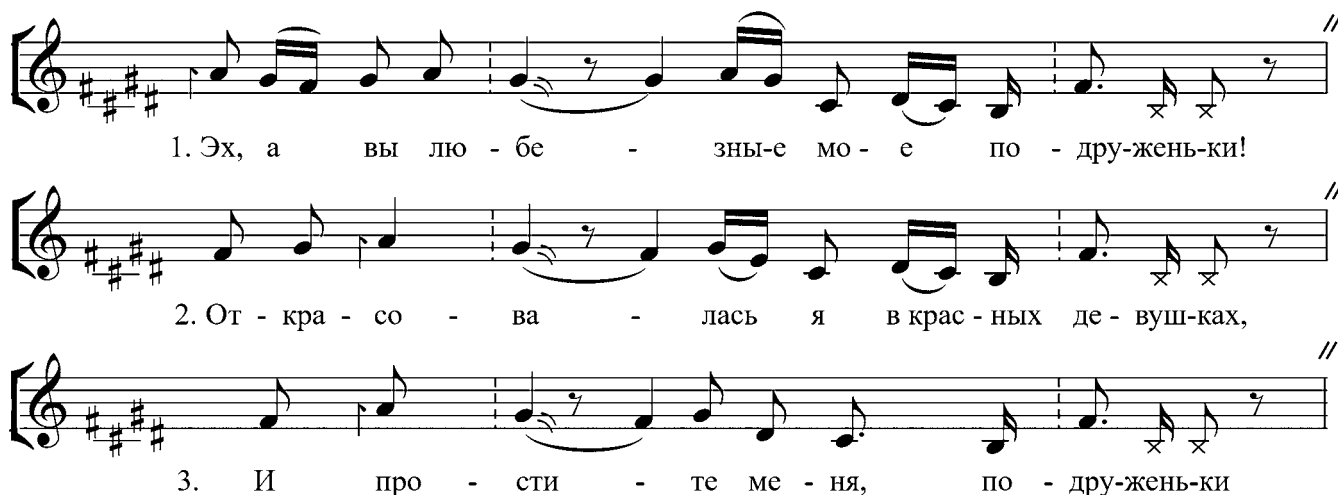
Таким образом, очевидно, что в Закамье сформировался третий тип свадебного обряда, не описанный Б. Б. Ефименковой, с паритетным соотношением двух семантических планов. Примечательно также, что название и содержание свадебного обрядового комплекса, осуществляемого после сватовства, различаются в разных селах: в одном это *запой* с ритуальным пропеванием невесты (южный вариант), в других — *рукобитье* с возложением рук на хлеб и последующим их «разбиванием» (северный вариант).

Еще один яркий пример представляют местные плачи. На данной территории для свадебных и похоронных причитаний существуют разные напевы. При этом свадебные плачи — образцы северного стиля (с некоторой поправкой на местные особенности). Они имеют

сегментированные формы, опираются на тонические стихи; их напевы — ангимитонные в диапазоне сексты-септимины (пример 2). Буквально такие же напевы зафиксированы, например, в Кировской области [9. С. 124–125, № 70]. Похоронные же причитания совершенно иного стиля: они цезурированные, с нестабильным строением периодов, тоническая основа стиха преобразована в них в силлабическую структуру. Напевы похоронных плачей — диатонические (терция с субквартой). Их цезурированность и нестабильность формы имеют многочисленные аналогии в южных региональных культурах.

Но не всегда взаимодействие привнесенных традиций выступает с такой очевидностью. Это касается, например, закамских *вёшних* хороводов и сопровождающих их песен. Хороводы в Закамье представлены двумя крупными группами: медленными хороводами-шестствиями, чередующимися с круговыми, водившимися на протяжении ритуализированных хождений девушек по селу, а также в составе весенних календарных обрядов Семика, Троицы, проводов весны; другая часть хороводов

$\text{♩} = 68$



Пример 2. «Эх, а вы любезные мое подруженьки» — плач невесты в бане. Ульяновская обл., Старомайский р-н, с. Старое Рождествено. Пела М. Ф. Луцкова (1905 г.р.). Зап. М. А. Енговатова, Т. Г. Мельникова в 1976 г. РАМ, CD 159–23а

$\text{♩} = 72$

В ши-ро - кой до - ли - ну - шке да гу - ля - ит де - ти - нка,  
Ой, лю - шень - ки (да) лю - ли да, гу - ля - ит де - ти - нка.

Пример 3. «Долина-долинушка» — «вёшняя» хороводная. Ульяновская обл., Мелекесский р-н, с. Тиинское. Пели А. С. Уварова, М. В. Половникова (годы рождения неизвестны). Зап. М. А. Енговатова, Г. П. Сахарова, О. Л. Берак в 1967 г. РАРМ, CD 173–174

игрового характера, они обслуживали вечерние гулянья молодежи. Примечательно, что две группы хороводных песен, связанные с данными хороводами, — разного музыкального облика. Главное различие — в звуковысотном строении и исполнительской манере. Песни первой группы поются очень медленно, в высоком регистре женских голосов (до «ля» второй октавы), «тонким» тембром, что следует оценивать как северное явление (пример 3). В отличие от них, игровые хороводы звучат в среднем темпе, в ином, более низком регистре. Песни второй группы в сходном мелодическом стиле широко распространены, в том числе в центральных областях России. Возможно, они привнесены в Закамье переселенцами с Оки.

Несмотря на то что лирические протяжные песни — жанр, относительно поздний для русской культуры и, скорее всего, формировался уже на данной территории, взаимодействие южных и северных традиций для него весьма значимо. В Закамье он представлен двумя пластами песен: узкообъемными с «тонким» голосом в качестве подголоска с возможным переинтонированием опорного тона на большую секунду вниз и широкообъемными, с подголоском типа «подводки», с преобладанием напевов с переинтонированием опорного тона на субкварту. Наличие двух стилизованных пластов напевов лирических песен характерно для многих традиционных культур, в том числе для первичных русского Запада. Об этом на белорусском материале писали З. В. Эвальд [13] и З. Я. Можейко [8]. Однако на Западе и в Закамье соотношение пластов имеет разную природу. Если на восточнославянском Западе оба компонента укоренены в местных традициях и один вырастает из другого (т.е. они генетически связаны), то в Закамье узкообъемные и широкообъемные напевы «пришли» с разных сторон, из разных регионов, образовав местную структуру жанра. Узкообъемные песни (большая их часть со стихом 5 + 5) вызывают аналогии в песнях и эпосе прилежащих северно-

русских регионов<sup>1</sup>, пение их «тонкими» голосами — тоже сугубо северное явление (пример 4). А широкообъемные напевы с «подводкой» распространены на территориях, расположенных южнее Закамья, которое является северной границей бытования «подводки». В результате совмещения двух пластов здесь сложилась структура жанра, объединяющая северные и южные черты<sup>2</sup>.

Неоднородность песенных жанровых комплексов не затрагивает прочие поздние по стилю жанры (вечерочные, плясовые песни), опирающиеся на инструментальные наигрыши, тоникодоминантовые функциональные отношения звуков, заимствованные крестьянами из городской культуры, о чем писал Б. В. Асафьев [2].

Не совсем ясная картина складывается в отношении календарных музыкально-поэтических текстов. Музыкальный календарь представлен в Закамье всего двумя жанровыми группами: святочными песнями (*коляды, таусени*) и весенними закличками (*кресты, жаворонки*). Типологически эти напевы тяготеют к верхневолжским, т.е. более северным традициям, но — кроме таусеней, которые типичны для Окского региона (см.: [3]). Примечательно, что таусени фиксируются лишь в части закамских сел, в других они отсутствуют. Может быть, это как раз села с «окским» прошлым?

Констатация сосуществования в закамской традиции типологических северных и южных компонентов, конечно, важна. Но еще более важен вопрос, сложилась ли местная песенная культура как система или это конгломеративное образование, что часто свойственно традициям позднего формирования. Многое может дать рассмотрение соотношения в поздней культуре центробежных (децентрализирующих) и центростремительных (централизирующих) тенденций, их иерархии.

Центробежные тенденции характеризуют не только музыкально-поэтический материал, но и его контекст. Так, обращает на себя внима-

ние множественность традиционной терминологии в Закамье. Вечерочные песни, например, называют в разных селах различно: *вечёрошние, ходячие, кузьминичные, святошские, игрищные, половые, девичьи, братчинские, хожевые, хожалье, избные, водильные, горничные, ходовые, поцелуйные*. Такое многообразие жанровых именовании не встречается у русских, живущих на коренных территориях. Вместе с тем оно представляет интерес для характеристики жанра вечерочных песен в целом, так как демонстрирует, какие аспекты в отношении их выделяют носители традиции и что должен учитывать этномузиколог при характеристике вечерочных песен.

Многим культурам, как первичным, так и вторичным, свойственно возникновение специфической традиционной терминологии в отношении календарно-хороводных гуляний. Напомним такие названия, как «Горка» на Печоре, «Петровщины» на Мезени, «Метища» на Пижеге. Но, в отличие от терминологии первичных традиций, в Закамье и она множественна. В разных закамских селах календарно-хороводные шествия по селу, чередующиеся с кругами, называют: *гонять дидел, водить дидел, водить лилэ* (по названию ритуального деревца), *ходить по зелени, ходить по морю, ходить зелетын, ходить с рózвезью* (по инципиту первой песни шествия — «Как по морю», «Возле тыну хожу», «Как за розе везиёк»).

Различия могут касаться и внутренней структуры обрядов. Так, в большинстве закамских сел кульминация инициационной линии в свадьбе связана с баней невесты, когда звучал развернутый цикл ее плачей. В то же время в селах, расположенных на побережье Камы, инициационная линия продолжалась и дальше и завершалась расплетением косы невесты в присутствии поезжан. Эта сцена была очень драматической: в косу вплетали острые предметы, сваха, расплетающая косу, резала ими до крови, невеста сопротивлялась, пыталась отнять косу, и причитала. В это время девушки пели величания поезжанам.



Ничего подобного в других селах в свадебном обряде нам не встретилось.

Принципиальные отличия свойственны и семицкой обрядности. Если в большинстве сел обрядовые шествия по селу характеризуются медленным, этикетным хождением девушек под распетые *вёшние* песни, то в некоторых селах это процессия ряженных,двигающихся в быстром темпе под плясовые песни, сопровождающиеся игрой на бытовых идиофонах: печной заслонке, косе, тазах и ведрах. Именно в последнем случае используют термин *гонять дидел*. Кроме того, именно в этих селах было принято устраивать семицкие *братчинки* молодежи во дворах нанятых домов. Если медленные весенние хождения известны по северным традициям (см. перечисленные выше), то второй вариант Семика по другим традициям нам незнаком.

Что касается лирических песен, то отличия касаются их положения в узколокальной музыкальной культуре. Так, далеко не во всех селах лирические песни зафиксированы в сложных вторичных композициях, основанных на специфически жанровом распевании текста. По нашим наблюдениям, развитость жанра, иногда даже с его доминированием в узколокальной песенной системе, свойственна селам,

которые в прошлом были слободами, и гораздо менее — бывшим крепостным поселениям. С другой стороны, именно в последних нами зафиксировано наибольшее число узкообъемных напевов лирических песен. Это свидетельствует о том, что тип поселения может играть определенную роль в формировании структуры жанра. Центробежные, децентрализирующие тенденции подчас затрудняют оценку поздних песенных культур как целостных систем. Тем не менее нам представляется, что в части традиций можно определить основные и второстепенные явления.

В свое время Е. В. Гиппиус ввел в этномузыкологию понятие централизующего компонента песенной системы, обозначив в качестве такового календарные песни для областей русско-белорусского пограничья и быстрые хороводы — для территорий русско-украинского пограничья [4]. Определить подобный централизующий компонент для закамской традиции, как и для подавляющего большинства других культур позднего формирования, невозможно: все они, как правило, полицентричны. Но можно выделить основные межжанровые связи, спаивающие традицию и выступающие в роли центростремительных тенденций. Такие связи наиболее определенно

проявляются в звуковысотном строении напевов, которое охватывает их ладовую структуру, особенности мелодики, многоголосия, исполнительской манеры и лишь отчасти — музыкального ритма.

Выше отмечалось наличие феномена «тонких» голосов в закамской традиции. Пение «тонкими» голосами рождает специфическое звучание песен: певцы поют в очень высоком головном регистре, «узким» звуком, с особой артикуляцией гласных, пронзительнее и звонче, чем на Русском Севере — в основном регионе «тонких» голосов. Пение «тонкими» голосами безусловно связано с мифологической природой обрядового интонирования. В Закамье «тонко» поют прежде всего календарно-хороводные и свадебные песни. Но в то же время «тонко» интонируются и лирические узкообъемные, не имеющие обрядовой функции, что объясняется эстетическим осознанием приема и перенесением его на необрядовую лирику. Авторитет «тонкого» пения настолько велик в традиции, что «тонко» могут исполняться и песни других жанров — вечерочные, плясовые, игровые хороводные. При отсутствии «тонких» голосов в основном пласте напевов (пения в более низком регистре), как правило, возникает регистровое удвоение верхнего голоса на октаву вверх, что обеспечивает «тонкое»

Пример 4. «У ключа, ключа текущего» — лирическая протяжная. Ульяновская обл. Старомайский р-н, с. Старое Рождествено. Пели Е. А. Платонова (1902 г.р.), П. И. Сальникова (1909 г.р.), Т. П. Макарова (1895 г.р.), З. П. Копылова (год рождения неизвестен). Зап. М. А. Енговатова, Т. Г. Мельникова в 1976 г. РАМ, CD 115–52

$\text{♩} = 60$

1. В чи-стом по - ле ли - пень - ка, в чи, в чи-стом по - ле ли - пень - ка,  
 До - до - лу ве - тер, до - до - лу, до до - лу зе - лё - но - го, до до - лу.

Пример 5. «В чистом поле липенька» — «вёшняя» хороводная. Татарстан, Алькеевский р-н, с. Юмачи. Пели Н. В. Лапочкина (1911 г.р.), А. П. Вильдеева (1918 г.р.), Е. С. Сюркина (1912 г.р.). Зап. М. А. Енговатова, Н. Н. Терёхина, В. А. Сизина в 1977 г. РАМ, CD 141–75

звучание. Такая практика в прикамских традициях касается всех без исключения жанров песен (см.: [11]). Пение «тонкими» голосами — «визитная карточка» закамской песенной культуры, во многом определяющая ее специфику.

Второй признак, обеспечивающий целостность традиции, — единый тип многоголосия — функционального двухголосия с верхним сольным подголоском. Многоголосие — полифоническое, ведущую роль в нем играет горизонтальное развертывание мелодии, но в то же время с весьма определенно выраженной вертикалью. Чрезвычайной местной характерностью обладает подголосок особой структуры — орнаментального, pedalного характера, в форме «виття» звуков мелкими длительностями (в нотации обычно — шестнадцатые) в диапазоне верхней терции. Такой подголосок свойствен *вёшним* хороводным и протяжным узкообъемным песням (пример 5). Что касается свадебных, то их двухголосие — иного вида, сохраняющее генетическую связь с гетерофонией.

В песнях быстрого темпа — части хороводных игровых, свадебных величальных, вечерочных, плясовых — вертикальный компонент лада может довлеть над горизонтальным и даже могут возникать тонико-доминантовые отношения звуков, особенно при наличии субквартового тона в партии нижнего голоса, т.е. тоже возникает двухголосие иного вида. Наличие разных видов одного типа многоголосия не нарушает спаянность традиции, а лишь определяет жанровую специфику напевов. И всё же между ними есть определенная иерархия: доминантой местной многоголосной фактуры мы считаем

двухголосие с орнаментальным подголоском, которое выделяет закамскую традицию среди прочих.

Напевы большинства закамских песен (кроме широкообъемных лирических с «подводкой» и части песен быстрого темпа с преобладанием вертикального компонента лада) объединяет система узкообъемных ладов (рабочий диапазон напевов — секста, септима выше основного опорного тона). Преобладают лады моноопорные, но велика и роль ладов с переинтонированием опорного тона на субтон (лирические, свадебные песни). Лады — диатонические, часто с ангемитонной основой (в чистом виде ангемитоника реализуется лишь в свадебных плачах), определенным образом «окрашивающей» диатонику.

Что касается мелодики, то этномузыкологам известно, что она всегда имеет региональную природу и обеспечивает «узнаваемость» любой региональной культуры. Но пока еще нет исследований, в которых было бы показано, в чем выражается местная региональная специфика мелодического строения песен. Мы полагаем, что должен быть осуществлен внушительный ряд исследований мелодики в типологически разных традициях, так как механизмы, объединяющие мелодику песен нескольких жанров, могут быть в разных традициях различными. На слух напевы закамских песен образуют единое интонационное поле, но как оно «устроено», мы пока сказать не можем.

Выше мы упоминали, что в области музыкально-ритмического строения напевов центростремительные, объединяющие традицию тенденции действуют слабее, чем в части ее звуковысотной структуры. И действи-

тельно, доминантного типа ритмики в закамских песнях нет. На основе ритмического строения они объединяются в две группы: сегментированного музыкального ритма (свадебные плачи, свадебные песни, часть песен с движением — хороводных, плясовых, вечерочных) и цезурированного (похоронные плачи, большая часть песен с движением, а также свадебные величальные, календарные). Очевидно, что в разных традициях — и первичного, и позднего вторичного формирования — присутствуют песни обоих классов ритмики. Так, в северных культурах встречаются цезурированные напевы, а в южных и западных возможно появление сегментированных. Но и на Севере, и на Юге, и на Западе в первичных традициях один класс ритмических форм всегда будет доминировать, чего нельзя сказать о Закамье, где оба класса соразмерны, так что утверждать о преобладании какого-либо одного не приходится. Для закамской культуры важна оппозиция сегментированного и цезурированного ритма напевов.

«Цементирующим», объединяющим началом в традициях позднего формирования, безусловно, является система обрядов, праздников и других форм музыкального быта. В Закамье эту систему образует единая календарная культура, представленная тремя комплексами: святочным, ранневесенним (закликание весны), семицко-троицким и примыкающими к нему проводами весны. В подавляющем большинстве сел семицко-троицкий хороводный комплекс обнаруживает полное сходство и обрядового, и хореографического, и музыкально-поэтического компонентов. Объединению традиции

служит и единый тип свадебного обряда, охарактеризованный выше. Из праздничных форм музыкального быта единством обладает культура молодежных вечеров, которая в прошлом была здесь чрезвычайно развита.

В заключение можно констатировать, что в Закамье, несмотря на все имеющиеся различия, сложилась характерная местная песенная система. Но не все традиции позднего, смешанного формирования таковы, среди них много, как мы уже указывали, конгломеративных образований. Мы полагаем, что стоит различать эти два вида традиционных вторичных культур. Возможно, в будущем будут обнаружены и другие их виды.

Как известно, изучение первичных культур всегда предшествует исследованию поздних, вторичных. Так обстояло дело и в диалектологии, где изучение диалектов русского языка вначале велось на территории коренного поселения славян, что зафиксировано на карте Н. И. Дурново 1915 г. [6]. Но уже в 1940-е гг. Р. И. Аванесов рассмотрел вопрос о средневеликорусских говорах позднего, вторичного образования, предлагая оценивать их с учетом конкретно-исторического процесса их формирования [1]. Думается, что у этномузыкологов наступила пора обобщений относительно поздних му-

зыкальных традиций, которые могут дать богатый материал для понимания основ русской традиционной музыкальной культуры.

#### Примечания

<sup>1</sup> Отметим, что корреспонденты П. В. Киреевского записывали на территории Закамья былины.

<sup>2</sup> Что касается южного подголоска (*подводки*), он характерен не только для всех южных русских территорий, но и для большинства территорий позднего заселения (Урала, Сибири, Алтая и др.), но отсутствует во всех северных традициях и части западных — смоленской, псковской.

#### Литература

1. Аванесов Р. И. Вопросы образования русского языка в его говорах // Вестник Московского университета. 1947. № 9. С. 109–158.
2. Асафьев Б. В. О русском музыкальном фольклоре // Асафьев Б. В. Избранные статьи о русской музыке. М., 1952. С. 74–80.
3. Гилярова Н. Новогодние поздравительные песни Рязанской области. М., 1985.
4. Гиппиус Е. В. Проблема ареального исследования традиционной русской песни в областях русско-украинского и русско-белорусского пограничья // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы

типологии) / [отв. ред. Б. Б. Ефименкова]. М., 1982. (Сб. тр. ГМПИ им. Гнесиных; вып. 60). С. 5–13.

5. Дорохова Е. А. Этнические «острова»: пути музыкальной эволюции. СПб., 2013.

6. Дурново Н. И., Соколов Н. Н., Ушаков Д. Н. Опыт диалектологической карты русского языка в Европе с приложением очерка русской диалектологии. М., 1915. (Тр. Моск. диалектологической комиссии; вып. 5).

7. Ефименкова Б. Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. М., 2008.

8. Можейко З. Я. Песенная культура Белорусского Полесья. Минск, 1971.

9. Мохирев И. А., Харьков В. И., Браз С. Л. Народные песни Кировской области. М., 1966.

10. Перетяткович Г. Поволжье в XVII и начале XVIII века (очерки из истории колонизации края). Одесса, 1882.

11. Пушклина С. И. По следам Пальчикова. М., 1978.

12. Шуруп В. М. Южнорусская песенная традиция. М., 1987.

13. Эвальд З. В. Заметки о песенных стилях Белорусского Полесья // Эвальд З. В. Песни Белорусского Полесья. М., 1979. С. 33–43.

#### Сокращения

РАМ — Российская академия музыки им. Гнесиных.

CD — компакт-диск.

Олег Васильевич Гордиенко,  
Союз композиторов России (Москва)

## О РЕКОНСТРУКЦИИ СИГНАЛА-ЗОВА СРЕДНЕРУССКОЙ ДВОЙНОЙ ЖАЛЕЙКИ

**Аннотация.** Статья посвящена реконструкции сигнала-зова среднерусской (приокской) двойной жалейки. Произведения сигнального жанра в исполнении на этом старинном и давно не бытующем пастушеском инструменте фольклористами не записывались, и в фольклорных архивах отсутствуют. Не удалось их записать и в ходе целенаправленных полевых исследований инструмента, проводившихся автором в 1975–1987 гг. во Владимирской, Нижегородской и Рязанской областях. Реконструкция сигнала-зова осуществлялась на основе его голосовой имитации, исполненной пастухом-жалеечником И. В. Тимаковым (1907–1985) и записанной на магнитофон в 1980 г.

**Ключевые слова:** музыкальная фольклористика, пастушеские звукоинструменты, двойная жалейка, сигнальный наигрыш, реконструкция

В репертуар среднерусской (приокской) двойной жалейки, выявленный методом многолетних и целенаправленных ее экспедиционных поисков, входило два вида пастушеских сигнальных наигрышей: наигрыши, предназначенные для людей, и наигрыши, предназначенные для животных. В качестве сигналов для людей пастухи играли на пастьбе старинные протяжные песни, а в качестве сигналов для животных, наряду с народными песнями, исполняли особые сгонные наигрыши (сигналы-зовы), которыми выманивали из леса заблудившихся ко-

ров. Если народные песни, сыгранные на среднерусской двойной жалейке, записывали в экспедициях неоднократно, то звукозаписи сигналов-зоров (в исполнении на инструменте) сделаны не были<sup>1</sup>. И единственным материалом, дающим представление о музыке подобных произведений, является голосовая имитация одного из них, записанная мною в 1980 г. в с. Нижняя Верея Выксунского района Горьковской (ныне Нижегородской) области от 73-летнего уроженца д. Толстикова Меленковского уезда Владимирской губернии, пастуха Ивана Васильевича Тимакова<sup>2</sup>.

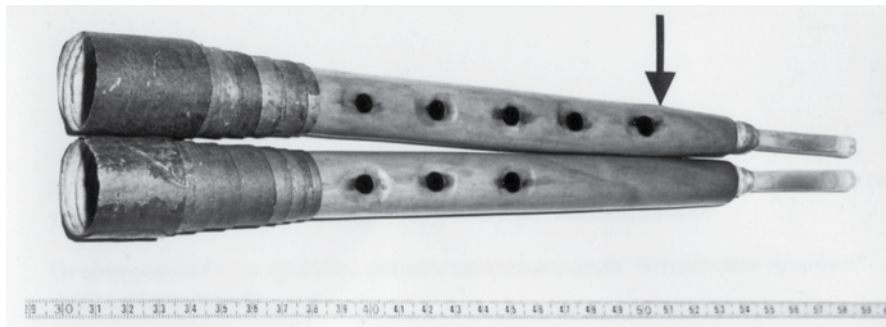
Имитируя сигнал-зов двойной жалейки, Тимаков напел при записи лишь его мелодию (без постоянно сопровождающего ее второго жалеечного голоса), вследствие чего нотировка указанного произведения не дает полного представления о его инструментальном звучании (см. пример 1). Это побудило меня добавить к напетой Тимаковым мелодии нижний голос и реконструировать тем самым двухголосную фактуру наигрыша. О том, как осуществлялась такая реконструкция, следует рассказать подробнее.

Для корректного восстановления двухголосной жалеечной фактуры сигнала-зова требовался предварительный анализ его музыкальной структуры, который и дал в итоге следующие результаты. Сигнал состоял из четырех сходных построению мелофраз, каждая из которых имела нисходящую направленность и начиналась с самого долгого и наиболее высокого в ней звука (берущегося либо сразу, либо скачком после краткого квазизатактового «разгона»). Имея разную протяженность — 9/4, 8/4, 13/4, 10/4, построения эти обладали концевыми цезурами, возникавшими не только в результате ритмического торможения в кадансах, но и вследствие появления межфразовых дыхательных пауз. Если форму данного произведения изобразить в виде буквенной схемы, то сходство му-



Пастух-жалеечник Иван Васильевич Тимаков (1907–1985). Фото О. В. Гордиенко

зыкального материала двух начальных мелофраз позволяет обозначить их буквами А и А<sub>1</sub>, а сходство следующих двух мелофраз — буквами Б и Б<sub>1</sub>. При этом общая форма наигрыша будет выглядеть как АА<sub>1</sub>ББ<sub>1</sub>. Любопытные явления наблюдались и в интонационной сфере. Так, в первых двух мелофразах выделялись нисходящие двузвучные мотивы-зовы в интервале квинты (в сигнальных наиг-



Двойная жалейка («дудочки») И. В. Тимакова. Инструмент из личной коллекции О. В. Гордиенко. Стрелка указывает местоположение шестого игрового отверстия на противоположной стороне ствола. Фото О. В. Гордиенко

рышках владимирских рожечников при игре таких мотивов пастухи нередко выговаривали про себя слова *тёла, тёлла*). Во второй паре мелофраз интервальной основой мотивов-зовов становилась нисходящая большая терция, а квартная интонация сходной направленности появлялась только один раз — в конце заключительного построения, на последних двух его звуках. Обращал на себя внимание и различный амбитус двух пар мелофраз: в первой паре он был узким (кварта), во второй паре — широким (секста). Выяснив особенности строения данного произведения, можно было приступить к восстановлению его реальной двухголосной фактуры.

Работа эта началась с перемещения мелодии сигнала в инструментальный

регистр, так как двойная жалейка и певческий голос Тимакова звучали в разных высотных диапазонах. Поэтому нотировку вокального варианта наигрыша пришлось транспонировать на кварту вверх и записать в пределах звукоряда среднерусской двойной жалейки. Это позволило перейти к следующему этапу реконструкции сигнала-зова — добавлению к его мелодии второго жалеечного голоса.

Чтобы исключить элементы случайности, работу следовало строить на определенных научных принципах и при восстановлении двухголосной фактуры наигрыша учитывать не только особенности его структуры и интонационного строения, но и жанровую принадлежность, специфику жалеечной

♩ = 92

♩ = 88

[29 сек.]

Пример 1. Сигнал-зов при потере коровы в лесу (голос, имитирующий двойную жалейку).

Нижегородская обл., Выксунский р-н, с. Нижняя Веряя. Исполнитель: Иван Васильевич Тимаков, пастух (1907 г.р., род. в д. Толстикovo Меленковского уезда Владимирской губ.). Записал и нотировал О. В. Гордиенко в 1980 г.

$\text{♩} = 92$

Пример 2. Сигнал-зв при потере коровы в лесу (реконструкция) (среднерусская двойная жалейка). Нижегородская обл., Выксунский р-н, с. Нижняя Верея. Исполнитель: Иван Васильевич Тимаков, пастух (1907 г.р., род. в д. Толстиково Меленковского уезда Владимирской губ.). Реконструкция О. В. Гордиенко

$\text{♩} = 92$

[Тё — ла, тё — ла, тё — ла, и — ди из ле — са.]

[Тё — ла, тё — ла, вы — хо — ди из ле — са.]

[Тё — ла]

[Тё — ла]

Пример 3. Сигнал-зв при потере коровы в лесу (реконструкция) (среднерусская двойная жалейка). Нижегородская обл., Выксунский р-н, с. Нижняя Верея. Исполнитель: Иван Васильевич Тимаков, пастух (1907 г.р., род. в д. Толстиково Меленковского уезда Владимирской губ.). Реконструкция О. В. Гордиенко

аппликатуры, динамические возможности инструмента, его конструктивные характеристики. В ходе реконструкции второго голоса сигнала-зова именно внимание к этим факторам порой помогало найти оптимальный вариант строения контрапунктирующей мелодии (см. пример 2).

Если говорить об общих принципах реконструкции фактуры наигрыша, то в качестве основной формы двухголосия была избрана унисонно-моноподийная фактура, которая при расширении амбитуса мелодии трансформировалась в подголосочно-гетерофонную фактуру. Выбор данной формы двухголосия объяснялся жанровой принадлежностью наигрыша, и необычностью ситуации, в которой он исполнялся, и необходимостью извлекать из инструмента максимально громкий звук с помощью самой простой аппликатуры, и возможностью, играя в унисон, добиться более отчетливого звучания мотивов-зовов. В гетерофонных фрагментах применялось и такое правило: если при реконструкции нижнего голоса наигрыша в голосоведении его возникали варианты, то предпочтение отдавалось подголоску, более удобному по аппликатуре.

Что касается исходной мелодии, то внесенные в нее коррективы были минимальными и затронули всего две ноты. В одном случае для выделения третьей нисходящей кварты в первой

мелофразе начальную «шестнадцатую» в ней пришлось заменить форшлагом. В другом случае единственный хроматический звук в мелодии был заменен аналогичным диатоническим звуком. Все остальные звуки вокальной мелодии наигрыша в его инструментальном варианте сохранились<sup>3</sup>.

Помимо структурно и интонационно развитых сигнальных наигрышей (к каковым можно отнести и голосовую имитацию И. В. Тимакова), на среднерусской двойной жалейке могли исполняться и предельно простые по форме и мелодике сигналы. В 1987 г., картографируя ареал среднерусской двойной жалейки на Владимирщине, я записал сообщение о сигнале-зове из одного долгого унисонного звука, играемого на самой низкой ноте инструмента при всех закрытых ладах. Вот как в беседе со мной этот простейший сигнал описал информант — уроженец д. Толстиково Меленковского района Владимирской области, пастух-жалеечник Иван Дмитриевич Гурьев (1912 г.р.)<sup>4</sup>:

[А какие-нибудь сигналы на дудках играли?] Это «На сбор» (это там их так называют вот). Все эти вот лады зажимаешь (да, так называемые): у-у-у!.. у-у-у!.. у! А?.. То вон тамо урёт [орёт]. [То есть закрывают лады и сразу в две дудки дуют?] Ага. Вот раньше там заж... Уж это не открываешь лады-ти, а за... нажимаешь лады. Закрыты. И вот там на-

чинает так: она там мычит, и ты «мычишь» (у-у-у!.. у-у-у!). И она подает голос. Она молниеносно бежит. [Значит, пастух «мычит» в дудки?] В дудки, в дудки. И она на эти дудки уж она — постепенно — бежит в стадо. «Пришла? Сатана такая негодна!» Ну вот, таким-то. Это её сманивают. А уж или в полдень, в вечер, — они всё это знают как. Хоть она скотина, она понимает.

### Примечания

<sup>1</sup> Среднерусская двойная жалейка — инструмент, давно не бытующий, и никому, кроме автора этих строк, записать ее не удавалось. Поэтому сведения о числе звукозаписей отдельных жанров жалеечного репертуара можно найти лишь в собранных мною полевых материалах, хранящихся в личном архиве собирателя, и в архиве Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории.

<sup>2</sup> Звукозапись хранится в личном архиве автора статьи.

<sup>3</sup> Выговаривались ли про себя какие-то слова при исполнении этого сигнала, выяснить не удалось. Но если предположить, что словесные формулы, выговариваемые исполнителями на двойной жалейке и владимирском рожке, были одинаковыми, то формула *тёла, тёлла*, например, могла сочетаться с данной мелодией приблизительно так, как показано в примере 3.

<sup>4</sup> Звукозапись и расшифровка беседы с И. Д. Гурьевым хранятся в личном архиве автора.

Александр Васильевич Черных,  
чл.-кор. РАН, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

## ОСОБЕННОСТИ РЕКРУТСКОГО КОСТЮМА В РУССКИХ ТРАДИЦИЯХ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ

**Аннотация.** На материале опубликованных этнографических описаний и экспедиционных материалов изучаются особенности костюма рекрута, атрибуты и аксессуары, являющиеся дополнением к его костюму. Основой рекрутского костюма был праздничный комплект одежды, дополнявшийся лентами, цветами, платочками и платками, полотенцами, которые в контексте рекрутской обрядности подчеркивали переходный статус рекрута, выступали как подарки, материальные символы памяти, были связаны с символикой прощания и дороги. В костюме рекрута были максимально представлены особенности и атрибуты одежды молодых неженатых парней брачного возраста.

**Ключевые слова:** обычаи и обряды проводов в солдаты, рекрутская обрядность, Пермский край, традиционный костюм

Рекрутская обрядность находится на периферии интересов исследователей традиционной культуры. Такая ситуация обусловлена в первую очередь небольшим объемом источников, поздним формированием рекрутских ритуалов, их окказиональностью и меньшим числом в сравнении с другими обрядами жизненного цикла, постепенной утратой рекрутской обрядности в XX в. и др. Несмотря на то что

в последнее время активно появляются публикации о рекрутской обрядности и обычаях проводов в солдаты в разных регионах России, этих исследований по-прежнему немного [6; 8; 9; 12; 13; 19]. В этом контексте исследование рекрутской обрядности и проводов в солдаты остается актуальным.

Важным является изучение костюма рекрутов, прежде всего атрибутов и аксессуаров, которые дополняли этот

костюм. Предметы одежды, атрибуты и аксессуары мужского рекрутского костюма в не меньшей степени, нежели поверья, ритуалы и фольклорные тексты, позволяют раскрыть особенности статуса рекрута, символические смыслы рекрутской обрядности в целом.

В ходе исследования использовался целый комплекс источников, которые в совокупности позволяют реконструировать рекрутский костюм конца XIX — середины XX в. в изучаемом регионе — Пермском Прикамье. Среди таких источников можно назвать опубликованные работы второй половины XIX — начала XX в., преимущественно этнографические описания, в которых содержатся сведения о проводах на военную службу [10; 11; 14; 20; 21; 22]. Основной корпус источников составили полевые материалы, записанные в разных районах Прикамья в 1990–2021 гг. и отражающие состояние традиции в середине — второй половине XX в. Дополнением служат предметы музейных собраний и фотоматериалы.

Костюм рекрутов, а позднее призывников заметно выделяется среди других комплектов мужского обрядового костюма, прежде всего по числу атрибутов и аксессуаров, дополняющих праздничную одежду. Основой рекрутского костюма



Рекруты. Начало XX в., с. Кыласово Кунгурского уезда Пермской губ. Из архива проекта «Пермский стиль»



Рекруты во время гуляний. Начало XX в., с. Ключи Красноуфимского уезда Пермской губ. Архив экспедиционных материалов Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН

был праздничный комплект одежды. Эту особенность отмечают многочисленные документальные и полевые источники. В Чердынском уезде в день проводов рекрут надевал лучшую одежду, был «как жених» [20. С. 56]. Иногда предметы праздничного костюма приобретались специально для рекрутских гуляний. В частности, одним из условий, выставляемых хозяину «наемщиком», который шел служить вместо рекрута, была покупка ему новой одежды [10. С. 70]. Как правило, приобретаемые вещи были «модными», отражали новые веяния городской моды, проникающей в сельскую среду. Таким образом, молодежь призывного возраста в деревне способствовала распространению моды и новых предметов одежды в крестьянской среде.

Главными особенностями костюма рекрута были атрибуты и аксессуары, дополнявшие праздничный костюм и маркировавшие статус рекрута. Одним из таких распространенных атрибутов был **цветок**, выполненный из бумаги, лент или других материалов. В Осинском уезде, например, бумажный цветок прикалывали рекруту на шапку [21. С. 102]. Описывая обычаи проводов в солдаты в Пермской губернии, фольклорист И. И. Ульянов отмечал: «...шляпы украшали (как невесты) цветами» [14. С. 259]. Цветок на грудь прикалывали рекруту в Чердынском районе (с. Покча). В северных районах Прикамья цветок часто де-

лали из лент и дополняли спускающимися лентами: «Парню на грудь из ленточки из красной, как цветок» (Соликамский р-н, с. Касиб); «Когда провожали парня, ему ленточку вешали на грудь, розового цвета на левую сторону, завязывали бантиком» (Юрлинский р-н, с. Юрла) [4. С. 101]. Традиция изготовления из разноцветных лент цветка, который прикалывали на грудь рекруту, сохраняется в деревнях западной части Чердынского района до настоящего времени.

Наиболее часто в Пермском Прикамье рекрутский костюм дополнялся цветными **лентами**. В северных районах Пермского края ленты обычно нашивали или навязывали на головной убор: «Рекрута украшали: на фуражку ленточек нашьют разных цветов. Девки, которые на вечере гуляли, дарят ленты, они их на фуражку и пришивают...» (Чердынский р-н, с. Покча); «Ленточки делали на шапку, у кого сколько есть лент. Наверх на булавку пристегнут» (Юрлинский р-н, д. Елога) [3. С. 23]; «Полтора-два метра ленты на шапку нашивали, которую носил, кругом, сверху, посередине, чтоб ленты сзади висели, на гармошку весили» (Усольский р-н, д. Слудка); «Летом по фуражке, зимой по шапке кругом ленточки делали, полна спина ещё, только впереди, где лицо, нет. Много, друг на дружку нашивали» (Усольский р-н, д. Кекур) [15. С. 199–200]; «Некрутам вешали ленты на

шапку. Коля вот у меня пошёл в армию, дак я повыложила шапку лентами»; «Если шапка или фуражка у парня, то ленточки там навешам ему, с гармошкой, весь в огне идёт» (Соликамский р-н, с. Касиб); «На фуражке у парня ленточки, девки ленточки собирают ему, а подружка своему парню накальвает на грудь» (Соликамский р-н, д. Лызиб). Если в северных районах Пермского края прикрепляли несколько или множество лент к головному убору рекрута, то в некоторых других ограничивались одной лентой: «Неделю некрут ходил с ленточкой в голове, на фуражке» (Частинский р-н, д. Байдины). В ряде локальных традиций Усольского района было принято прикреплять ленты на плечи: «Ленты на обои плечи пришивают» (д. Разим) [15. С. 199–200]. После проводов, как отмечали в Усольском районе, ленты отдавали обратно девушкам, которые их прикрепили. Нередко с лентами рекрут ехал и до призывного пункта: «А повестка если ему придёт за неделю, так он всю неделю некрутит, с ленточками ходит здесь на груди. С которой девкой он дружит, она ему здесь ленточки приделат. И всё в город увозят с этими ленточками» (с. Пянтег).

Для южных районов Пермского края более характерны другие варианты использования лент: несколько лент связывали вместе и носили в руках, завязывали на поясе, затыкали за пояс.



Рекруты во время гуляний. Начало XX в., с. Ключи Красноуфимского уезда Пермской губ. Архив экспедиционных материалов Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН

Наглядно такую традицию демонстрируют фотографии рекрутов начала XX в. из с. Ключи Красноуфимского уезда и с. Кыласово Кунгурского уезда (см. ил. на с. 21–22).

Не менее распространенным атрибутом рекрута и дополнением к его костюму становились **платочки (носые платочки)**. Обычно их готовили и дарили во время проводов девушки. О платочках и их использовании рекрутом во время гуляний подробно рассказывается в сообщении из с. Медянка Уинского (ныне — Ординского) района, относящемся к 1920-м гг.: «Рекрут <...> держит в одной руке, за один конец несколько связанных носовых платков. Носовые платки — это подарки девушек, которые его любили. И чем больше этих платков, тем больше девушек, значит, его любили. И поэтому каждый старается раздобыть платков как можно больше. И если иному не подарят их в достаточном количестве, то он покупает их сам. Этими платками рекрут время от времени помахивает, иногда в такт песни» [22. С. 29]. Это свидетельство подтверждается и многочисленными экспедиционными материалами, собранными на территории Сылвенско-Иренского поречья: «Платки давали, он их кучей свяжет, пученькой. Он идёт, платками машет» (Суксунский р-н, д. Шахарово); «Делали парням платки из белого коленкора или там был другой матерьял — багист. Обвязывали платки цветными нитками. Девочек нас было много, всем мальчикам дарили платки. Они уходили — махали нам платками. А то все платки девочки соберём в кучу, наберётся, может, штук пятнадцать-двадцать, на булавочку сколем и даём

тому парню, которого провожаем» (Кунгурский р-н, с. Калинино); «Девки сами вышивали платки, надписи делали всякие, он их соберёт и все приколет на грудь в одном месте. Ещё ленточки на грудь весили — каждая барышня. Платков много станет, их сделают в узел, свяжут друг с другом за концы. Они обвязаны нитками цветными, кружачиками обделаны» (Кунгурский р-н, с. Серга). Платочек как подарок рекруту известен и в других районах Пермского Прикамья: «Давали платок: “На память другу” — вышивали» (Усольский р-н, д. Слудка) [15. С. 199–200].

В XX в. была распространена традиция размещать на таких платочках вышитые текстовые пожелания хорошей службы, напоминания о дарителе, писать имя призывника: «Ленточки, платочки, кисеты дарили девчонки, вышивали там: “На память”, “Помни обо мне”» (Кишертский р-н, д. Бырма); «Девчонки платочки обвяжут нитками, мулине, и вышьют цветочек, коя там напишет ещё: “Моему любимому”. Вот его и дарит. Парень платок-то ещё обратно должен принести» (Кишертский р-н, д. Верхняя Меча); «Девушки рекрутам платочки дарили, носовые, маленькие, на них ещё вышивали: “От подруги Анны Максиму”. Он с этим платочком вернуться должен был» (Усольский р-н, д. Слудка) [15. С. 199–200]. На рекрутских платочках из с. Ключи Суксунского района встречались, например, такие надписи: «Саша. Желаю счастливой отличной службы»; «Вынял белевничей платок, стал подружку вспоминать»; «Люблю сердечно, дарю навечно»; «Саша. Счастливо отслужить и вернуться».

Кроме лент и платков, девушки вручали рекруту и другие подарки — предметы одежды, полотенца, головные платки, кисеты, пояса, которые также часто включались в костюм рекрута. Кисет как один из распространенных подарков нередко упоминается в описаниях проводов в солдаты: «Девки кисеты шили, табак класть под махорку. Вышивали имя его на кисетах» (Кунгурский р-н, с. Юговское). В д. Шахарово Суксунского района девушка, с которой парень гулял, дарила ему на провода вышитую рубаху [17. С. 149]. В русских деревнях Гайнского района дарили пояса, как узкие для подпоясывания рубахи, так и широкие кушаки для верхней одежды: «Перед отправлением в армию девки и парни собирались и рекруту кушаки, покрочки дарили» (Гайнский р-н, пос. Чуртан) [3. С. 25].

Среди подарков были и полотенца: «Полотенца парню дарили — края вышиты цветочками» (Кишертский р-н, с. Осинцево). В некоторых деревнях Куединского района полотенца вешали рекруту на шею во время проводов. Во время гостевых визитов рекрута накануне проводов к родственникам те также дарили ему полотенце: «Рекрут надевает полотенце на шею и идёт приглашает по домам на вечер» (с. Пантелеевка); «Рекрут ходит с полотенцем [на шее], к кому заходит, те ему тоже полотенце дарят» (с. Дубленевка). Возможно, в куединской традиции обычай дарить отправляющемуся на военную службу полотенце заимствован от чувашей, которые наряду с русскими проживают в деревнях, где записаны эти сообщения [18].

Одним из постоянных атрибутов рекрутских гуляний конца XIX — начала XX в. является гармонь. Известный пермский фольклорист В. Н. Серебряников, описывая особенность рекрутской обрядности Оханского уезда, отмечает, что «здесь молодежь “заводит” гармонику иногда только перед тем, как идти на военную службу, и выучивается играть только одну-две песни» [11. С. 67]. «Наемщик», человек, идущий служить за кого-либо по найму, также приказывал хозяину, чтобы тот купил ему гармошку — «непременную спутницу каждого рекрута» [10. С. 70–71]. Более поздние материалы также свидетельствуют о том, что игра на гармошке повсеместно обязательно сопровождала провода новобранцев, при этом гармошку украшали лентами и платочками [11. С. 67]. Упоминания об украшении гармоники лентами записаны в северных районах Пермского края: «Ленточки атласные на гармошку цепляли, на ремешки» (Усольский р-н, д. Верх-Кондас) [15. С. 199–200]. Ленточками и платками повсеместно украшали гармошку при рекрутских гуляниях в Кунгурском, Красноуфимском уездах Пермской губернии: «Целый месяц парень некрутит,



по родне ездит, гулят с друзьями, как он же. К тётям, дядям едут, с гармошкой, на гармошках платочки повешаны, ленточки» (Кунгурский р-н, с. Серга); «Парней в армию провожали — ленточки на гармошку обязательно вешали» (Кунгурский р-н, д. Зуята); «Парней провожали, на гармонь через меха крепили резинку, на неё все девки платки навешают. Гармонь играет, резинка-то растягивается, и ленты, платки вместе» (Кунгурский р-н, д. Зарека).

Приведенные примеры раскрывают использование в costume рекрута разных атрибутов. Их состав устойчив — ленты, платочки, полотенце, реже другие предметы — платки, пояса, бусы, рубахи.

Несомненно, при изучении обрядового костюма важен анализ символики данных предметов в контексте ритуала. Все перечисленные предметы прежде всего маркируют рекрута — являются главной отличительной особенностью костюма парня, уходящего на службу и покидающего своих сверстников. Цветок на груди или фуражке, ленты — знак рекрута: «В армию ребят брали, дак тогда мода была ленточки покупать на фуражку. Значит, мол, идёт призывник» (Соликамский р-н, с. Касиб).

Ленты, как показывают материалы по Пермскому Прикамью, — один из самых популярных и распространенных атрибутов рекрутства. Обычно лента описывается в контексте девичества, так как присутствует в девичьем costume и активно включается в ритуалы свадебной обрядности. Параллели в свадебной и рекрутской обрядности неслучайны. Исследователи отмечают: то, что «призывной возраст совпадает с возрастом жениховства, является, по-видимому, одной из причин настойчивого сопоставления на разных уровнях свадьбы

и проводов» [7. С. 253], а также говорят о сопоставлении главных действующих персонажей данных ритуалов — жениха и невесты, с одной стороны, и рекрута — с другой. Нередко информанты отмечают сходство свадебных и рекрутских атрибутов: «Некрута катали. Салазки запрягут, ленточками срёдят [нарядят, украсят], как на свадьбе. Песни поют, как на свадьбе...» (Суксунский р-н, д. Усть-Лог). «Свадебные» атрибуты в рекрутской обрядности подчеркивают лиминальный статус рекрута.

Использование ленты в ритуалах позволяет говорить о том, что она является символом не только девичества, но и неженатой молодежи в целом. Лентами, цветком с лентами в свадебной обрядности украшают молодых парней, находящихся в свадебном поезде жениха, ленты — непременный аксессуар костюма свадебных персонажей — друзей. В некоторых случаях наблюдаются прямые параллели в использовании тех или иных знаков рекрута и парней — распорядителей свадьбы. В с. Покча Чердынского района *лекрутами* называли также неженатых парней — участников свадьбы [17. С. 144]. В рекрутской обрядности некоторых локальных традиций отмечалась прямая связь между использованием лент и социальным статусом рекрута: «Холостому рекруту дарили ленточки, женатому не дарили» (Усольский р-н, д. Сороковая) [15. С. 199–200].

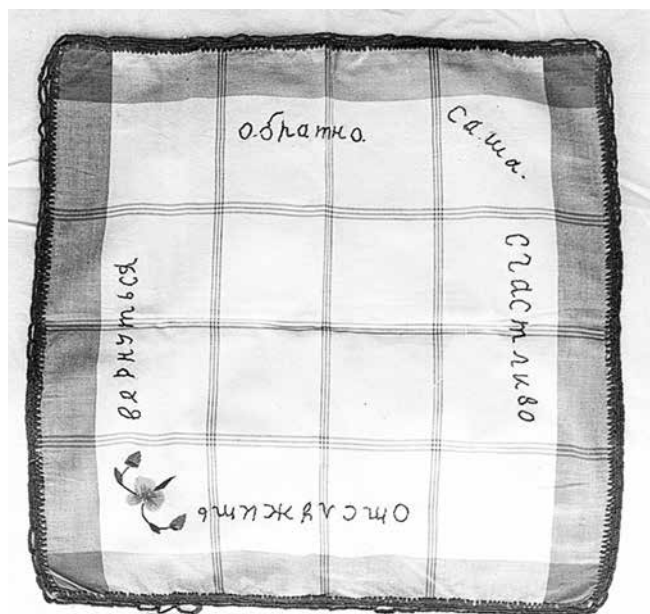
В обычае украшения головных уборов рекрутов приколотыми цветами и лентами также можно усмотреть один из знаков возраста и переходного статуса. В.Г. Холодная на славянском материале показала, что украшение головного убора в праздничном costume, также нередко с использованием лент

и цветов, было наиболее характерным и архаичным знаком молодежи брачного возраста [16. С. 134]. В costume рекрута максимально представлены те особенности и атрибуты, которые характерны для молодых неженатых парней брачного возраста.

В рекрутских обычаях с лентами задействована и цветовая символика. В Усольском районе, например, отмечали: «Жёлтые ленточки рекруту никогда не одевали. Нет. Только красного или розового цвета, можно голубую ещё. Белые, синие, тёмные не делали почему-то» (д. Верх-Кондас) [15. С. 199–200]. Известны предписания использовать при украшении костюма рекрута, а также дуги лошади, машины, на которой будущий солдат едет на призывной пункт, березок, которыми украшена машина, только красные ленты [15. С. 199–200].

Использование платочков в рекрутской обрядности связано с восприятием этого предмета в народной культуре как устойчивого символа печали и расставания. Символика полотенца многогранна, в рекрутском обряде его использование в costume также, с одной стороны, служит маркером рекрута и его статуса, с другой — связано с символикой пути и дороги [5. С. 147–151].

Интересное описание костюма рекрута Пермской губернии в начале XX в. приводит И.И. Ульяновым: «В прежние времена (да и ныне еще кой-где водится) надевали на шею шелковую косынку, на себя поддевку или так называемый “чекмень” тонкого сукна, опоясывались ярко цветным кушаком; через плечи перекидывали свернутую шарфом шаль, концы которой делали “крест-накрест”; шляпы украшали, как невесты, цветами. Кроме того, на шею



Платочек, подарок призывнику. Вышито: «Саша. Счастливого отслужить, вернуться обратно». Середина XX в., с. Ключи Суксунского р-на Пермского края



Платочек, подарок призывнику. Вышито: «Коля. Желаю отличной счастливой службы». Середина XX в., с. Ключи Суксунского р-на Пермского края

надевали так называемые “гайтаны” — “янтары” — буски из мелкого жемчуга (разумеется, не настоящего) и буски из крупных камешков — белых, зеленых, желтых и других цветов» [14. С. 259]. К сожалению, в исследовании не приводятся данные о том, к какому уезду относится это свидетельство, хотя из комментариев исследователя можно предположить, что речь идет о старожилческом русском населении северных уездов Пермской губернии.

В приведенном Н. И. Ульяновым описании упоминается об использовании в рекрутском костюме таких предметов женской одежды, как головные платки, шали и бусы. Кроме собственно рекрута, эти элементы присущи ряженному персонажу «рекрут», который встречается в святочной обрядности: «Некрута́ — два парня. Один с гармоньей. На ноги красны платки: по одному на ногу, чтобы ноги закрыто было, как юбка! На спину красный платок, на брюхо. На голове фуражка военная. <...> Красный ситец для того припасали!» (Чердынский р-н, д. Усть-Уролка) [2. С. 184]. Головной платок носил и такой ряженный святочный персонаж, как Аника-воин [2. С. 183]. В северных районах Прикамья головные платки повязывали через плечо участники свадьбы — дружки (Кочевский р-н). Таким образом, использование этого элемента не специфично для рекрутской обрядности. Видимо, головные платки в ряженье, в рекрутской и свадебной обрядности маркируют особый статус участников ритуала. Использование женских предметов одежды и деталей костюма (платков, бус), «минимальная травестия» — возможно, один из способов обозначения лиминального состояния рекрута, его «чужести», противопоставления коллективу; знак того, что рекрут на символическом уровне теряет признаки пола [7. С. 112].

В контексте рекрутской обрядности многие предметы — ленты, платки, рубашка, пояса — выступают и как подарки рекруту. Передача предметов в дар от одного человека к другому является, по мнению исследователей, одним из универсальных способов регулирования отношений внутри социума [1. С. 16], дарение или обмен подарками включен в комплексы обрядов календарного и жизненного циклов. Подарок и дарение не только закрепляют социальные связи между теми, кто обменивается подарками, но и являются благопожеланием, материальным воплощением данного блага [1. С. 16].

Многие задействованные в ритуале предметы, использованные человеком, становятся материальным воплощением памяти о нем. В некоторых региональных традициях в рекрутской обрядности часть предметов — ленты,

платочки — после проводов раздавались обратно тем девушкам, которые вручали эти предметы призывнику, и затем сохранялись на память о нем. В других регионах было принято, чтобы призывник брал с собой и хранил эти предметы на память о дарителе.

Таким образом, платки, ленты, полотенца и другие предметы в контексте рекрутской обрядности выполняли разные символические функции, являлись знаком рекрута, подчеркивали его переходный статус, выступали подарком, материальным символом памяти, были связаны с символическим прощанием и дороги. Следует отметить, что в костюме рекрута были максимально представлены атрибуты молодых неженатых парней брачного возраста.

### Литература

1. Агапкина Т. А. Дар // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 16–21.
2. Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор. Вып. 26: Проблемы текстологии фольклора / отв. ред. Т. Г. Иванова. Л., 1991. С. 171–188.
3. Бахматов А. А., Голева Т. Г., Подюков И. А., Черных А. В. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: материалы и исследования. Пермь, 2008.
4. Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Юрлинский край: традиционная культура русских конца XIX–XX вв.: материалы и исследования. Кудымкар, 2003.
5. Валенцова М. М., Узенёва Е. С. Полотенце // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 147–150.
6. Вавилова И. Г., Кручинина В. Н. Периодизация обряда проводов на службу в кубанской традиции второй половины XX века // Ресурсы региона: экологический аспект науки, культуры, образования: материалы Всерос. науч.-практ. конф. / редкол.: М. Ю. Беляева (отв. ред.), Н. С. Балащенко. Славянск-на-Кубани, 2017. С. 12–17.
7. Кормина Ж. В. Проводы в армию в пореформенной России: опыт этнографического анализа. М., 2005.
8. Кручинина В. Н., Вавилова И. Г. Рекрутский обряд. Опыт первичного описания (по данным этнолингвистической экспедиции) // Ресурсы региона: культурно-историческое развитие в контексте науки и образования: материалы Всерос. науч.-практ. конф. / под ред. М. Ю. Беляевой, Н. А. Серогодского, Н. С. Балащенко. Славянск-на-Кубани, 2016. С. 176–180.
9. Морозов И. А. Проводы «некрутов» в Ульяновской области // ЖС. 2001. № 4. С. 15–17.
10. Саламатик Н. Село Черновское // Пермские губернские ведомости. 1865. № 17. С. 70–71.
11. Серебренников В. Гармоника как народный музыкальный инструмент, по

песням крестьянской молодежи Оханского уезда Пермской губернии // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губернского земства. Пермь, 1916. С. 242–251.

12. Соловьева Е. З. Фольклор и ритуальные практики проводов на военную службу в Орловском крае // Традиционная культура. Т. 20. № 1. 2019. С. 59–67.

13. Толкачева С. В. Рекрутский обряд в русской традиционной культуре Удмуртии // Прикамское собрание: материалы III Всерос. открытого науч.-практ. форума / редкол.: Л. Н. Бехтерева (отв. ред.) и др. Ижевск; Сарапул, 2019. С. 293–299.

14. Ульянов И. И. Воин и русская женщина в обрядовых причитаниях наших северных губерний // Живая старина. 1914. Вып. 3/4. С. 233–270.

15. Усольские древности: сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX–XX вв. / науч. ред. И. А. Подюков. 2-е изд., доп. и перераб. Усолье, 2018.

16. Холодная В. Г. Символика и атрибутика праздничного костюма парня в русской деревне с 40-х гг. XIX по 20-е гг. XX в. // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / сост. И. А. Морозов; отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001. С. 125–136.

17. Черных А. В. Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / сост. И. А. Морозов; отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001. С. 142–150.

18. Черных А. В., Каменских М. С. Чуваши в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб., 2014.

19. Чернышева Ю. С. Ритуалы, направленные на благополучное возвращение домой, в рекрутской обрядности русских Прикамья // Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского государственного университета. Сер. Studia historica juvenum. 2020. № 1 (16). С. 66–70.

20. Шерстобитов И. Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы // Пермские губернские ведомости. 1865. № 13. 26 марта. Часть неофиц. С. 55–56.

21. Шмаков П. По лицу земли: очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916.

22. Юшков П. И. Обычай проводов рекрута (Статья крестьянина с. Медянки Уинского р-на) // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 11/12. С. 28–31.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья».

## О КАТАЛОГЕ ОБЪЕКТОВ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ РФ

На протяжении нескольких лет Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова (ГРДНТ) ведет работу по созданию электронного Каталога объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации.

17 октября 2003 г. была принята Конвенция ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия. Целями конвенции являются охрана нематериального культурного наследия (НКН), обеспечение уважения к НКН сообществ, групп и отдельных лиц, привлечение внимания на местном, национальном и международном уровнях к важности НКН и обеспечение его взаимного признания, международное сотрудничество и помощь в работе с наследием. К настоящему моменту конвенция ратифи-

цирована более чем в 200 странах мира, но поскольку на территории России существуют свои особенности охраны НКН, было принято решение конвенцию не ратифицировать, а принять комплекс мер по сохранению культурного достояния народов нашей страны.

17 декабря 2008 г. Министерством культуры Российской Федерации была утверждена разработанная ГРДНТ Концепция сохранения и развития нематериального культурного наследия народов Российской Федерации. Одним из важнейших направлений работы в рамках этой концепции было создание пилотного проекта электронного каталога объектов НКН, который представлял собой своеобразный реестр примеров работы с НКН — не только его выявления и фиксации, но и использования в деятельности учреждений

культуры. Аналогичные проекты начали создаваться в регионах России. Однако в 2012 г. Министерство культуры поставило вопрос об изменении структуры описания объектов НКН и поручило Государственному институту искусствознания разработку новой концепции и форматов описания каталога. Результатом этой работы стал пилотный вариант учебно-просветительского каталога, направленного на популяризацию НКН России и имеющего целью использование этих материалов в учебной и просветительской работе. Существование двух каталогов, имеющих разные цели, привело к некоторым проблемам, но постепенно благодаря совместным усилиям началась активная работа по созданию Федерального каталога объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации.

В этой рубрике представлены статьи о явлениях народной культуры, вошедших в каталог в качестве объектов.

**В. Е. Добровольская,**  
канд. филол. наук,  
ГРДНТ им. В. Д. Поленова  
(Москва)

**Людмила Юрьевна Евтихьева,**

канд. филол. наук, Научно-методический центр народного творчества и досуга (Тамбов)

### НАРОДНЫЕ ИГРЫ «АТМАНОВСКИЕ КУЛАЧКИ»

**Аннотация.** В статье рассматривается традиция кулачных боев «Атмановские кулачки», проводящихся в с. Атманов Угол Тамбовской области и приуроченных к престольному празднику Успения Пресвятой Богородицы. Особое внимание уделяется возрождению с 2010 г. «Атмановских кулачек» как фольклорного этноспортивного праздника.

**Ключевые слова:** «Атмановские кулачки», Атманов Угол, кулачные бои, народные игры, праздник Успения Пресвятой Богородицы, этносport

Атмановские кулачки — исторически сложившаяся форма праздничных коллективных показательных кулачных боев, проходящих в с. Атманов Угол Сосновского района Тамбовской области на престольный праздник Успения Пресвятой Богородицы (по-местному — *Успенев день*). Кулачки устраивались на особом месте — поляне за селом, где теперь расположен сельский клуб; место имеет название *Парадка*. Игровые действия совершались в течение трех дней (15–17 августа по юлианскому, или 28–29 августа по григорианскому календарю)<sup>1</sup>.

Кулачки прочно вошли в народную память в качестве важнейшего знака традиционной культуры, идентифицирующего жителей с. Атманов Угол как ее носителей. Многие реликты игровой традиции трансформировались в локальные мифы. Например, бóльшая

часть опрошенных считает, что село надо называть *Атманов Угол*, так как первопоселенцами здесь были «атаманы» из числа донского и запорожского казачества, которые были приглашены в Смутное время для защиты Дикого поля от кочевых народов (ЧАЭМ)<sup>2</sup>. Однако, согласно документальным данным, село основал в 1648 г. Савва Атманов «со товарищи» — с уроженцами с. Атманово и с. Берёзово Шацкого уезда<sup>3</sup>. Впервые с. Атманов Угол было упомянуто в писцовых книгах Верхоценской дворцовой волости Рязанского наместничества в 1676 г. С 1708 г. село относилось к Азовской губернии, с 1719 г. — к Тамбовской провинции Азовской губернии, с 1725 г. — к Воронежской губернии, с 1779 г. — к Тамбовскому наместничеству Моршанского уезда, с 1862 г. — к Сосновской волости Моршанского уезда Тамбовской губер-

нии, с 1932 г. — к Сосновскому району Центрально-Чернозёмной области (Атманов-Угловский сельский совет), с 1937 г. — к Сосновскому району Тамбовской области, с 1975 г. — к Вирятинскому сельсовету Сосновского района Тамбовской области, с 2002 г. — к Троицевицкому сельсовету Сосновского района Тамбовской области [15. С. 86].

В ходе экспедиционных исследований, которые с 1990 по 2019 г. проводили А. С. Тедорадзе и Л. Ю. Евтихьева, удалось собрать материал, легший в основу описания объекта традиционной народной культуры с. Атманов Угол Сосновского района Тамбовской области «Атмановские кулачки» и сохранения его в форме этноспортивного праздника как проекта событийного туризма. На материале экспедиций (1990–2006 гг.) и анкетирования (2002 г.) [12. С. 32–39] исследованы динамика угасания традиции в XX в. и возрождение ее в XXI в. Общероссийская практика кулачных боев прекратилась к 1970-м гг. [2. С. 5, 181], но в Атмановом Углу «кулачились» и в 1990-е гг., а народная историческая память и сейчас хранит яркие воспоминания о местных кулачниках и кулачках [10; 11].

В частности, по собранным материалам был восстановлен сценарий праздника и примерного кулачного боя, выявлены состав и функции участников обрядово-праздничного действия, появилось детальное описание разнообразных техник и форм кулачного боя: «стенка на стенку», «один на один», палочный

бой «один на один», поединок «один на один», борьба «не в схватку», борьба «за вороток» с захватом ворота и пояса [14]<sup>4</sup>. Анализ локальной традиции примерного кулачного боя подтвердил и аргументировал выводы Б. В. Горбунова [З. С. 10, 18], С. А. Токарева [13. С. 196–197] и Т. А. Бернштам [1. С. 93–96] о том, что участие в кулачных боях консолидированных по подворьям и порядкам групп является рудиментом военномобилизационного принципа организации, а также трансформированным реликтом мужских союзов индоевропейских народов. Осмысление кулачек в контексте локального варианта традиционной игровой культуры подтвердило вывод Б. В. Горбунова о том, что коллективный кулачный бой являлся знаковой формой традиционных воинских игр, распространенных в зоне проживания русского населения [2. С. 5, 181]. Таким образом, традиционные игры «Атмановские кулачки» — это след истории укоренения традиций русских переселенцев на территории Дикого поля в XVI–XVII вв., след архаичных форм мужских союзов, в далеком прошлом ориентированных на функции военной дружины [12. С. 156–159].

Старожилы с. Атманов Угол вспоминают:

28 афүүста — Ус'п'эн'ѳ д'эн'... Таудá там кулáчк'и был'и... тадá н'а-тáх-та справл'али: нъ-кулáчк'и хад'ил'и, драл'ис'. И уáрмóшк'и был'и, и пл'áска была. И фс'ó тáма была. Н'ид'э бол'шь тáкóва в-óбл'ьст'ь н'э-быль. Л'эт 25 назáт эт' иш'ш'ó была. Кан'эшна (сам был на кулачках. — Л. Е.). Трóицын д'эн' и Ус'п'эн'ѳ д'эн'... И у клубá фс'э сьб'ирáлис'. Нарóду — тыщ'ш'и три. Свáд'бы в-эт'ыт д'эн' [КАИ];

Кулáчк'и — ч'ир'из р'эчку. А как «ч'ир'из р'эчку»? Ну а как? Р'эчка пр'ят'акáит' п'ьср'ид'и д'ир'эвн'и. С-той ст'ьраны м'ьлад'óш, и с-этой ст'ьраны м'ьлад'óш. А там лух вон, у клубá. М'эста тáкóжа — 200 на 200 или 300 на 300. Вон ан'и лúчч'и знáют' [показывает на старших по возрасту]. Сьб'ирáлис' часóф ф-п'áт' в'эч'ьра. А да эт'ьва тут фс'э: и м'ьлад'óш, и стáршьи... уул'áнк'и... Нас тут, катóрыи... Там стáлы вытáсквыют', накрывáл'и, п'эс'н'и п'эл'и... Тут на ул'иць м'астáх ф-читыр'óх-п'áт'и уáрмóшк'и... Ад'авáл'ис', как на-свáд'бу [ЛВА];

Ну как? Сп'арвá н'ьчинáют' мál'ин'к'ии. А патóm — п'ьвзрасл'эи, п'ьвзрасл'эи, а патóm с б'ьрадóй в'ышл'и — и пашлá... Ну ны-л'ажу н'и трóгъл'и никáгдá... Фураушку брóс'ут' с эт'ий ст'ьраны, с эт'ий ст'ьраны... На, пажáльста. П'ь-спр'ьв'идл'ив'ьст'и [НАГ (2010)];

Бывáл с'инакóс... А мат'ь: «Ну-кá, м'илач'ók, давáй, фставáй!» Вот тáкиjá д'алá. Тадá вы'яж'ж'áл'и два буф'эта... И с-нáшый

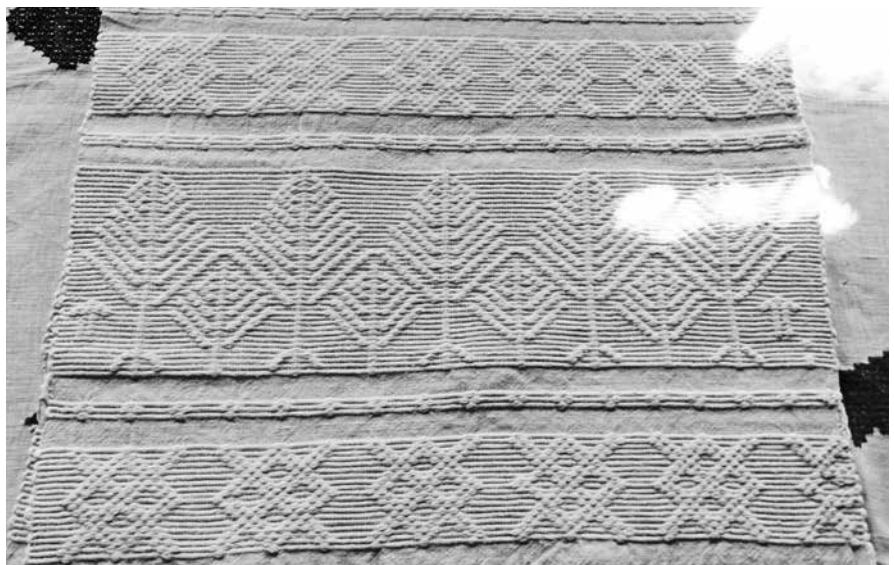


Ветераны «Атмановских кулачек» Иван Александрович Квасов (1947 г.р.) и Александр Иванович Кочетов (1931 г.р.). Показ приемов кулачного боя. 2010 г. Фото из частного архива А. С. Тедорадзе

стыраны, и с-йхай, с-Вихл'áйк'и... Пажáльста, и кылбасу б'ир'и... Хош вы'пит' — вы'п'ий. Так в'ис'алó была... Тадá в'ис'ал'эжа ж'йт' была. Хот' н'идастáтк'и был'и... Нь Ус'п'эн'ю — картóшку нып'икóm, кто ур'ибóф пр'ин'ас'б'т'... Ну и п'ис'н'акá! «Кáкóй жá был, тáкóй астáл'с'и...» [НЕН].

Как и все населенные пункты в прошлом, Атманов Угол был поделен на противоборствующие партии — *порядки* [12. С. 152]. Порядки «Поволжье», «Крым», «Лягушачье» и «Промартель» выступали против порядков «Вшивка», «Терешата», «Соловьята» и «Село». Праздник проходил «в центре населённого пункта, где с самого основания села бились на кулачках» [12. С. 154].

Конкурентные отношения между боевыми порядками, а также селами Атманов Угол и Троицкая Вихляйка засвидетельствовали все опрошенные. Например:



Успенское полотенце (с. Атманов Угол) — образец заборного ткачества. 2010 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихивой

...п'ьцанáм'и б'эу'гъл'и б'ьс'икóm, ч'ир'ис-Пишл'áйку (реку. — Л. Е.) б'эу'гъл'и бакá м'ат'ь н'ь-сас'эдн'ий пар'áд'к... на-Трóицу кулáч'ьл'ьс' с-в'ихл'áйск'им'и, эт'ь уж п'ьвзрасл'эь. Кулáчил'ис' дл'á прáz'н'ика, но н'и кал'эчил'и. Зачэм? Так, сл'ьугкá пымут'уз'ит' и вс'ó. Сначáла р'иб'áта н'ьч'инáл'и, а зат'эм п'ьвзрасл'эь [НАГ (2002)].

В игрищах участвовали все без исключения, хотя главными героями были мужчины-кулачники, удаль которых воспринималась селянами как гарантия защищенности. Женщины относились к боевым искусствам мужчин с пониманием, хотя иногда последствия кулачных боев на несколько дней, а то и недель отрывали хозяина от повседневных работ. Н. П. Малина, глава Троицевихляйского сельсовета, дочь знаменитого кулачника подворья Малиных, признавалась, вспоминая об отце:

Я хоть и была противницей этих кулачек, а в душе всё равно приятно было! Он там нёсся, он там дрался, он там выставлял, в этой стенке. И было понимание, что семья за ним как за каменной стеной [МНП].

Кульминацией праздника является *стенный бой* — это противостояние сторон, идущих друг на друга «стенка на стенку». Характерная черта «стенного боя» — линейные построения, необходимость которых диктуется задачей состязания: выгнать противоположную партию с боевой площадки. Отступивший противник перегруппировывался, собирал новые силы и после передышки снова вступал в бой. Таким образом, бой состоял из отдельных схваток и длился обычно несколько часов, до тех пор пока одна из сторон окончательно не одолевала другую.

Нон'чи, кан'эшна, н'и то, што ран'ши. Ран'шь-та была оуо-уо как... мал'чишк'и стр'ил'ал'и из рау'атык, жэн'ш'ш'ины пл'асал'и. Муш'ш'ины б'ил'ис' па два, а то и па тр'и захода, да хот' вэс' д'эн! Адахнут, вад'иц'ь из-р'эчк'и ум'оуца — и нан'вь. А как н'и б'йца? Дабро' далжно' быт' с кулака'ми [АЕП].

Соблюдались следующие правила: вести бой честно, «по любви»; не бить «взашей», «в тыл» (т.е. сзади), «с крыла» (сбоку, когда соперник не видит); лежащего не бить; ногами, с подножкой не бить; закладок (предметов, утяжеляющих сжатый кулак) не иметь<sup>5</sup>.

По неизменной традиции кулачки начинают дети, затем их сменяют подростки и в завершение праздника бьются взрослые бойцы. Задача боя — прогнать команду соперников на их сторону села. Как только задача достигнута, бой прекращается. Заключительная часть этой боевой забавы — замирение, которое происходит за общей трапезой.

По обычаю, празднование начиналось с официальной религиозной части: заутрени, литургии, молебна с водосвятием, крестного хода<sup>6</sup>. Мирская часть праздника состояла из приема гостей, совместных трапез и всеобщих «улишных» гуляний, старшее поколение говорит — «курагодных гуляний»<sup>7</sup>. По воспоминаниям старожилов села можно судить, что «Атмановские кулачки» являлись событием, привлекавшим внимание не только жителей Атманова Угла, но и окрестных сел. Принято было считать, что приезжие, званые и незваные, оказывают своим посещением селу честь, а многолюдность праздника расценивалась как признание всеми гостеприимства и богатства атмановцев. В прошлом в престольный праздник Атманова Угла перед каждым домом хозяева

устанавливали стол с самоваром и всякими яствами, угощая гостей села и соседей<sup>8</sup>. После обеда жители и гости села собирались на «Парадке» — центральной площади. Здесь вели беседы, пели песни под гармошку, плясали.

Укорененность и развитость игрового обычая подтверждается богатством предметного ряда, манифестирующего обрядовую семантику престольного праздника с. Атманов Угол — Успеньева дня, включающего кулачные бои. В этот ряд входит, прежде всего, традиционный костюм кулачного бойца: бойцовская рубаха, пиджак, пояс под рубаху, пояс верхний, порты, сапоги или ботинки, картуз; встречается обычай заматывать запястье шерстяной ниткой либо надевать шерстяные вязаные перчатки, обхватывающие запястье и кисть и оставляющие открытыми пальцы [ЛВА; НАГ (2010); НЕН]. Одежда женщин также была традиционно нарядной, праздничной. Это могли быть «парочки», передники, «корсетки», или «жакетки», платки и шали, на ногах — сапоги или ботинки. Женщины старшего поколения носили сарафаны на тонких лямках и рубаху-тушку. Из иных сел могли приезжать женщины в понёвном комплексе одежды, который служил опознаваемым знаком местности<sup>9</sup>.

За кулачками на Успенев день были закреплены специальные блюда: «щи из петуха», которыми кормили кулачных бойцов; «ушное» — особый суп из ливера, муки и специй; «кулачные блины» — их не только ели, но и прикладывали к синякам и ушибам в лечебных целях [КЗН].

Жэртвы был'и, кагда он ф-пас'т'эл'и л'ажыт' и пр'ипар'вьют' гар'ачим бл'ин'ом... Ну как? Кулак' ни падв'од'ит'. Пар'обрым та! Ну вот. Рас он л'уб'ит'ил', пус'т' он мал'эн'ичка припар'в'ит'<sup>10</sup> [НАГ (2010)].

Приуроченность кулачек к Успенью Пресвятой Богородицы, справлявшемуся три дня, объясняет использование в праздновании атрибутов календарной обрядности «успенского снопа» и «успенского полотенца». Сноп представляет собой тугий пучок колосьев ржи нового урожая обхватом приблизительно в 40 см. Его обвязывали «успенским полотенцем». В создании таких полотенец используется техника браного ткачества «белым по белому»; орнаментальная часть включает ромбический мотив, называемый в с. Атманов Угол «боярское колесо», с которым часто соседствуют другие местные орнаментальные сюжеты: «сосна», «ёлка», «шишка», «гриб». 28 августа, в последний, самый веселый день кулачек, эти снопы освящали в церкви, а затем приносили в дома и ставили под иконы. Описываемыми полотенцами покрывали богородичные иконы, также их использовали в погребально-поминальной обрядности [НЕН].

Нельзя представить себе успенского «курагодного гулянья» без гармошек, под которые с разных концов («порядков») села шли «гулеванщики» на «Парадку». Под гармошку пели и специальную песню, посвященную атмановским кулачникам, — «Приходит праздник день Успенев» [КНН; САС].

В народе бытовала и специальная кукла «ломец — атмановский боец», которую делали исключительно мальчики либо для мальчиков. Кукла представляет собой крестовину из сосновых веток, к которой прикрепляется нитями тряпичная голова, а также кулаки, свободно и широко размахивающиеся из стороны в сторону. Игровой бой с такими куклами предполагал победителя, который, манипулируя своей куклой, сбивал шапку с головы куклы противника [КНН; ПАИ; ЩНЕ].



Сестры Неверовы поют песню «Колосилась в поле рожь густая». 2014 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой

Приуроченность событий к пограничному календарному времени (конец лета — начало осени) сообщает происходящему символический смысл. Обрядовое время перехода природы из состояния цветения/плодоношения в состояние увядания, ассоциируемое со смертью, что делает этот временной момент органичным неотъемлемому качеству мужчины-воина, готового отдать жизнь «за други своя».

Участие представителя мужского сообщества в кулачной бое служит маркером «свой — чужой», этническим знаком, который позволяет носителям культурной традиции выделять себя из окружающего мира, в том числе противопоставлять себя чужим [4. С. 130–131].

С 2010 г. традиция кулачных боев на престольный праздник с. Атманов Угол возрождается как фольклорный этноспортивный праздник. Инициаторами и организаторами праздника являются РОО «Тамбовское общество любителей краеведения» (ТОЛК, руководитель М. И. Семёнов); некоммерческое партнерство «Атмановские кулачки» (руководитель Н. В. Прокофьев); Общероссийская общественная организация «Федерация исконных забав и этноспорта России»; Администрация Тамбовской области; Научно-методический центр народного творчества и досуга (директор — заслуженный работник культуры Ю. Д. Павлов); филиал Сосновского РДК в с. Атманов Угол.

Наряду с жителями с. Атманов Угол, городов и сел Тамбовской области в играх принимают постоянное участие представители Федерации этноспорта России, Тамбовской региональной Федерации традиционного рукопашного боя, Всемирного русского народного собора, Федерации лапты России, различные спортивные клубы и фольклорные коллективы. Среди последних наиболее активное участие принимали коллективы «Покровская слобода» (2010–2013 гг.), «Пчёлка», «Красная горка», «Наследие», «Тальяночка», «Вольницы» и др.

### ОСНОВНЫЕ ДАТЫ ХРОНИКИ «АТМАНОВСКИХ ИГР»

- В 2010 г. возрожден обычай престольного праздника, а в его рамках стали проводиться традиционные игры «Атмановские кулачки» (написание на логотипе).

- В 2013 г. «Атмановские кулачки» стали первым объектом нематериального культурного наследия, который был описан сектором нематериального культурного наследия Научно-методического центра народного творчества и досуга Тамбовской области, а затем внесен в Единый электронный каталог объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации (ГРДНТ им. В. Д. Поленова).



«Парадка» — площадка для проведения курагода «Боярское колесо». 2010 г. Фото из частного архива Л. Ю. Евтихиевой

- В 2014 г. Федерацией исконных забав и этноспорта России «Атмановские кулачки» объявлены титульными русскими играми.

- В 2014 г. традиционные игры «Атмановские кулачки» [так!] решением Министерства культуры Российской Федерации включены в Федеральную целевую программу «Культура России» (2014–2018 гг.).

- В 2015 г. традиционные игры «Атмановские кулачки» стали лауреатом Национальной премии в области событийного туризма Russian Event Awards и заняли третье место по номинации «Лучшее событие по популяризации народных традиций и промыслов».

- В 2016 г. в рамках игровой программы проведен конкурс архитектурных проектов музейно-выставочной зоны «Атмановские кулачки».

- В 2017 г. присвоен статус «Национального события-2017», давший выход проекту на международный туристический рынок; игры вошли в ТОП-200 лучших событий России.

- В 2018 г. заняли первое место в финале национальной премии в области событийного туризма Russian Event Awards. В пункте 5.1.4.7 Закона Тамбовской области «О Стратегии социально-экономического развития Тамбовской области до 2035 года» от 30.05.2018 г. традиционные игры «Атмановские кулачки» отнесены к приоритетным мероприятиям в сфере культуры, туризма и спорта. Также «Атмановские кулачки» в качестве приоритетного направления определены в Государственной программе Тамбовской области «Развитие культуры и туризма» на 2014–2020 гг.

- В 2019 г. в рамках игр прошел финальный этап областного театрального конкурса (ведущая Е. В. Макарова).

- В 2020 г. общественным проектом «Живое наследие» игры внесены в ТОП-500 главных российских культурных брендов.

Уникальность традиционных игр «Атмановские кулачки» заключается в том, что это единственный феномен русской этнокультурной этноспортивной традиции, преемственную связь которой удалось сохранить и которую преобразовали в современную форму массовой этноспортивной игры [7. С. 41–43]. Идея мероприятия отражает изложенную в теории этноспорта концепцию традиционных игр как этнокультурных фестивалей, приуроченных к календарным праздникам или религиозным обрядам. Подобные традиционные игры провозглашены ЮНЕСКО неотъемлемой составной частью культурного наследия человечества и служат воспроизводству этнокультурной идентичности и культурного многообразия [16. Р. 462–491].

### Примечания

<sup>1</sup> См. выдачу по поиску «Атмановские кулачки» на официальном сайте Тамбовского научно-методического центра народного творчества и досуга (<http://www.tambovcentr.ru/joomla/index.php/poisk-pro-sajtu?q=атмановские+кулачки>) и сайт «Атмановские кулачки» ([www.atmanovskiekulachki.ru](http://www.atmanovskiekulachki.ru)).

<sup>2</sup> Визуальные наблюдения и опросы экспедиции отделения музейного дела Тамбовского государственного института культуры 1994 г. Руководитель практики — Л. Ю. Евтихиева.

<sup>3</sup> Архивная справка от 14.04.2013. ГАТО. Справка Государственного архива Тамбовской области от 15.01.2013 № 262/01 2013. Составлена на основании данных: [5. С. 269; 6. С. 86; 8. С. 205; 9. С. 101].

<sup>4</sup> © Общероссийская общественная организация «Федерация исконных забав и этноспорта России» ([www.ethnosport.org](http://www.ethnosport.org)), 2012 г.; © Тамбовская региональная общественная организация «Федерация традиционного рукопашного боя и этноспорта» ([www.кулачки.рф](http://www.кулачки.рф)), 2012 г.

<sup>5</sup> ЧАЭМ. Зап. А. С. Тедорадзе в с. Атманов Угол в 2002 г.

<sup>6</sup> То же.

<sup>7</sup> ЧАЭМ. Зап. Л. Ю. Евтихиева в с. Атаманов Угол в 2012 г.

<sup>8</sup> ЧАЭМ. Записи А. С. Тедорадзе 1998–2002 гг.

<sup>9</sup> То же.

<sup>10</sup> *Припаривает* — прикладывает к ушибленному месту блины, специально испеченные к Успеневу дню.

### Литература

1. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

2. *Горбунов Б. В.* Воинская состязательно-игровая традиция в народной культуре русских. М., 1999.

3. *Горбунов Б. В.* Традиционные рукопашные состязания в народной культуре восточных славян XIX — начала XX в. М., 1997.

4. *Евтихиева Л. Ю.* Традиционные игры «Атамановские кулачки» // Исчезающие образы народных традиций и фольклора Тамбовского края: каталог фольклорных форм традиционной региональной культуры / авт.-сост. Л. Ю. Евтихиева, Р. М. Житин; под общ. ред. М. И. Семёнова, Л. Ю. Евтихиевой. Тамбов, 2021. С. 130–150.

5. Известия Тамбовской учёной архивной комиссии: избранное. Т. 4. Тамбов, 2010.

6. История административно-территориального деления Тамбовского края XVII — начала XXI вв. Тамбов, 2011.

7. *Кыласов А. В.* Методология и терминология этноспорта // Вестник спортивной науки. 2011. № 5. С. 41–43.

8. Список сельских обществ и частей селений Тамбовской губернии, получивших

отдельные окладные листы на казённые и земские сборы. Тамбов, 1904.

9. Тамбовская губерния. Список населенных мест по сведениям 1862 года. СПб., 1866.

10. *Тедорадзе А. С.* К вопросу о возможности восстановления традиционных игр русского народа // Традиционные игры и национальные виды спорта: опыт межрегионального взаимодействия: материалы межрег. науч.-практ. конф. ... / науч. ред. Р. И. Платонова, А. В. Кыласов. Якутск, 2012. С. 43–49.

11. *Тедорадзе А. С.* Научное наследие Б. В. Горбунова по исторической реконструкции русских воинских традиций // Сборник докладов: Россия — спортивная держава, междунар. спортивный форум, Якутск, 2012 / науч. ред. С. И. Изаак. М., 2012. С. 206–209.

12. *Тедорадзе А. С.* Русские рукопашные состязания как явление социальной истории аграрного общества. Тамбовская губерния, вторая половина XIX — первая половина XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Тамбов, 2002.

13. *Токарев С. А.* Община и семья // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / отв. ред. С. А. Токарев. М., 1983. С. 194–202.

14. Традиционная русская борьба завороток: правила соревнований / под ред. А. В. Кыласова, Б. В. Горбунова, А. С. Тедорадзе. М., 2012.

15. 200 лет Тамбовской губернии и 60 лет Тамбовской области: историко-статистический сб. / Администрация Тамб. обл. и др. Тамбов, 1997.

16. *Kylasov A., Gavrov S.* Ethnocultural diversity of sport // Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS). Sport Science.

2011. P. 462–491. URL: <https://www.eolss.net/sample-chapters/c03/E6-168-59.pdf>.

### Список информантов

АЕП — Атаманова Екатерина Прокофьевна, 1929 г.р., с. Атаманов Угол, зап. А. С. Тедорадзе в 2002 г. ЧАЭМ.

КАИ — Кочетов Александр Иванович, 1931 г.р., с. Атаманов Угол, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2010 г. ЧАЭМ.

КЗН — Квасова Зинаида Николаевна, 1949 г.р., с. Атаманов Угол, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2015 г. ЧАЭМ.

КНН — Карманов Николай Никифорович, 1932 г.р., с. Троицкая Вихляйка, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2013 г. ЧАЭМ.

ЛВА — Ламзина Валентина Алексеевна, 1957 г.р., с. Атаманов Угол, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2010 г. ЧАЭМ.

МНП — Малина Нина Петровна, 1958 г.р., с. Атаманов Угол, зап. А. С. Тедорадзе в 2018 г. ЧАЭМ.

НАГ — Неверов Александр Григорьевич, 1940 г.р., с. Атаманов Угол, зап. А. С. Тедорадзе в 2002 г., Л. Ю. Евтихиева в 2010 г. ЧАЭМ.

НЕН — Неверова Екатерина Николаевна, 1930 г.р., с. Атаманов Угол, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2010 г. ЧАЭМ.

ПАИ — Попов Александр Изотович, 1934 г.р., с. Троицкая Вихляйка, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2013 г. ЧАЭМ.

САС — Скобелева Анна Сергеевна, 1930 г.р., с. Троицкая Вихляйка, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2013 г. ЧАЭМ.

ЩНЕ — Щурова Наталья Ефимовна, 1932 г.р., с. Троицкая Вихляйка, зап. Л. Ю. Евтихиева в 2013 г. ЧАЭМ.

### Сокращения

ЧАЭМ — Частный архив экспедиционных материалов ООО «ТОЛК».

## Светлана Юрьевна Пастухова,

Областной центр культуры, народного творчества и кино Липецкой области (Липецк), Центр непрерывного образования обучающихся с особыми образовательными потребностями «Траектория» (г. Грязи Липецкой обл.)

## ГЛИНЯНАЯ ИГРУШКА СЕЛА ДОБРОГО ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ

**Аннотация.** В статье рассматриваются история гончарного промысла в с. Доброе Липецкой области, технология производства добровской игрушки и основные образы. Особое внимание уделяется отдельным мастерам, занимавшимся гончарством в XX в. и возрождающим промысел в наши дни.

**Ключевые слова:** народные промыслы, гончарство, добровская игрушка, романовская игрушка, народные мастера

Гончарный промысел в с. Добром существовал уже в конце XVII — XVIII в. На территории села местные жители и сейчас периодически находят фрагменты керамических сосудов и глиняной игрушки. Известно, что во многих селениях Добринской волости Тамбовской губернии местные крестьяне в свободное от других занятий время делали простую глиняную бытовую посуду, которой торговали на

местных базарах и даже ярмарках других губерний. Делали они и глиняную игрушку-свистульку, всегда пользовавшуюся спросом [2. С. 229].

Развитие промысла происходило в основном на протяжении XIX в. В начале XX в. в Добром несколько семей (Днеприковы, Долгих, Подлесных, Пустоваловы, Тюрины, Луневы) еще успешно занимались гончарным промыслом. Гончары работали на дому, не-

которые затем вошли в организованную в 1938 г. артель «Ударник» [1. С. 7], которая со временем выросла в Добровский гончарный цех (образован в 1980 г.).

Изделия добровских гончаров пользовались большим спросом. Для работы использовали местную глину. Из нее получались вещи нежного кремового или персикового цвета, прочная посуда с тонким, звонким черепком. В небольшом количестве делали и глиняную игрушку-свистульку, и целиковые фигурки антропоморфного типа.

Добровскую игрушку условно можно разделить на две группы. Одна, наиболее многочисленная, связана с довольно сильным влиянием романовского игрушечного промысла (сёла Ленино (Романово), Пады, Троицкое Липецкой области). Эти игрушки представляют собой пустотелые и цельные фигурки-свистульки птиц, животных и всадников, вытянутые по горизонтали и окрашенные подобно романовским — одним цветом голова и три разноцветных полосы поперек спины.

В другую группу входят игрушки гончарного типа — фигурки баб и мужиков.



*И. К. Пустовалов. Фото С. Ю. Пастуховой из личного архива семьи Пустоваловых*

Появление подобных игрушек естественно в промысле, где преобладает гончарное дело [5. С. 127]. Это мужские и женские изображения в характерных для этих мест нарядах.

Современное бытование добровской глиняной игрушки в большой степени связано с именем народного мастера Ивана Константиновича Пустовалова (1926–2001). Он происходил из династии гончаров. Его отец Константин Григорьевич (1895–1966) делал посуду и лепил «птичек». Старший брат Иван Константинович (1926–2001) также изготавливал посуду и игрушки. Младший брат Василий Константинович (1933–2013) в основном делал посуду и лишь изредка лепил и игрушку. Продолжил традицию и сын И. К. Пустовалова Михаил Иванович (1955–2001). По словам братьев Пустоваловых, игрушку в с. Добром на их памяти лепил по крайней мере еще

один мастер, Василий Тюрин. Именно к нему братья Пустоваловы в детстве часто бегали смотреть на вылепленные им игрушки. Игрушку И. К. Пустовалов стал активно лепить после посещения его в начале 1960-х гг. известным собирателем народной игрушки Г. М. Блиновым.

Традиционно в с. Добром ведущим и основным был гончарный промысел, секреты которого традиционно передавались по мужской линии. Промысел кормил гончаров и их семьи. Игрушку гончары делали для развлечения, «баловались», лепили в основном простейшую птичку-свистульку. Как выяснилось из бесед с В. К. Пустоваловым, родственниками потомственных гончаров и жителями с. Доброго, свистульку пробовало лепить практически всё подрастающее поколение в семьях гончаров. Потом, по мере взросления детей, их основным занятием становилось гончарное дело, приносящее традиционно большой доход. И лишь немногие возвращались к лепке игрушки.

Делали добровские гончары не только игрушку, но и «игрушечную» посуду для своих детей и внуков, стараясь радовать их (как в случае с В. К. Пустоваловым, который, «когда дочка родилась, и коровушек, и козляток делал»). «Игрушечную» посуду и свистульку особо не хранили (в игре многое билось).

Настоящим событием было открытие образцов старой добровской гончарной игрушки, обнаруженных летом 2009 г. в доме Василия Константиновича и Анны Фёдоровны Пустоваловых. Между рамами двух старых окон восточной стены дома стояли три бабы-барышни и кавалер с гармонью. Стояли они в окошках «для красоты» и выполняли утилитарную функцию: глиняный черепок впитывает скопившуюся между рам влагу.

Обращает на себя внимание форма юбок-рюмок (чашек, стаканов) стоящих

между рамами игрушек, расширяющаяся книзу, чего впоследствии уже не наблюдалось. Интересно и обилие налешных и оттиснутых декоративных элементов. Сделаны эти игрушки между 1963 и 1965 гг., вероятно, в период становления и активного поиска формы добровской игрушки в ее современном виде.

Игрушки различны не только по колориту, но и по форме, особенно юбки-стакана (рюмки): юбки нерасписанных барышень пропорционально более вытянуты, имеют иной тип силуэта в области талии и бедер.

При взгляде на пару добровских нерасписанных баб-барышень сама собой напрашивается аналогия с «романушкой» (фигуркой бабы в романовской игрушке) с ее высокой юбкой, стройной талией и активным оттиснутым декором. А образ кавалера-орденоносца с гармонью очень близок к образу романовского офицера.

Самобытным образцом народной пластики является добровская «барышня», которая лепится на основе выполненной на гончарном круге рюмки (чашки, стакана). В основе юбки барышни — перевернутая рюмка, из ножки которой вытягиваются руки фигурки. Голова и детали налепливаются дополнительно. Барыня изображается иногда с ребенком, с двумя детьми, с птицей, а также с собачкой под мышкой, с сумочкой, с платочком либо вообще без этих дополняющих элементов. Форма рюмки в добровском промысле очень естественно и логично легла в основу антропоморфной фигурки, которая, по словам самого Пустовалова, могла быть рюмкой-перевертышем.

Наряд добровской барыни отражает особенности женского традиционного костюма селений Добровского района (Добринского уезда). Головной убор дается обычно с упрощением, но основные формы (лычки, рубахи, широкие юбки-



*И. К. Пустовалов. Бык. Работа из личной коллекции семьи Пустоваловых. Фото из личного архива семьи Пустоваловых*



*И. К. Пустовалов. Олень. Работа из личной коллекции семьи Пустоваловых. Фото из личного архива семьи Пустоваловых*



понёвы) переданы в глиняной фигурке достоверно. Просматривается также связь наряда добровской барыни и с городским костюмом конца XIX — начала XX в. («двойкой», или «парочкой») [1. С. 15].

Что касается образа гармониста в добровской игрушке, удалось выяснить интереснейшую деталь из беседы с дочерью Ивана Константиновича Пустовалова Лидией Ивановной Сарафановой. Оказывается, Иван Константинович замечательно играл на гармошке, гармонист был «на всё село», а Марфа Алексеевна очень хорошо пела. Таким образом, этот сюжет в добровской игрушке автобиографичен.

И. К. Пустовалов «выделял» также копилки. Баба-копилка выполняется на гончарном круге на основе формы кувшина для вина (масла). Копилки были соответственно несколько большего размера, чем игрушки. Сзади сбоку они имели щель для монеток. «Юбки» копилки Иван Константинович впоследствии украшал налепами в форме кружочков (цветов) и жгутиков (листьев, веточек). Добровская баба-копилка представляет вполне органичным женским образом. В народном искусстве он так или иначе всегда неразрывно связан с плодородием, благосостоянием, достатком. Иван Константинович изготавливал также копилку-мужика, возможно в пару бабе, чтобы ей не скучно было, но опять-таки чаще всего с гармоникой.

Форма добровской глиняной игрушки, особенности пластической трактовки образов напрямую связаны со спецификой глины как исходного материала, традиционных способов ее обработки, приемов лепки, выверенных поколениями гончаров [4].

В. М. Фурсов (племянник жены И. К. Пустовалова) вспоминает, что со временем, когда «пошли заказы», спрос на игрушку повысился и дело было поставлено, что называется, на поток, Иван Константинович стал лепить ее всё с большей неохотой и меньшим желанием, его интерес к этому занятию иссяк, несмотря на то что оно приносило доход. Данное обстоятельство очень показательно и характерно для человека творческого. Возможно, с этим временем связаны и новые образы его игрушек: Полкан, птица Сириш, носорог, жираф.

О близкой связи и вероятном взаимовлиянии игрушки добровского и романовского промыслов свидетельствуют находки, сделанные учениками Т. В. Черномордовой в 2006 г. в одном из огородах с. Доброго, недалеко от того места, где когда-то стоял дом Пустоваловых [6]. Это птичка-свистулька с отбитыми головной и свистковой частями, голова, по-видимому, бабы и другие, более мелкие фрагменты.

Учитель истории Т. В. Черномордова и ее ученики находили и другие обломки игрушки. Все артефакты они передали в Фонд научного краеведения Липецкой области. Причин близкого сходства романовской и добровской игрушки может быть несколько. Во-первых, романовскую игрушку могли купить на рынке, куда часто выезжали жители Доброго. Во-вторых, на территории Доброго существовал самостоятельный игрушечный промысел, испытавший на себе влияние романовского как более развитого. Наконец, игрушку могли завезти обосновавшиеся здесь гончары-переселенцы из Романова, а потом она приобрела черты, свойственные добровскому промыслу. Если принять последнее предположение, то выходит, что часть добровской игрушки — производная от романовской, и эта часть добровского игрушечного промысла вторична по отношению к романовскому. Такое вполне возможно, учитывая, что гончары (и не только) часто переселялись в поисках лучшей доли; свежий пример тому — из воспоминаний Анны Фёдоровны, жены В. К. Пустовалова: ее крестный отец, потомственный гончар Илья Иванович Лунев, 1910 г.р., в 1947–1948 гг., когда налоги стали непомерными и конкурировать с гончарами артели «Ударник» стало совсем тяжело, уехал в г. Эртиль, где неплохо (по словам А. Ф.) зарабатывал на жизнь гончарным ремеслом. Но глиняная игрушка, безусловно, оригинальна. Ее производство напрямую связано с добровским гончарным промыслом.

Изготовление игрушки начиналось с подготовки глины. Глину добровские гончары добывали в Екатеринбургском овраге, откуда «возами возили» ее кто на лошади, а кто и на корове. Готовили глину, по словам Анны Фёдоровны Пустоваловой, переминая ногами в сарае,

посыпав пол золой, чтобы глина к нему не прилипла. В период функционирования гончарного цеха работали с глиной, подготовленной на производстве технологом Л. В. Хибиной. Этот состав готовился из смеси добываемых в границах района и области глин, отличался прекрасными пластическими свойствами и использовался в качестве материала как для производства гончарной посуды, так и для лепки игрушек. По цвету глина из Екатеринбургского оврага до обжига имела серый цвет, после обжига — от белого до розоватого. Глина, подготавливаемая в цехе, до обжига имела карамельный оттенок, после обжига — от розового до персикового.

Игрушку формовали на гончарном круге или лепили. Существует три основных приема изготовления добровской игрушки. Так, из цельного куска глины мастера делали коня и собаку. Птичек, некоторых животных и всадника делали на основе «пельменя». Мужиков и баб лепили на основе гончарной формы «чашки». Лепка игрушек производится из глины, которая не прилипает к рукам. Во время лепки руки остаются практически чистыми.

Заготовки для гончарной игрушки выполняют заранее, чтобы они могли немного просохнуть (подвялиться). Однако гончары работали из достаточно плотной глины, поэтому заготовки в форме рюмки, или чашки, были готовы к лепке практически сразу после срезки с круга. Срезав заготовку с диска круга, ее ставили на донце чашки, чтобы будущие руки и часть головы игрушки не высохли, пока венчик чашки, из которого будет делаться низ юбки игрушки, подвяливается. Диаметр донца делали несколько больше диаметра чашки, т.е. юбки игрушки, с тем чтобы заготовки не прилипали друг к другу при переноске, располагаясь рядом.



И. О. Пастухов. Олень, баба и всадник. Фото из личного архива С. Ю. Пастуховой

Когда заготовки подвяливались, чашку переворачивали вверх донцем и начинали выделывать игрушку. Готовые изделия сушили.

Декорирование игрушки имело ряд особенностей. Игрушку могли расписывать красками типа темперы, которую изготавливали, смешивая гуашь и клей ПВА. Сверху изделия зачастую покрывали слоем лака. Такое покрытие использовалось только при декорировании игрушки и никогда не применялось для посуды. Белым цветом красили лицо и руки, черным — волосы, глаза, брови фигурки. Одежду красили желтым, оранжевым, красным, бордовым, красно-коричневым, зеленым, синим цветами. Голову и шею животных и птиц также покрывали вышеперечисленными цветами. Поперек спинки животных, птиц наносили три контрастные полоски [1].

Могли использовать глазурь (так называемое окунание в поливу). Наконец, могла присутствовать роспись цветными ангобами с последующим декорированием бесцветной глазурью. Такой тип декорирования бытовал в период работы гончаров в Добровском керамическом цехе. Встречается и смешанное декорирование. В этом случае часть работы покрыта глазурью, часть — красками. Так расписывали баб-копилок, верхняя часть которых декорирована красками типа темперы с закреплением их слоем лака, положенного поверх слоя глазури. Поливу наносили сразу после сушки и обжигали изделия в один прием. Это значительно удешевляло процесс производства посуды и игрушек.

Поливы изготавливались на основе шликера (жидкой глины), всегда в изобилии имеющегося в арсенале гончара, и пережженного свинца. Поливу разводили до консистенции жидкого киселя и покрывали ею хорошо просушенные изделия. Затем ставили в горн для обжига. Обжиг был однократный, утильный и политой одновременно. Изделия получались характерного желто-зелено-коричневого оттенка. Поверхность политого изделия не сильно блестящая, матовая. Так как полива изготавливалась на основе глины, из которой тянулись изделия, она способствовала заполнению мелких трещин в изделии и не давала цека (характерного для многих глазурных покрытий брака в виде сети тонких трещинок на поверхности глазури). Полива выполняет как декоративную, так и технологическую функцию, закрепляя поверхность глиняного черепка, повышая его прочность и уменьшая гигроскопичность. Имея полупрозрачную текстуру и затекая в углубления на черепке, полива подчеркивает выразительность лаконичного орнамента добровской традиционной керамики (горизонтальные и зигзагообразные



И. О. Пастухов. Баран, баба и птица. Фото из личного архива С. Ю. Пастуховой

отводки, пальцевые отмины), выполненного по сырой глине с помощью лучины и пальцев рук.

В период работы гончарного цеха необходимость в утомительном и вредном для здоровья гончара изготовлении свинцовой поливы отпала и в качестве декоративного покрытия стали использовать имеющиеся на производстве бесцветную и цветные глазури коричневого, зеленого, желтого, синего цвета.

Поливой и глазурью декорировались как посуда, так и игрушки. Изделия покрываются не полностью. Если в посуде обязательно покрывается внутренняя поверхность и примерно до половины изделия снаружи, то в игрушке используется погрудное окунание: декорировалась голова и шея, свисток не затрагивался. Такой способ декорирования выразителен, технологичен, экономичен и эргономичен.

В настоящее время промысел угас. Попытки сохранения традиций добровской игрушки и гончарства предпринимаются преподавателями художественно-графического факультета Липецкого государственного педагогического института, сотрудниками Липецкого областного центра культуры и народного творчества, Музея декоративно-прикладного и народного искусства г. Липецка. На сегодняшний момент двое прямых учеников И. К. Пустовалова сохраняют традиции глиняной игрушки и гончарства: Светлана Юрьевна Пастухова, 1972 г.р. (гончарство, игрушка) и Ирина Станиславовна Князева, 1972 г.р. (игрушка). С. Ю. Пастухова воспитала учеников: Илью Олеговича Пастухова, 1997 г.р. (игрушка, гончарство) и Максима Игоревича Фролова, 1992 г.р. (гончарство, игрушка) [3. С. 21].



С. Ю. Пастухова. Добровская игрушка. Фото из личного архива С. Ю. Пастуховой

## Литература

1. Истоки: информ.-метод. сб. [Липецкого областного дома народного творчества]. № 5: Добровская керамика / подгот. Л. Ю. Тихонова, ред. Е. Н. Волкова, отв. за вып. М. В. Сускина. Липецк, 1997.

2. Памятная книжка Тамбовской губернии на 1894 г. / сост. Н. С. Быстрицкий. Тамбов, 1894.

3. Пастухова С. Ю. Добровская игрушка как самобытное явление в культуре Липецкого региона // Региональная культура как компонент содержания современного художественного образования: материалы региональной науч.-практ. конф. Вып. 1. Липецк, 2016. С. 15–21.

4. Пастухова С. Ю. Своеобразие форм традиционной керамики села Доброе

Липецкой области // История в подробностях. 2016. № 9–10 (75–76). С. 84–87.

5. Пряжкова Н. А. Пустовалов И. К. // Липецкая энциклопедия / ред.-сост. Б. М. Шальнев, В. В. Шахов. Т. 3. Липецк, 2001. С. 127–128.

6. Черномордова Т. В. Добровская игрушка — а была ли такая? Цит. по: <http://lipklad.ru/viewtopic.php?f=137&t=687>.

Ирина Петровна Рыжова,

Дом народного творчества Ленинградской области (Санкт-Петербург)

## КИРИШСКОЕ КРУЖЕВО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Аннотация.** В статье предлагается исторический очерк традиционного промысла — киришского (захожского) кружева, раскрывается технология кружевоплетения, рассматриваются основные узоры и их названия. Используются полевые записи, сделанные в Киришском районе сотрудниками Дома народного творчества Ленинградской области.

**Ключевые слова:** киришское кружево, захожское кружево, кружевоплетение, декоративно-прикладное искусство

Исторически сложившееся название киришского кружева — захожское — связано с традиционным обозначением местности Захожа (или Захожи). В конце XIX в. она объединяла несколько селений Городищенской волости Новолодожского уезда Санкт-Петербургской губернии: село Мотохово, деревни Новинку, Иконово, Дуняково, Витку, Пчёвушку, Андрианково, Дубняги, Панихино. При образовании Ленинградской области в 1927 г. из Волховского района (прежде Волховской уезд Ленинградской губернии) был выделен Андреевский район, в составе которого числился и Захожский сельсовет с центром в д. Иконово. В официальном названии волости-сельсовета закрепилось народное именование местности. До настоящего времени Андрианково, Пчёвушка, Панихино не сохранились, а остальные деревни с 1994 г. вошли в Пчевское сельское поселение Киришского района.

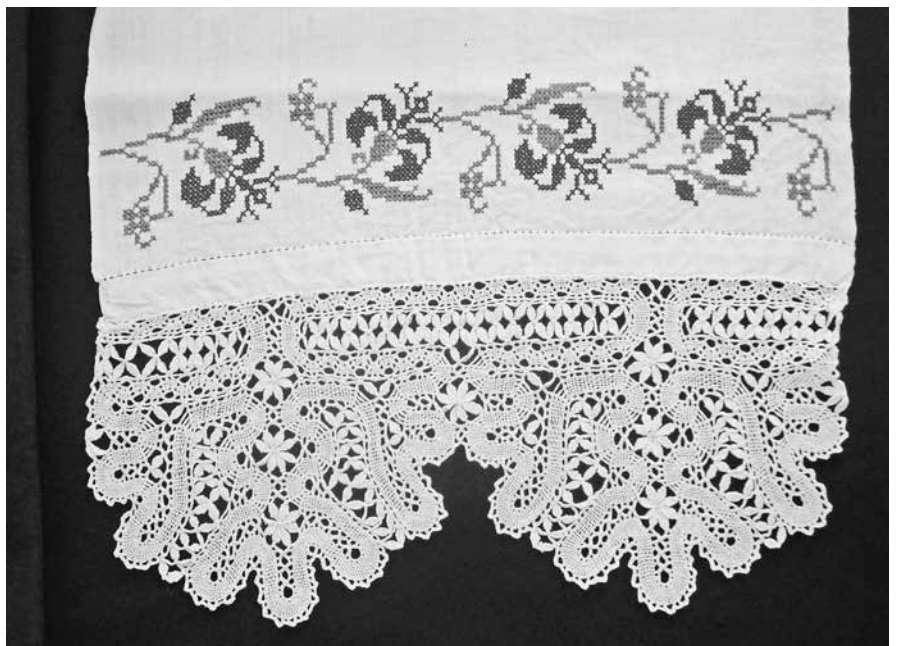
Всероссийная перепись мелкой (нецензовой) промышленности 1929 г. дополнила список вышеперечисленных «кружевных» селений: этим промыслом занимались в деревнях Рысино и Городище бывшей Городищенской волости, а также в Глажеве — центре прежней Глажевской волости Новолодожского уезда. В опубликованных материалах переписи появилось определение «Дуняковское кружевное гнездо» (в архивных документах оно записано как «Витенско-Мотоховское гнездо», очевидно, по центрам двух сельсоветов: Витка и Мотохово). В инструкции к переписи название «гнезда» определялось по месту его главного центра — селения, в котором было сосредоточено наибольшее количество участников мелкого произ-

водства. Таким центром было Дуняково. В административно-территориальном отношении «Дуняковское кружевное гнездо» делилось на две части — селения, включенные в него, располагались в двух районах Ленинградской области: 12 кружевиц числилось в д. Заднево Волховского района, а 337 мастериц и организованная в 1926 г. Дуняковская кружевная артель (позднее — «Красный Октябрь») находились в Андреевском районе (деревни Дуняково, Мотохово, Иконово, Витка, Новинка, Дубняги, Панихино, Пчёвушка, Рысино, Андрианково, Городище, Глажево). В 1931 г. районный центр был перенесен из д. Андреево в с. Сольцы, переименованное в Кириши. В это время в Киришском

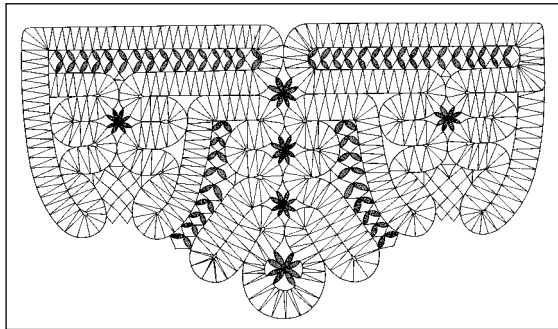
районе еще сохранялся Захожский сельсовет. В 1933 г. районный центр переместился во вновь образованный рабочий поселок с тем же названием Кириши.

Большое значение для популяризации местного кружевоплетения имели выставки работ самодеятельных художников, проводимые в 1936 и 1937 гг. в Киришах. Экспонировавшиеся на них кружевные изделия мастериц захожских деревень, разделенных между двумя сельсоветами (Захожским и Мотоховским), постоянно привлекали внимание посетителей. Наибольший интерес вызывали те работы, где использовались традиционные мотивы. Видимо, с этого времени захожское кружево стало именоваться киришским. Насколько правомерным было такое переименование, исключившее весь ранний период развития захожского кружева, судить не приходится, так как новое название закрепилось очень быстро. При обследовании Государственным Русским музеем народного искусства Ленинградской области в 1937 г. оно уже фигурировало как киришское [1; 2; 7. С. 188; 8. С. 104, 120; 12. С. 4–5].

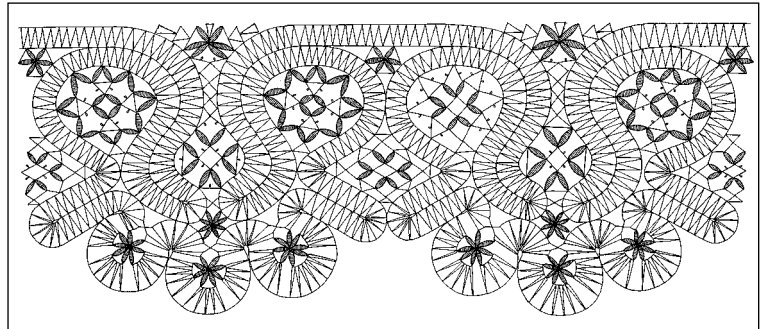
На протяжении XIX — начала XX столетия при изменении административных делений, названий сельских обществ и волостей неизменной оставалась принадлежность деревень



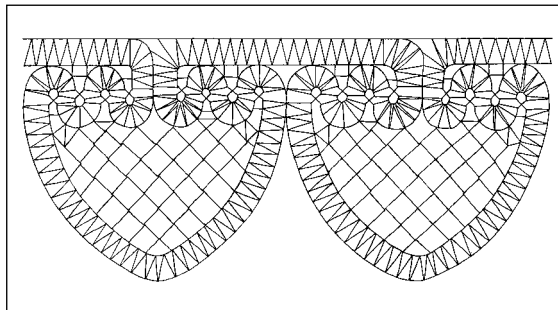
Конец полотенца; узор «серебрянское». Н. А. Дунаева, д. Дуняково. Фото А. Г. Рыжова (2004 г.)



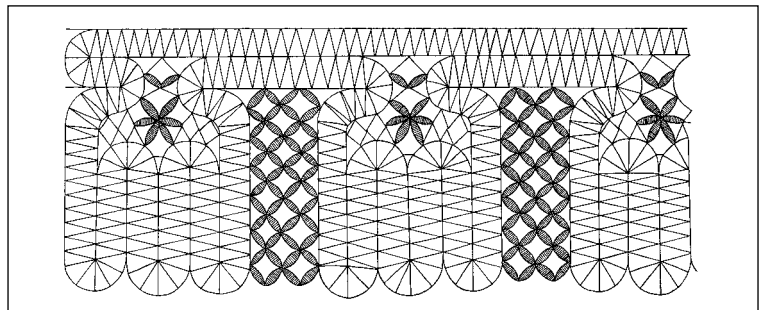
Узор «серебрянское». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») захожских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Узор «царские кудри». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») захожских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Узор «лопаточка», вариант 1. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

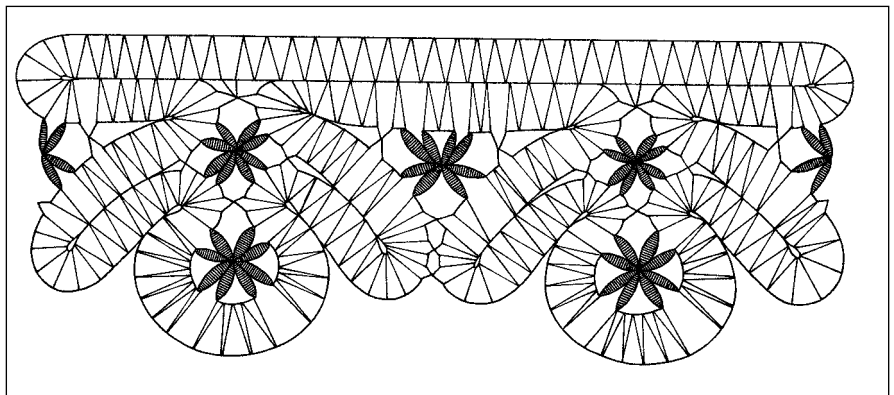


Узор «лопаточка», вариант 2. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

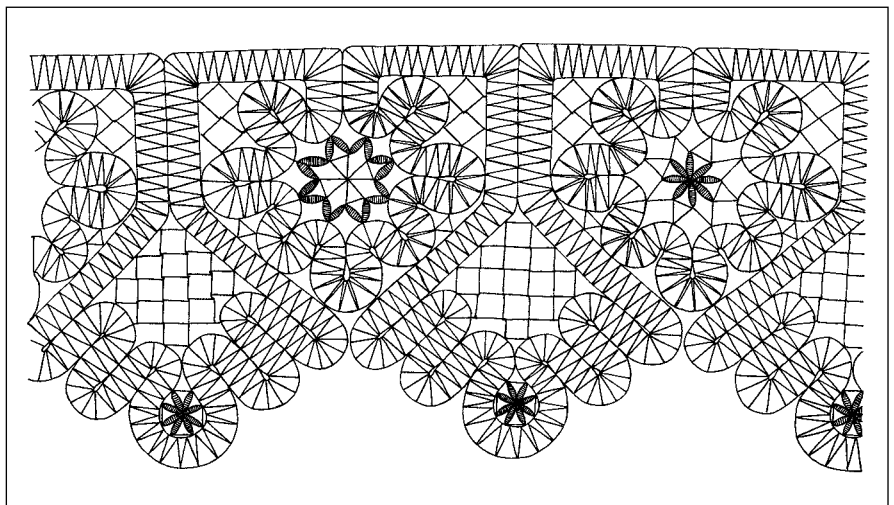
к приходу церкви Иоанна Предтечи в с. Мотохово. Именно эти селения стали средоточием кружевного промысла, на периферии которого находилось еще два села Городищенской волости, входивших в соседние приходы (Заднево и Пруссыня).

Из земских статистических сборников известно, что к началу XX в. промыслом занималось 139 кружевниц [13. Приложение. С. 23]!. Изделия сбывались через особых скупщиков «в разносный торг» в Петербург и Новгородскую губернию, а также на местных ярмарках. Кружева «работали» круглый год, но преимущественно осенью и зимой не только девушки, но и замужние женщины и подростки. Это было подсобное ремесло в дополнение к основным занятиям: полеводству, лесоразработке, лесосплаву и т.д. О плетении кружева здесь мужчинами свидетельствуют архивные документы 1927 г.: известны мастера в Иконове (16 чел.) и Задневе (1 чел.) [14. С. 34, 35, 37, 39, 40, 42, 44, 49]. Подтверждением служит название одного из наиболее сложных вариантов узора медвежья лапа — тимошина лапа. Его автором стал житель д. Дуняково Тимофей Степанович Михеев (Матвеев), 1891 г.р.

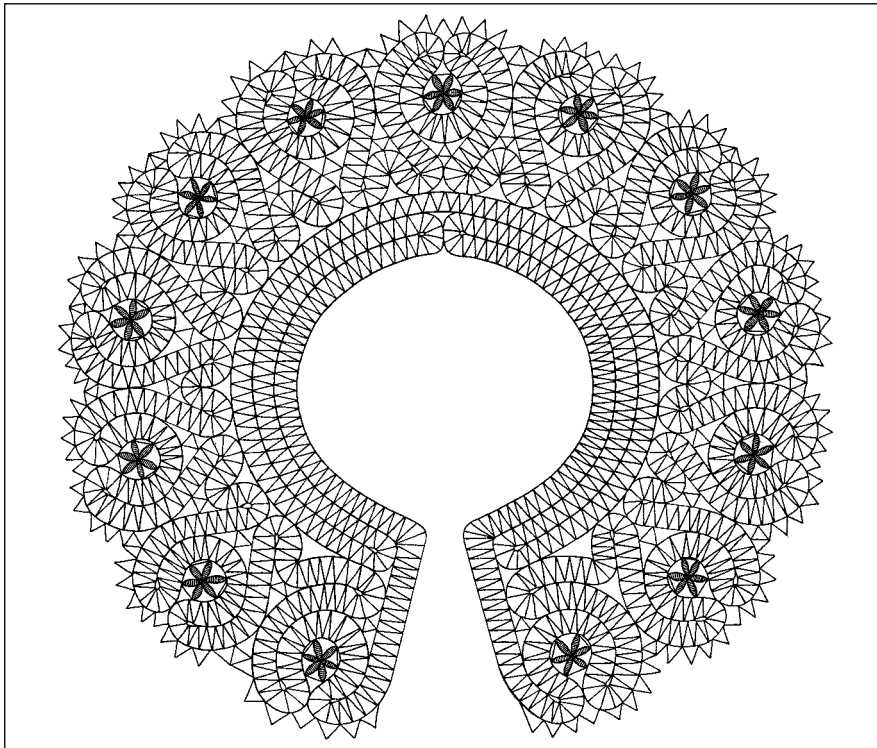
Точное время появления искусства кружевоплетения в Захожах, как и истоки его возникновения, вряд ли можно установить. Местная легенда гласит, будто здешних жительниц обучали кружевоплетению жены каменщиков, выходцев из Вологды, строивших цер-



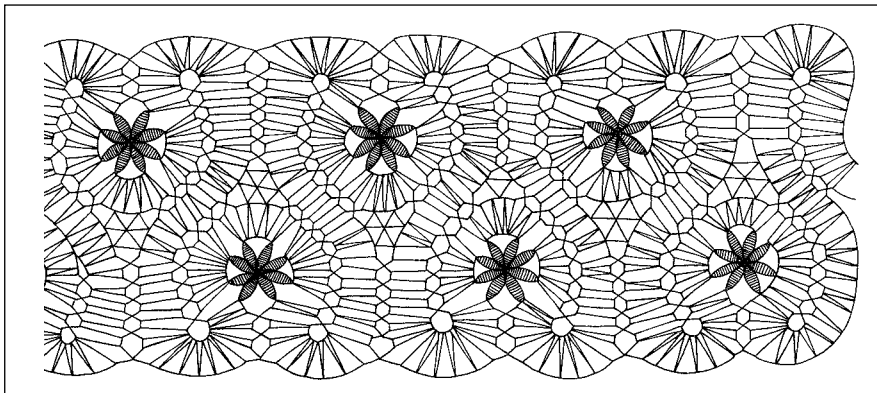
Узор «курья лапа». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») захожских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Фестон образован узором «тимошина лапа». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев; за образец взят подзор, выплетенный В. Ф. Лазаренковой, д. Витка



Воротник с узором «ухват». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») заходских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Узор «ухват». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

ковь в Мотохове в 1850-е гг. [16. С. 83; 12. С. 15]. Однако печатный источник называет строителями «искусных костромских каменщиков» [17. С. 307] (см.: [4. С. 10–11, 19]). В материалах по исследованию кустарной промышленности в 1911–1912 гг. было отмечено, что местный промысел «завелся» «с незапамятных времен» [5. С. 39]. Здешние кружевницы 1920–1930-х гг. рождения говорили, что это «давнейшее занятие, от бабушек и прабабушек наших идёт» (ПЗДНТ). По всей видимости, промысел появился не позднее начала XIX в. Местные кружевницы зовут кружево *галунцами*, *галунами*. Одна из первых исследовательниц заходского кружева, Л. И. Воронова, предположила, что оно «возникло тут как подражание галунам из золотых и серебряных нитей, распространенным как отделка платья в XVIII в. Косвенным подтверждением

этого могут служить названия старинных узких кружев «...» «серебрянические», «полусеребрянические», «царева голова»» [3. С. 268] (см.: [4. С. 18]).

Кружево создавалось путем переплетения нитей, намотанных на коклюшки, по-местному — «палочки». Для изготовления коклюшек необходимы были профессиональные навыки. Точили палочки из красноватой березы — она «помягче» в работе. Заготовку сначала сушили, так как о сырую березу «все руки отобьёшь». Пробовали точить коклюшки из ольхи — более мягкого по сравнению с плотной березой материала. В 1950-е гг. мастер П. И. Красухин из Дунякова вытачивал коклюшки на ручном деревянном токарном станке.

На коклюшки нитки навивали вручную на колечке быстрым вращением от себя или при помощи самодельных скальниц<sup>2</sup>, а в последнее время иногда

на сделанных местными умельцами приспособлениях с электрическим приводом.

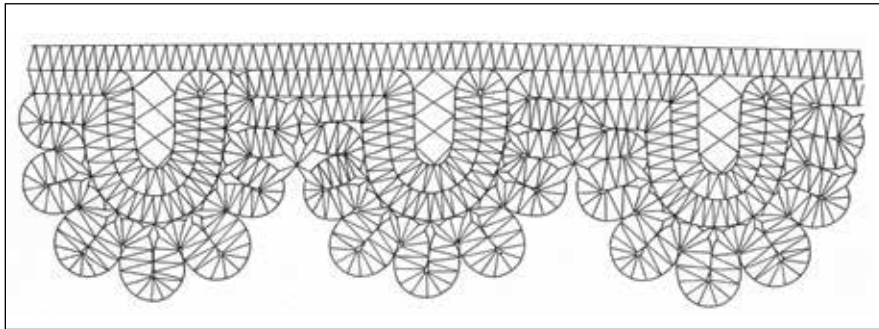
Воздушные узоры мастерицы создавали на специальных подушках в виде валика разных размеров. Кружевницы Захожей и этому предмету дали свое название — «клубок». Подушка имела две наволочки, как правило белого цвета. Нижняя наволочка из плотной ткани (например, холста) туго набивалась сеном, соломой или опилками. С торцевых сторон в валик обычно вставлялись кружки из картона. Подшитые срезы наволочек стягивались шнурками. В качестве подставки для клубка употребляли плетеное лукошко из бересты, лучины или прута (позднее использовали хозяйственный таз). Для закрепления ниток и накальвания узора на валик кружевницы брали деревянные булавки — «спички». Им на смену пришли медные булавки. Позднее появились декоративные булавки с пластмассовыми головками. Заходское кружево выплеталось без сколков — рабочего рисунка на бумаге или картоне. Кружевницы накальвали готовую вещь на подушку, оплетая ее кругом несколькими рядами. Местная особенность «плести поверху» сохранилась и после появления в 1890-е гг. бумажных сколков, получивших здесь название *наколы* (узор не прорисовывали, а лишь намечали иглой).

Для изготовления кружев заходские мастерицы использовали белую льняную, реже — черную шелковую нити. В последней четверти XIX в. лен вытеснила фабричная хлопчатобумажная пряжа. В конце 1930-х гг. наряду с льняными отбеленными и суровыми нитками использовали цветные (красные, малиновые, желтые, зеленые, синие) нити.

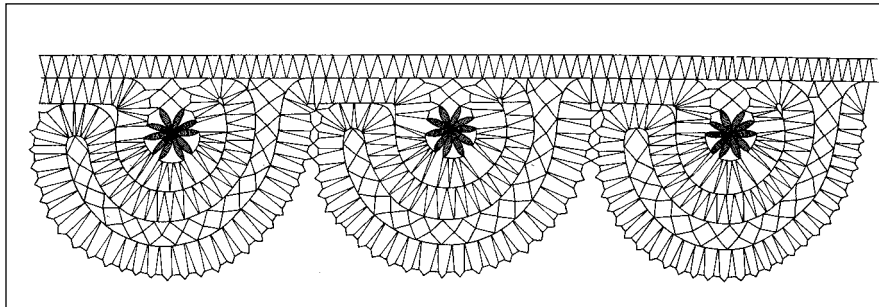
Из трех способов плетения кружев: численного, многопарного и сцепного — в Захожах применялись два: численный и сцепной. При этом на памяти современных кружевниц использовалась только сцепная техника. Численным способом плели обычно узкие прошивки для скатертей, простыней, полотенец, пользовавшихся большим спросом у крестьянок. Применение сцепной техники, при которой отдельные узоры сцеплялись крючком, расширило ассортимент кружев. Для городских жителей стали плести пелерини, кофты-казаканы, косынки, чехлы для зонтиков, салфетки, дорожки и др.

Всё многообразие сложных узоров в Захожах складывалось из трех традиционных элементов плетения: *полотнянки*, *плетешка* и *насновки*.

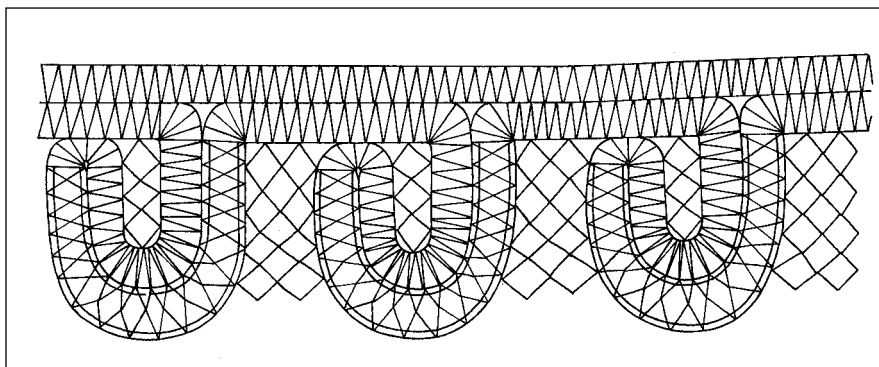
Самым важным из них являлась *полотнянка*. Напоминала она ткань полотняного переплетения с продольными нитями основы и поперечными нитями утка, носила название *точиwo*, или *то-*



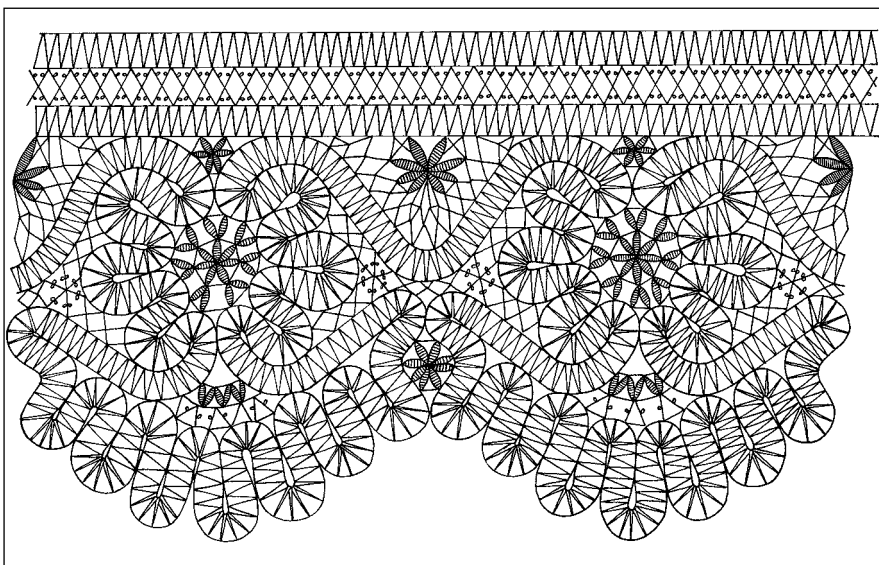
Узор с условным названием «крюки», вариант 1. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев; за образец взят кружевной подзор, выплетенный в 1920-е гг. А. П. Лазаренковой, д. Витка



Узор с условным названием «крюки», вариант 2. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев; за образец взят кружевной подзор, выплетенный в 1920-е гг. А. П. Лазаренковой, д. Витка



Узор с условным названием «крюки», вариант 3. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев; за образец взят кружевной край полотенца, выплетенный в 1920-е гг. А. П. Лазаренковой, д. Витка



Узор «круг». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») заходских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

чевцо, от старинного местного названия холста и полотна — *точево*. Полотнянка могла быть более плотной или разреженной — ажурной — и в зависимости от нужной плотности выполнялась способами *в точёвок* (плотная) и *в перевив всех пар* или *в завив* (ажурная). По краям полотнянки, с одной или с обеих сторон, располагались зубчики из плетешков.

*Насновка* — наиболее поздний элемент плетения, появившийся в заходском кружеве тогда, когда оно стало предметом быта (конец XIX в.). В старинном плетении насновок не было. Техника ее исполнения была неизвестна заходским мастерицам, пришлось додумываться самим: плели без коклюшек, на раздвинутых пальцах. Насновка получилась рыхлой, с округлыми краями. Назвали ее образно — *лепёшкой*. Первоначальное название и мягкая форма насновки сохранились как особенность местного кружева.

*Плетешками*, имеющими вид тонкого шнурочка, заполняли фон. Из плетешков и насновок плели разного вида *решётку*, известную как *новолодожская* [9. С. 54, рис. 22]. В старинном кружеве решетки почти не применяли.

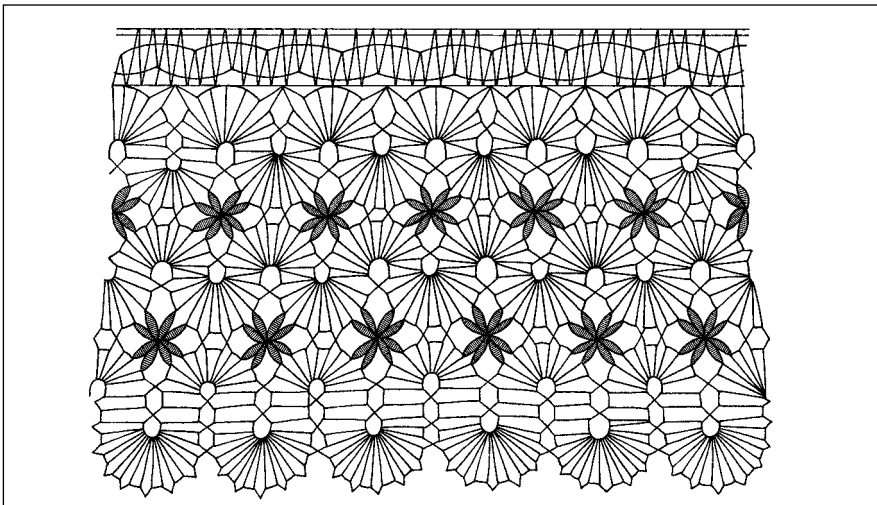
Из узоров, прежде исполняемых в численной технике плетения, до наших дней дошли узоры *лопаточка* и *ухват*. Известны два варианта *лопаточки*: один из них имеет кромку с округлыми фестонами, заполненными решетками из плетешков, другой, более сложный, — в виде трех равновеликих извивов полотнянки-вилюшки, отделенных друг от друга рядами звездочек из насновок. Происхождение названия узора *ухват* неясно; как отметила Л. И. Воронова, лишь одна из кружевниц сказала, глядя на него: «Ухватили звездку» [3. С. 272]. Узор и в самом деле похож на печной рогач-ухват с горшком: полотнянка, изгибаясь развиллем, захватывает насновочную звездочку. Прямые кромки узора делают его удобным для использования в качестве прошивки между частями изделия. Этот мотив также встречается в штучных вещах. Так, он просматривается в рисунке, выполненном профессиональной кружевницей Н. А. Ларионовой по сохранившемуся у заходских мастериц «наколу» для воротника.

К наиболее старым образцам можно отнести кружево без названия узора; полотнянка в нем выложена в форме крюка, отчего и дано условное обозначение *крюки*. Это кружево было выплетено в 1920-е гг. кружевницей А. П. Лазаренковой (1902 г.р.) из д. Витки (ПЗДНТ, 2004 г.; В. Ф. Лазаренкова, 1931 г.р., д. Витка); см.: [4. С. 20, 43, 74, 75, 92].

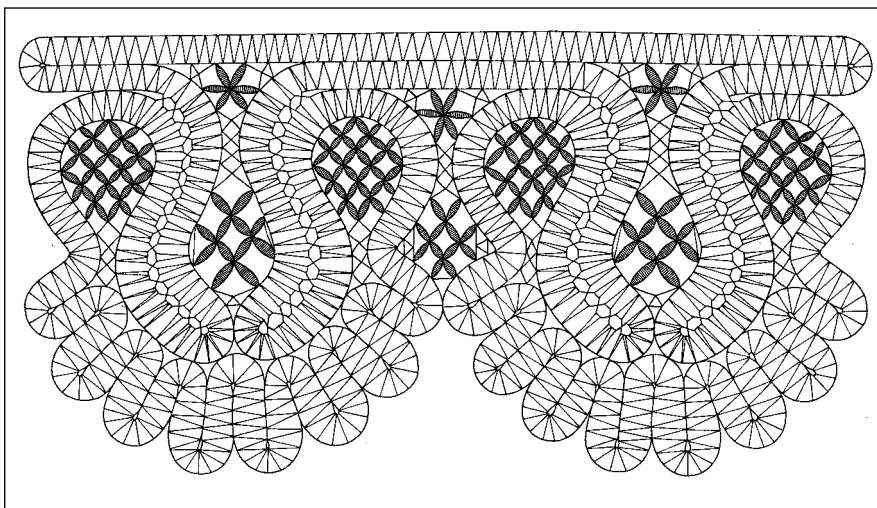
К узорам с ассоциативными названиями, взятыми из мира живой природы, следует отнести самые распространенные заходские мотивы: *медвежья лапа*, *курья лапа*.



Подзор с узором «второе носочки». Н. А. Дунаева, д. Дуняково. Фото А. Г. Рыжова (2004 г.)



Узор «второе носочки». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») заходских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Узор «наш» («дуняковский»). Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

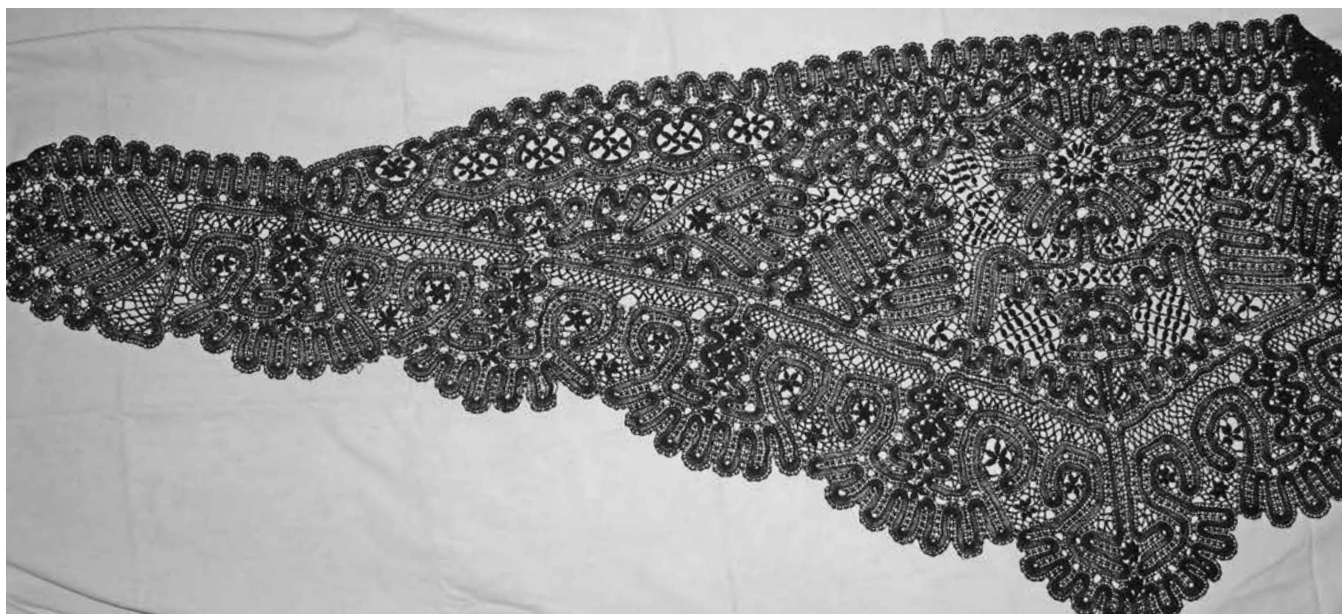
Ранний вариант *медвежьей лапы* представляет собой пятилепестковый цветок, выведенный полотнянкой и заполненный в центральной части решеткой из толстых ниток, позднее — насновок. *Тимошина лапа* имеет другой силуэт «пальцев-лепестков», дающий больше внутреннего пространства для решеток. В кайме изделий варианты часто чередуются: *медвежья лапа* и возвышающаяся над ней *тимошина лапа*, образующая зубчатый фестон.

*Курью лапу* рисуют три вилюшки, расставленные от общего центра, обозначенного насновочной звездочкой. Разнообразные лапы из пяти или семи лепестков, иногда вытянутые наискось по кружевному плетению (*косые лапы*), напоминают многодольные листья.

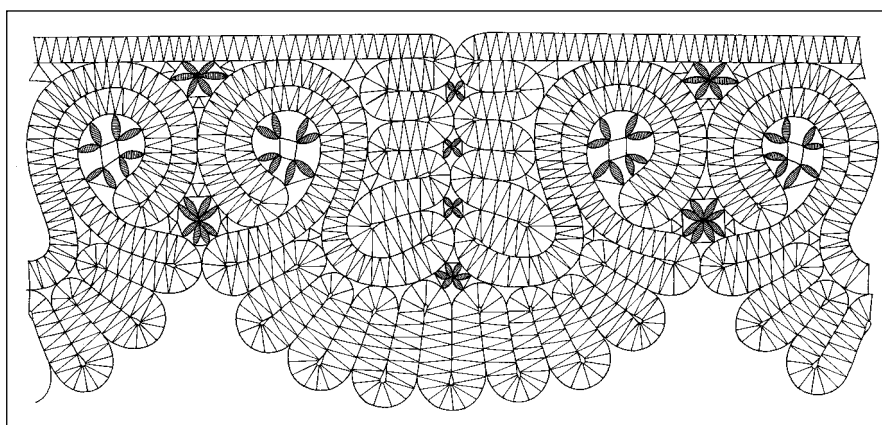
Большую группу образуют узоры с геометрическими названиями: *кружок*, *большой круг*, *полукружок*, *круг в обратную сторону*. *Круг* представляет насновочную звездочку или более сложную розетку в обрамлении из петель вилюшки, по-местному *носочков*. В зависимости от их количества бывают *круги с пятью*, *семью* или *девятью носочками*.

Узоры *в два*, *в три носочка* образованы параллельными горизонтальными (сдвоенными, строенными) полосами вилюшки (*носочками*) со звездочками из насновок в ее изгибах.

Некоторые названия узоров указывают, в какой деревне жила мастерица, или говорят о коллективном творчестве мастериц, его придумавших. Известны сложные мотивы: *наш* (он же *дуняковский*), разработанный кружевницами из Дунякова; *новинский кружок*, создан-



Косынка; в кайме узор «новинский кружок». В. Ф. Лазаренкова, д. Витка. Фото В. П. Вяйзенена (2005 г.)



Узор «новинский кружок». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

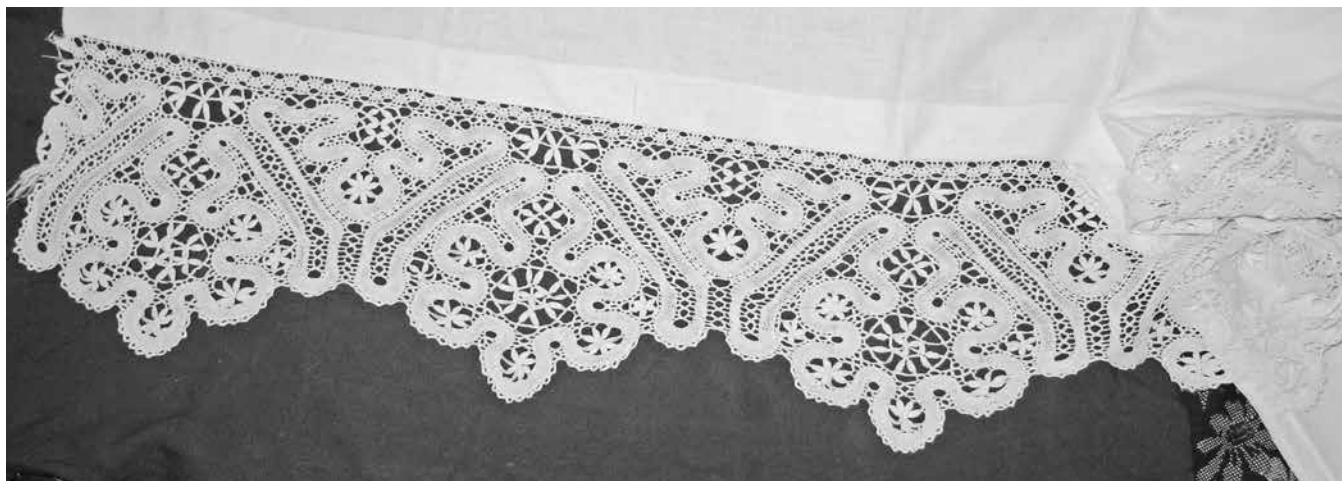
ный в Новинке. Знакомство загожских мастериц с вологодским кружевом подтверждает ряд узоров *вологодское*; в них полотнянка плотная, напоминает вологодскую, выделяется на фоне местных узоров из плетешков и насновок. Разницу в технике плетения кружевницы отмечали так: «Наших-то [загожских кружев] плели — все палочки завивали,

а вологодски плели — ни одну не завивали» (ПЗДНТ, 2005 г.; Е. Ф. Гусева, 1915 г.р., д. Новинка).

Одноименные узоры отличались большой вариативностью исполнения. Творческому подходу к плетению способствовали не прорисованные, а лишь наколотые на бумаге контуры рисунка и прием *плетения поверху*. Сами масте-

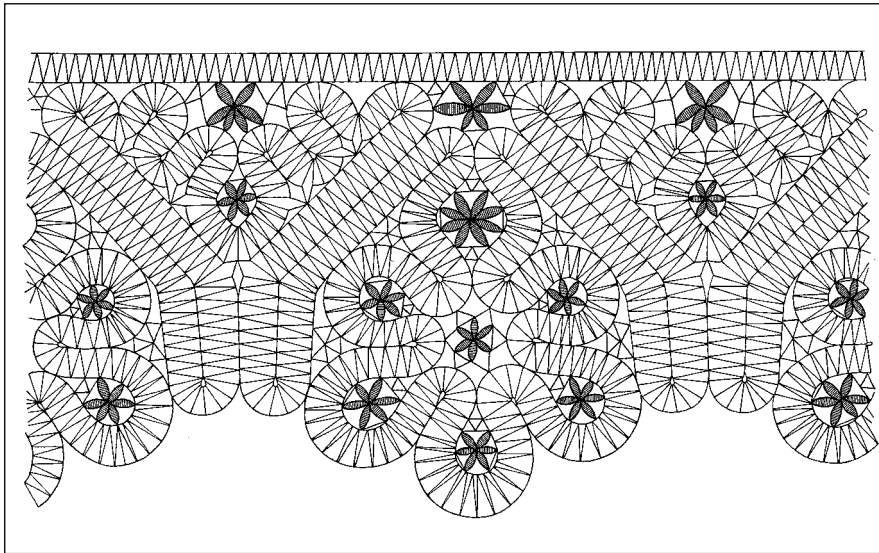
рицы говорили: «Скучно плести одно и то же, вот и выдумую, что хочу», «Как хочу, так и плету», «Душа сама подскажет» (ПЗДНТ, 2004 г.; Е. С. Махова, 1959 г.р., г. Кириши; [З. С. 268, 271]).

По воспоминаниям старожиллов края, в прошлом кружевных изделий в быту было больше, узоры были разнообразнее. Невеста готовила себе в приданое 30–40 домотканых полотенец и не менее четырех простыней с прошивками и кружевными краями. За приданым приезжали «постельницы», увозили его в дом жениха. Полотенцами завешивали стены в доме, раскладывали по лавкам, демонстрируя достаток и трудолюбие невесты. Полотенцами препоясывали участников свадебного поезда, ими невеста одаривала родню жениха и дружку. За венчание священнику полагалось лучшее полотенце. На Пасху в первый год замужества молодая украшала кружевным полотенцем икону, принесенную в дом мужа. В 1930-е гг. количество полотенец составляло «дюжину, а то и меньше — у кого сколько было». Нарядные кружева выплетали и для

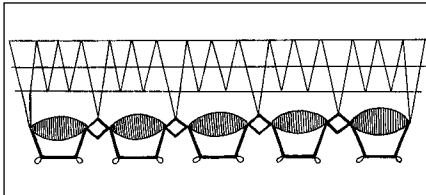


Подзор с узором «вологодское». В. Ф. Лазаренкова, д. Витка. Фото В. П. Вяйзенена (2005 г.)

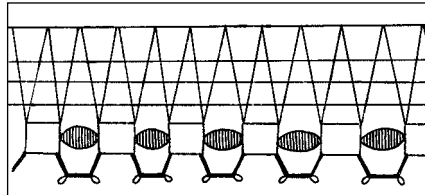




Узор «вологодское». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») заужских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Узор «пико», вариант 1. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



Узор «пико», вариант 2. Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев

«жальной» рубахи, в которой убирали урожай. Долгое время в каждой избе сохранялось кружевное убранство: подзоры на кроватях, накидки на подушках, занавески на окнах, полотенца [3. С. 268–269; 4. С. 20–21, 24; 15. С. 58–59].

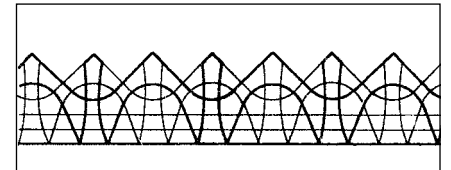
В Заужах наследование мастерства не только по женской линии (от ма-

тери, бабушки), но и по мужской подтверждают сами кружевницы: «папаша», «брат учил плести» (ПЗДНТ; см.: [4. С. 28]). Начинали плести рано, с 7–10 лет. Овладев в семье первыми элементами и техническими приемами ремесла, ходили на посиделки — бесиды.

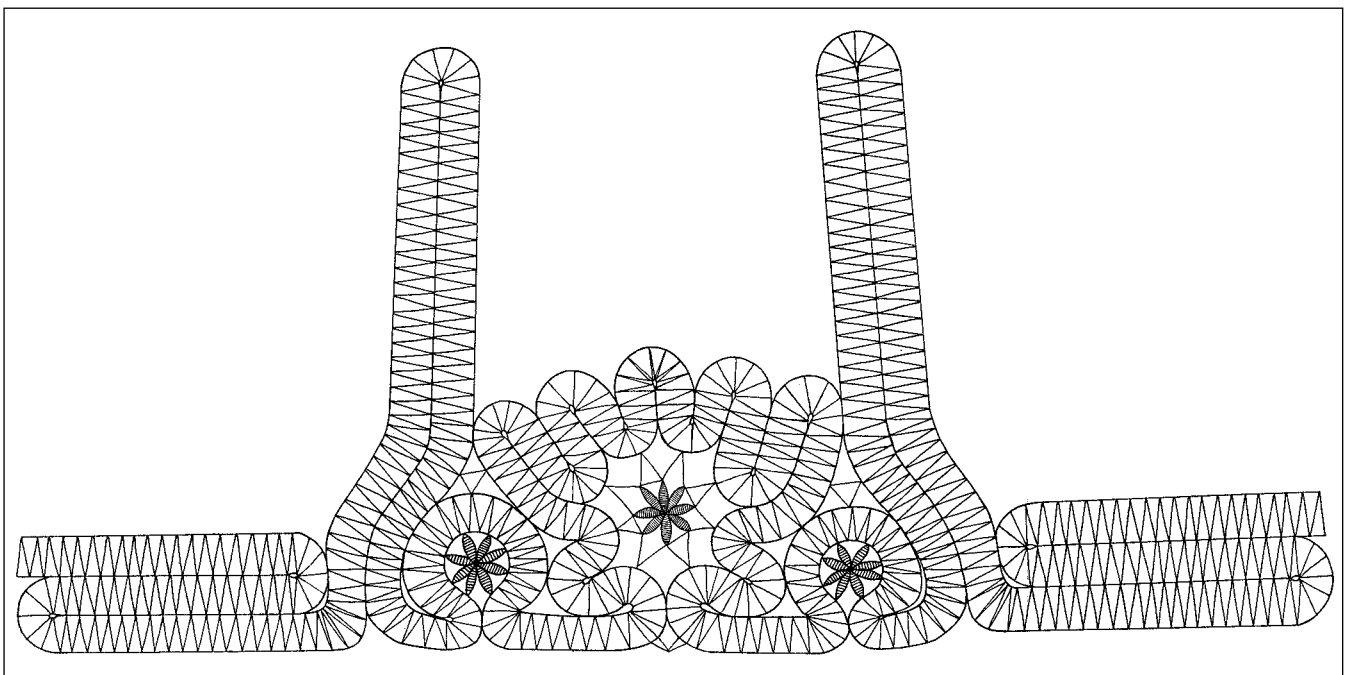
На «младшие по возрасту» бесиды собиралось 8–20 девочек после занятий в школе или работы. Плели узкие мерные кружева до 10 м длиной (*жучок, проходец, пико, пилку*<sup>3</sup>) или *катетки* — верхние вставки для рубашки. Плели усердно, так как родители давали задание — «норму», которую надо было выполнить. Мальчики ходили вместе с девочками, случалось — «хулиганничали». Девочкам тоже хотелось побегать. Короткий отдых назывался «размайками».

На посиделках наряду с мастерством кружевоплетения молодежь усваивала правила поведения «на людях». Хотя, по словам участниц посиделок, «с клубком не до танцев», без игр и песен не обходилось. Ребята приходили кто с гармошкой, кто с балалайкой, играли, а девушки пели, рассказывали «всякие всячины». Танцевали «метелицу», кадрили, «месяц», краковяк, «коробочку». «Колхозную» танцевали с «казёнкой»: ходили парами под музыку, музыка остановилась — «казёнка» — целовали друг друга.

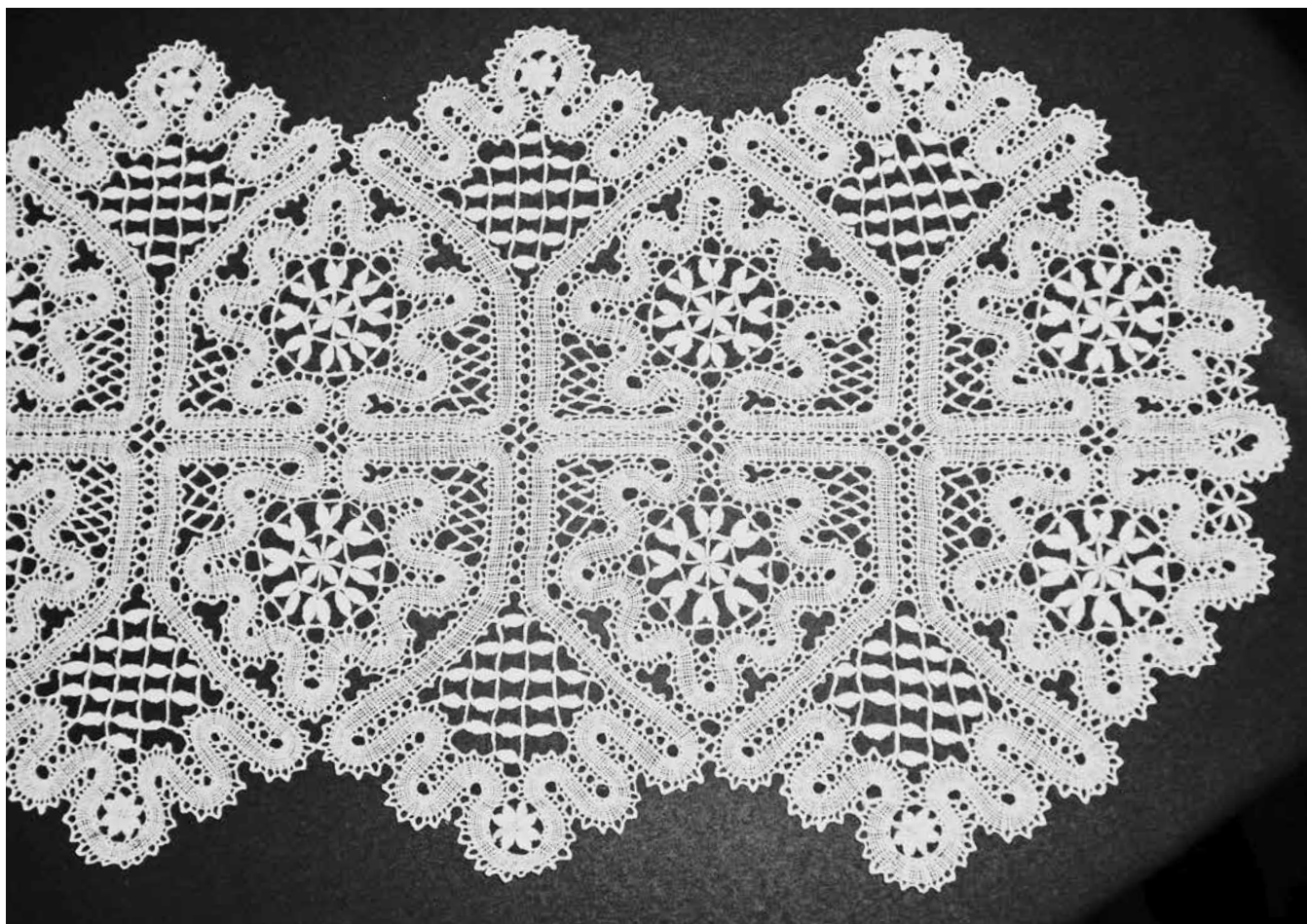
На взрослых бесидах тоже пели — «орали» частушки, «давношные песни» и «всякие, всякие, какие кто знает». Любили «спасовские» частушки, родиной которых была Спасовщина (местность в окрестностях с. Заболотье Усадищенской волости Новолодожского уезда),



Узор «пилка». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши), техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



«Катетка». Рисунок кружева выполнен Н. А. Ларионовой (Кириши) по сколку («наколу») заужских кружевниц, техническая обработка рисунка — М. Г. Терентьев



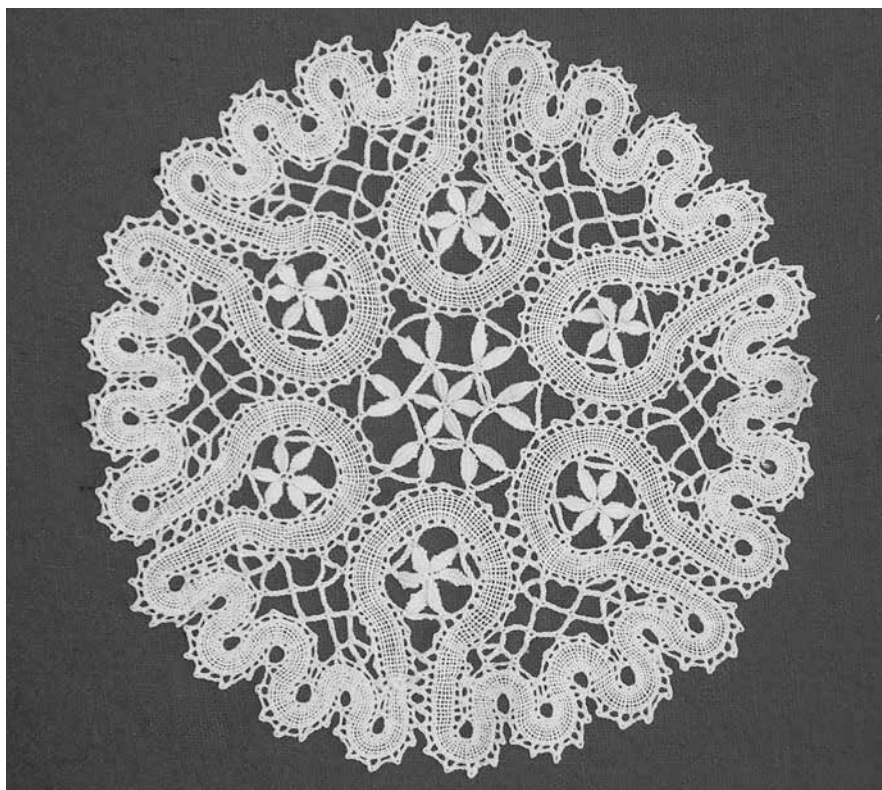
Дорожка (фрагмент). Е. Е. Белова, д. Мотохово. Фото А. Г. Рыжова (2004 г.)

известная также своими прялками-«золочёнками».

В 1990-е гг. промысел кружевоплетения стал затухать. Киришский цех

Ленинградского производственного объединения народных художественных промыслов с центром в д. Витка, организованный в 1968 г., прекратил

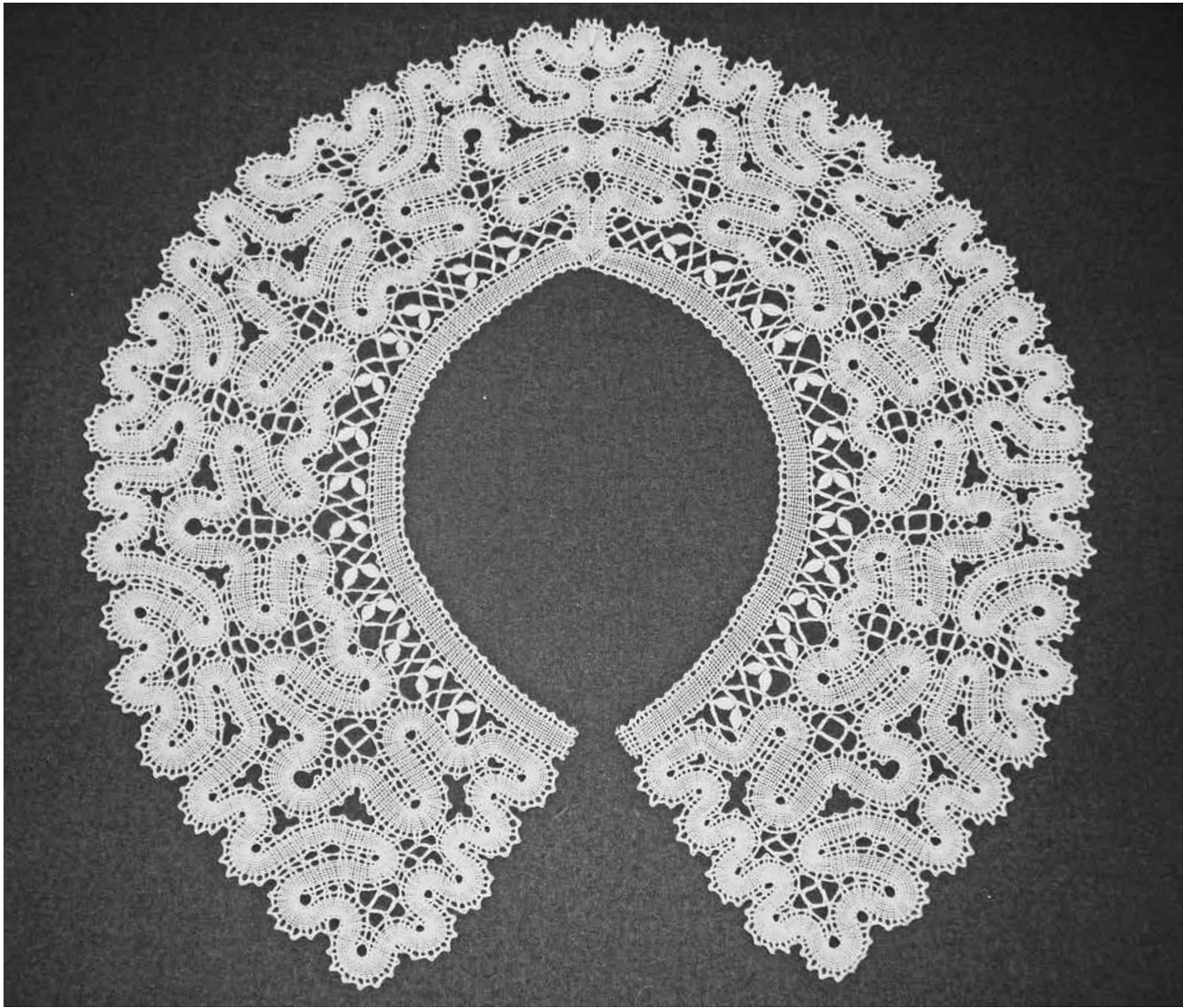
свою работу. До 2007 г. под руководством Н. А. Ларионовой искусство кружевоплетения осваивали ученицы Киришского профтехучилища. В начале 2000-х гг. во Дворце детского и юношеского творчества открылась мастерская под руководством М. В. Павловой. Директор Киришского краеведческого музея М. В. Двоглазова вместе с потомственной кружевницей Е. С. Маховой занимались восстановлением «сколков» старинных узоров плохой сохранности. В 2018 г. руководителем Центра поддержки семьи Е. И. Гордеевой совместно с мастерицей Е. С. Маховой был реализован проект «Захожская артель»: в арендованном помещении проводились мастер-классы для многодетных мам и мам-одиночек. С 2019 г. занятия проходят курсами в Культурно-историческом центре ремесел «Светёлочка» (заведующая О. М. Киричкова); здесь же размещается «Музей Захожского кружева». Технологию киришского кружевоплетения обучают студентов Санкт-Петербургской высшей школы народных искусств (академии).



Салфетка. Е. А. Румянцева, д. Дуняково. Фото В. П. Вяйзенена (2004 г.)

#### Примечания

<sup>1</sup> Составители сборника основывались на данных «сплошного подворного описания уезда в 1900–1901 гг.» и отмечали, что промысловые занятия учитывались «попутно с исследованием собственно



Воротник. Е. Е. Белова, д. Мотохово. Фото А. Г. Рыжова (2004 г.)

сельского хозяйства», потому материалы не претендуют на полноту и точность. Сведения разнятся, например: [10. С. 10, 26–27]; см.: [11. С. 9].

<sup>2</sup> *Скальница* — орудие для намотки поперечных (уточных) нитей на цевки (трубочки из стебля или скрученной бересты) для тканья полотна.

<sup>3</sup> Узоры узкого мерного кружева *пико* и *пилка*, рассматриваемые в настоящее время как традиционные, относятся к изделиям, освоенным заужскими кружевницами, по всей видимости, в 1920-е гг. [5. С. 5, 46].

#### Литература

1. Богуславская И. Я. Проблемы народного искусства в трудах Л. А. Динцеса // Сообщения Государственного Русского музея. Вып. 11. М., 1976. С. 3–8.
2. Большева К. Киришское кружево // Народное творчество. 1939. № 4. С. 40.
3. Воронова Л. И. Киришские кружева // Музей народного искусства и художественные промыслы: сб. трудов НИИХП. Вып. 5. 1972. С. 267–275.
4. Горб Д. А., Рыжов А. Г., Рыжова И. П. Киришское кружево. Вып. 1. СПб., 2007.
5. Горб Д. А., Рыжов А. Г., Рыжова И. П. Киришское кружево: сколки узоров / рис. кружева вып. Н. А. Ларионовой, тех. обработка М. Г. Терентьева. Вып. 2. СПб., 2012.
6. Динцес Л. Народное искусство Ленинградской области // Советское искусство. 1939. 12 января. № 6 (586). С. 4.
7. Динцес Л. А. О методе изучения и планирования экспозиции народного искусства в ГРМ // Сообщения Государственного Русского музея. Вып. 11. М., 1976. С. 181–189.
8. Динцес Л., Большева К. Народные художественные ремесла Ленинградской области // Советская этнография. 1939. № 2. С. 104–148.
9. Климова Н. Т. Народный орнамент в композиции художественных изделий: цветное коклюшечное кружево. М., 1993.
10. Кустарные промыслы Санкт-Петербургской губернии. СПб., 1902.
11. Народное искусство и художественные промыслы Ленинградской области: каталог выставки ГМЭ народов СССР / сост. Д. А. Горб, И. И. Шангина. Л., 1984.
12. Народное искусство Ленинградской области XIX–XX вв.: каталог выстав-
- ки ГРМ / авт. вступ. ст. и сост. М. А. Сорокина; науч. ред. И. Я. Богуславская. Л., 1985.
13. Промыслы крестьянского населения Санкт-Петербургской губернии: Новоладожский уезд. СПб., 1908.
14. Рыжова И. П. Киришское кружево: сколки узоров / рис. кружева вып. Н. А. Ларионовой, тех. обработка М. Г. Терентьева. Вып. 3. СПб., 2018.
15. Свадьба: материалы по свадебному обряду русских Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии. Середина XIX–XX в. / сост. сб., предисл.: И. П. Рыжова, Д. А. Горб. СПб., 2015.
16. Сорокина М. А. Звездная конница // Маленькие чудеса: сб. очерков о русском народном искусстве / сост. Н. В. Тарановская. Л., 1981. С. 82–95.
17. Ушинский К. Д. Поездка за Волхов // Ушинский К. Д. Собр. соч. Т. 1. М., 1948. С. 260–308.

#### Сокращения

ПЗДНТ — полевые записи, сделанные в Киришском районе сотрудниками Дома народного творчества Ленинградской области в 2004 и 2005 гг.

Николай Павлович Антропов,

канд. филол. наук, Ин-т языкознания им. Я. Коласа НАН Беларуси (Минск)

## ДНЕВНИКИ СОБИРАТЕЛЕЙ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА В АРХИВЕ ЭСТОНСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ

**Аннотация.** В «русской коллекции» фольклорного архива Эстонского литературного музея (Тарту) хранятся полевые дневники собирателей — студенток Тартуского университета, проходивших фольклорную практику в музее. Эти дневники являются ценными памятниками периода конца 1930-х гг., в которых отразились быт местного населения Причудья, условия его социальной и духовной жизни. В статье анализируется содержание дневниковых записей собирателей в соответствии с общими темами и мотивами.

**Ключевые слова:** Эстонский литературный музей, «русская коллекция», фольклор, дневники собирателей, русские Причудья

В марте 2017 г. автору статьи повезло работать в Эстонском литературном музее (Тарту) в рамках совместного с Центром исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси проекта о взаимном повышении научных и образовательных возможностей и интернационализации гуманитарных и социальных научных учреждений при поддержке и финансировании Министерства иностранных дел Эстонии и Эстонской академии наук. Наряду с богатейшими материалами, записями русского фольклора 1930-х гг., которые бережно сохраняются в архиве музея<sup>1</sup>, в так называемой русской коллекции, в пяти томах (ERA Vene [Eesti Rahvaluule Arhiivi kogu 1927–1944], 8, 10–13) содержатся полевые дневники собирателей — студенток и выпускниц филологического факультета Тартуского университета, проходивших фольклорную практику (или временно работавших) в музее: Валерии Егоровой, Нины Валькевич-Розовой, Ольги Громова и Зои Жемчужиной. Корреспондент в Тарту (Юрьеве) русскоязычной газеты «Вести дня», выходившей в Таллине в 1926–1940 гг., А. Соколов писал в одном из очерков о студентах университета:

...не только кропотливый труд над анатомией мертвых языков — удел филологов. Летом у них поставлена интересная и живая задача по сбору фольклора. В поисках его студентам приходится обходить русские деревни, участвовать в сельских праздниках, гуляньях, сводить знакомства с старожилками деревень, записывать поговорки, сказанья, песни [8. С. 2]<sup>2</sup>.

Не будет преувеличением отметить, что эти дневники являются своеобразными рукописными памятниками эпохи перед началом известных событий 1939–1940 гг. в Прибалтике и Второй мировой войны, кардинально изменивших состав русского населения Причудья и Принаровья, его быт, материальную составляющую, условия социальной и духовной жизни.

### КРАТКИЕ БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О СОБИРАТЕЛЯХ ПО ДОСТУПНЫМ ИСТОЧНИКАМ

**Валерия Егорова / Valeria Egorov:** ERA Vene 8: 390–402; 10: 585–645; 63 фотографии. Записывала фольклорные и этнографические материалы в Причудье (март, июль 1936 г.) и Печорском крае — от второй половины мая до сентября 1937 г. К сожалению, иных достоверных сведений о ее жизни в последующие годы обнаружить не удалось.

Успешная полевая работа В. Егоровой была очень положительно оценена в отчете о фольклорной экспедиции 1937 г., в котором автор с инициалами R. V. отметил, что практикантка «привезла с собой редкую большую и богатую коллекцию, [всего на] 1271 странице» [11. Lk. 101]<sup>3</sup>. Об исключительном территориальном охвате ее деятельности как собирателя-полевика только в летней экспедиции 1937 г., во время которой было обследовано 37 деревень, свидетельствует следующая дневниковая запись<sup>4</sup>:

Теперь перечислю деревни, в которых я собирала материал: в Печерской волости — Большая и Малая Пачковка, Новые Бутырьки, Подавилица, Тайлово, Бабино, Уланово, Пельсна, Ляптево, Аристово, Бекшино, Залесье, Верёбово, Сирмицыно = Сыромятино и Стуколовка; в Сеннской волости — Печки, Большие и Меньшие Калки, Большие и Малые Цидовичи, Варáпоново, II Горушка, Усадище, Лисецка = Лисички, Новая деревня, Иваново болото, Луки, Подарамье, <...> Сенно; в Изборской волости — Старый Изборск, Мальи, Вязьмо́во, Велie, Кряково, Кончки, Ва́сцы (ERA Vene 10: 589–590).

**Нина Григорьевна Валькевич / Niina Valkewitš** (Valkevits; в замужестве с 1938 г. Розова/Rozov; 1914, Псков — 1988, Таллин); ERA Vene 11: 9–25, карта; опись; 10 фотографий. Записывала фольклорные и этнографические материалы в Печорском крае: в родном селе Лавры<sup>5</sup> (август 1936 г.; несколько записей); Лавровская и Ротовская волости (апрель, июнь 1938 г.; вместе с мужем<sup>6</sup>).

Окончила Печорскую гимназию (Petseri Ühishumanitaargümnaasium) в 1932 г. и философский факультет Тартуского университета cum laude в 1938 г. С 1933 г. была членом Общества русских студентов Тартуского университета. После Второй мировой войны работала в Библиотеке АН ЭССР (до 1946 г. и ныне — Библиотека Таллинского университета)<sup>7</sup>. См. также: [4. С. 134].

**Ольга Николаевна Громова / Olga Gromov** (в браках: Сорокина/Sorokin; Васильева; 1916, Тарту — 2016, Беркли, США); ERA Vene 12: 655–682 («Путевые заметки»); карта. В течение двух месяцев лета 1938 г. (28 июня — 25 августа) записывала фольклорные материалы в селах Причудья (в дневнике упоминаются Сыронец, Скамья, Ям, Кароль и др.).

Родилась в русско-эстонской семье; училась на русском (окончила Тартускую русскую гимназию), эстонском и немецком языках, позже освоила французский и английский языки. В Тартуском университете изучала сначала химию, но затем перешла на философский факультет, получив в 1942 г. степень магистра по славянской филологии. В 1944 г. вместе с мужем Ю. А. Сорокиным (1915–1969) эмигрировала из Эстонии вначале в Германию, а затем в 1951 г. — в США. Получила гражданство США в 1957 г. В 1959 г. поступила в аспирантуру на кафедру славянских языков и литератур в Калифорнийском университете в Беркли. Под научным руководством Г. П. Струве защитила диссертацию о писателе первой эмигрантской волны И. С. Шмелеве<sup>8</sup> и получила степень доктора философии в 1965 г. До выхода на пенсию в 1983 г. преподавала в Беркли [6. С. 412; 7. С. 282–283; 10].

**Зоя Павловна Жемчужина / Zoja (Soja) Žemčužina** (Schemtshushin/Žemtsužina; в замужестве Полякова/Poljakova; 1913, Псков — 1972, Таллин<sup>9</sup>); ERA Vene 12: 9–14, 419–426; также краткие заметки об информантах перед записями. Записывала фольклорные материалы со 2 по 21 января и с 10 июня по 15 августа 1939 г. в деревнях Изборской волости (в дневнике упоминаются Старый Изборск, Конечки, Вастцы, Брод, Большие Мильцы и др.).

Окончила Печорскую гимназию в 1931 г.<sup>10</sup> По данным «Академического списка Тартуского университета 1918–1944 гг.» («Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944»), училась на отделении славянской филологии Тартуского университета в 1931–1937 гг., однако дневниковые записи, датированные 1939 г., свидетельствуют о том, что она, вероятно, была в Литературном музее временным работником, для которого экспедиционная работа являлась дополнительным заработком. Косвенно это подтверждают данные Национального архива Эстонии (<https://www.ra.ee>), где Žemtsužin, Zoja упоминается в числе учащихся Tartu

Kommertskool (Тартуской коммерческой школы) в 1937–1938 гг., а между тем известно, что «в некоторых гимназиях и торговых школах русский язык изучали в качестве второго или третьего иностранного языка» [б. С. 405], т.е. вполне логично предположить, что Зоя Жемчужина (с 1937 г. Полякова<sup>11</sup>) там работала.

Более поздние сведения о ней не вполне определены. В неизданной повести Н. Н. Белова «Борьба в подполье» о партизанах и подпольщиках на территории Печорского района в 1941–1944 гг. неоднократно упоминается Валентин Поляков — помощник дорожного мастера, «прапорщик запаса буржуазной армии Эстонии», а в одном месте также Зоя Павловна Полякова, которая переводила на немецкий язык текст листовки<sup>12</sup>. Безусловно, выпускники Тартуского университета свободно владели немецким языком, поэтому есть основания предполагать, что она и Зоя Жемчужина — это один и тот же человек. Иных сведений о ней (в отличие от мужа) в послевоенный период обнаружить не удалось.

## СОДЕРЖАНИЕ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ

Хотя все дневники носят индивидуально-авторский характер, всё же общая цель описания экспедиций по сбору фольклорных материалов предполагает и наличие общих мотивов. К ним относятся следующие: 1) маршруты, которые в двух дневниках сопровождаются картами-рисунками; 2) условия работы; 3) быт, материальные условия жизни местного населения; 4) традиционная духовная культура; религиозная и светская жизнь; 5) будни и праздники; 6) портреты и характеристики информантов; 7) заметки о местных диалектах.

### Маршрут(ы). Карты

Описания экспедиционных маршрутов присутствуют, естественно, во всех дневниках, хотя и не всегда такие подробные, как в дневнике В. Егоровой (см. выше). Карты, как уже было отмечено, находятся в двух дневниках — Н. Валькевич-Розовой и О. Громовой. Первая из них особенно подробная: отдельными значками отмечены «селение», «хутор», место одной ночевки и «путь», т.е. маршрут с указанием стрелками направления движения (таким же образом маршрут показан и на карте О. Громовой). Населенные пункты («селения» и «хутора») нанесены в их границах и заштрихованы. На обеих картах присутствует масштабная линейка, а на карте О. Громовой также направление сторон света, принятое в картографии, т.е. север — юг: «N — S».

### Условия работы

Во всех дневниках содержатся рассуждения об условиях сбора материала, на которые прямо влияли трудовая занятость потенциальных информан-

тов, близость границы с СССР, подозрительность местных людей, опасения чужих и т.п.

Лето, несмотря на все остальные преимущества, является, всё-таки, неблагоприятной порой для сбора материала — слишком все заняты. Идеальным в этом отношении являются, конечно, только воскресные и праздничные дни, когда каждый «на свободе», за приятными воспоминаниями, может провести пару часиков (В. Егорова).

Самый интенсивный период, в смысле количества полученного материала, был до Иванова дня, когда народ, еще более или менее свободен — посева произведены, а пора сбора еще не наступила. Начиная с Иванова дня, возможность сбора материала постепенно начала падать (В. Егорова).

[Местные] очень подозрительны и из-за близости границы (с СССР. — Н. А.) очень боятся; сплошь и рядом можно услышать: «Бог знает, что мне тяперя за это будит что я тебе наговорила». Особенно мужья не позволяют женам ничего рассказывать. Но самое главное то, что в любой деревне можно что-нибудь узнать только вечером. Днем люди злые как собаки, лучше не суйся (О. Громова).

Большое разочарование представилось мне и у старообрядцев, которых, кстати, очень много в Черном. Они настолько фанатичны, что кроме сеней никуда не пропускают (О. Громова).

...Как это ни печально, необходимой предпосылкой к сколько-нибудь успешному сбору матерьяла, является вино, которое очень благотворно действует и «развязывает рот» (его там употребляют даже почти все женщины). В семьях, где есть маленькие дети, приходится им покупать сладости, это очень подкупает (В. Егорова).

Однако не так уж редки случаи гостеприимства вроде следующего:

Старушку Быстрову застали в огороде, поливала капусту. «Да што вы, ронненькии, неужто я вам здесь на грядках песни петь должна, пойдемте-ж хоть в изьбу». Говорила так быстро, что едва можно было записать. Гостеприимная и приветливая, предложила нам есть и даже в баню сходить. Первый раз назвали нашу работу «работой»: «работаете, ронненькие, весмо заморились ходить-то» (Н. Валькевич-Розова).

### Быт, материальные условия жизни местного населения

Наблюдательные собирательницы, в особенности Зоя Жемчужина, чьи записи приводятся ниже, фиксировали также особенности быта, обычной жизни своих информантов.

Большую часть все дороги деревенские занесены снегом. Расстояние километра

в 4–5 приходилось идти около 2–3 часов. В избах ужасный холод. Почти в каждой избе только одни рамы в окнах, т.[ак] что снег на них лежит толщиной в 3–4 сант.[иметра] Люди весь день сидят в избах в шубах и валенках (или лаптях). От холода окна почти сплошь закрыты тряпками или соломой, т.[ак] что от этого в избе полумрак. Записывать сказки в таких избах приходилось только до 2<sup>+</sup> ч.[асов] дня. Лампы зажигают очень поздно и то только часа на 2, не больше. Но в большинстве случаев это не лампы, а «коптилки», при свете которых с большим трудом можно читать книгу или газету.

С ночовкой в деревнях зимою устроится невозможно, из-за отсутствия места в избе. Семьи у них большие и в одной избе спит человек по 5, а иногда и больше. Конечно и «квартира» у них небольшая, всего — одна комната.

### Традиционная духовная культура, религиозная и светская жизнь

Эти фрагменты дневников, естественно, весьма информативны, так как напрямую связаны с непосредственной работой по сбору полевого материала. Практически все авторы едва ли не сразу обращают внимание на «суеверную» составляющую традиционной культуры, которая буквально пронизывает быт местного населения. Вместе с тем столь же существенна и жизнь религиозная, связанная с церковью и церковными праздниками (об этом см. ниже). Особенно последовательно и строго эта часть духовной жизни проявляется у старообрядцев, которые до сих пор занимают значительное место среди русского населения Эстонии. Однако «городские» веяния проникают и в сельскую местность, особенно в молодежную среду. Ср. следующие избранные отрывки из дневниковых записей.

Первое, что, конечно, сразу же бросается в глаза — это страшное суеверие, которое там еще по сей день не знает пределов (я имею в виду старое поколение, с которым больше всего имела дело, и которое меня особенно интересовало) (В. Егорова).

До сих пор еще, их вся жизнь, если так можно сказать, построена на сплошном суеверии... На каждом шагу всё только и приходилось слышать: «это-то произошло с глазу» (самая распространенная форма суеверия), «а тот-то "ему" или "ей" сделал то то» или напустил такую то напасть (будь это болезнь человека или какойнибудь скотины, или неурожай, или кража, или пожар...), или: «надо сходить к знахарю чтобы он отворожил» (В. Егорова).

Но, в общем, надо сказать, край темный, суеверный и боязливый. Нередко приходилось слышать фразы: «А можа мне что за это будя, што я говорю? Можа, мяня в торьму посадят?». Или: «Я тебе так расскажу, ты не пиши» (Н. Валькевич-Розова).

...Я с священником пошла к старику Шутову по прозвищу Блоха. Надо заметить, что кроме фамилий, почти все имеют прозвища, но по прозвищу в глаза не зовут — это считается оскорбительно. На уговоры батюшки Шутов рассказал мне про «кулдуны», про «порчу», причем говорил он очень толково и обстоятельно. (...) Т. к. он был грамотный, то пытался мне говорить некоторые стихи Пушкина и не мог понять, почему я ими не интересуюсь. Когда я сказала, что меня интересует старина, то он махнул рукой и заметил: «Да што, дураки то люди в старину были, няграмотные; рази можно такими быть? Всё худое от тьмноты ихней было» (О. Громова).

Тут пришла старуха Матрена, гроза богачей, и сказала, что «молиться нам надо, а не песни петь», и тогда уже никто не открывал рта. Положив подаяние на божницу, мы собирались уйти, но старухи нас не пустили: «Погодите, надо помолиться, у нас правило такое». И тут все девять старух в унисон «пропели» молитву, (...) кланяясь земно и крестясь (Н. Валькевич-Розова).

Большинство, огромное большинство старых людей не знают (...) легенд и чудес различных святых, им знакомы только имена святых. И молодежь, конечно, ничего об этих легендах не знает. Ее занимают частушки и ...увы! модные песенки (шлагеры). А, если кто из них побывал в городе и сходил в кино, тот с интересом из уст в уста передает содержание какой-нибудь кино-фильма. Пытались и мне преподнести подобный «фильм» «под соусом» «древней» сказки (З. Жемчужина).

### Будни и праздники

Обычные, будние дни в дневниковых записях упоминаются всеми авторами едва ли не исключительно в контексте того, что препятствует полевой работе. Вот типичный пример из дневника Ольги Громоной:

[Старуха Безборкина] говорила охотно и с авторитетом, некоторые фразы даже несколько раз подчеркивала и видно сама свято верила во все те заговоры и кулдуны, про которые, говорила. Просидела я у нее с пол часа, вдруг она поднялась: «Чем мне времени с вами барышня толковать — хозяйство в мяня ждет. Я советую тебе сойти к Анны Любимовой, там домик желтенькой, а рядом баня, так вот за баней второй дом».

Как правило, иная ситуация наблюдалась в вечернее время и воскресенье, когда потенциальные информанты были сравнительно свободны. В записях всегда обращается внимание на тех местных жителей, кто по тем или иным причинам не может работать, прежде всего из-за возраста и/или болезни.

Все авторы пишут также и о праздниках — общецерковных и местных. Казалось бы, это благоприятное время

для полевой работы, но на самом деле при сборе материала исследователи также сталкивались с трудностями, но уже иного характера, ср. в записи Нины Валькевич-Розовой:

19 июня утром пошли к Марфе, беседовали с ней, затем пошли в Лавры, чтобы идти оттуда с крестным ходом в Шумки, «священье» (освящение) часовни. Сделали снимки. Там ничего не удалось записать, потому что все праздновали, пили бражку, принимали гостей.

Наиболее подробные сведения о праздничных днях лета 1937 г. в русских селах Печорского края оставила Валерия Егорова.

Теперь, несколько слов о «праздниках». «Праздники» можно разделить на местные и общие. Сначала, о местных праздниках. Каждая деревня празднует свои местные — «собственные» праздники и, кроме того, «припразднует», это значит, празднует праздники соседних деревень. Не считая таких праздников, как: Рождество, Пасха, Троица, «собственных» праздников бывает, в каждой деревне, от одного до трех раз в году. Праздники бывают «годовые» и «престольные». Если в деревне есть церковь, то «годовой» и «престольный» праздники совпадают, празднуются вместе, в один день... И такой праздник бывает один раз в году, если в церкви только один престол; в большинстве же случаев церкви бывают двух-престольные, поэтому и праздников в году бывает два.

...Часам к трем на улицах уже начинает появляться, сначала молодежь (раздаются песни, слышится гармонь, балалайка), а через час, другой и старухи и старики даже высыпают на улицы. Теперь, «заводятся» старинные песни, хороводы, начинают плясать... «Гуляют», главным образом, на главной улице... Тут же и молодежь устраивает свои танцы (танцуют «кадрель» и «тынца» — так на-

зываются все танцы вообще (...)). Где-нибудь, в центре деревни, появляются столики, а то и, просто, ящички и корзинки со сладостями, даже, появляется стол с самоваром и булками [мне такое «гулянье» удалось заснять<sup>13</sup>].

В большинстве домов ожидали гостей человек по 25–30, а в том доме, где мне случилось остановиться, число гостей достигло 40 человек. Празднование, как и всюду, длится трое суток, и каждый «угощается» (т.е. ест и пьет) «до отказа».

Для интереса, сколько времени, от работы, у крестьян отнимает празднование: «собственных» праздников, а, главным образом, «припразднование», приведу маленький пример: я в Печках провела около шести недель... За это время в деревне были следующие «нерабочие» дни: 23, 24 мая<sup>14</sup> — праздники, 25 — «опохмелки».

29 июня — Петра и Павла — «припраздновали» с деревней Луки.

16 июля — Ильинская пятница (в Зачернье) — всеобщий, особо чтимый праздник, некоторые даже «опохмелялись» только 19-го, т.к. 18-ое было воскресенье.

20 июля — Ильин день — «припраздновали» с д. Видовичи.

6 августа — Преображение — собственный престольный праздник.

### Портреты и характеристики информантов

Все авторы дневников вспоминают, разумеется, своих информантов. Как правило, это женщины старшего, иногда просто преклонного возраста, но нередко и старики. Детский фольклор записывался, естественно, от детей, которых авторы угощали конфетами. Этих записей довольно много у каждого из авторов, поэтому ниже приведены лишь некоторые из них.

Что касается возраста «моих об'ектов», то мужчин, стариков, выше 75 лет, мне не пришлось встретить, женщин же мне по-



Угощение на День русского образования в Печорах (11.07.1937; Печки)

счастливилось видеть значительно более старых; одной старушке было 113 лет, второй 100, затем 96 лет третьей, потом были 92 лет, 89, 85, 84 и 80 лет. Эта 113-летняя старушка, по моему феномен — она совершенно нормально слышит, сама, без очков, вдевает нитку в иголку, довольно хорошо еще ходит («про всякий случай» имеет в руках палку). Только глубокие, очень глубокие морщины говорят, что она живет на свете «второй десяток за другую сотню» и руки у нее холодные, как лёд (В. Егорова).

Из «сказачников», в первую очередь, надо отметить старика Гричманова, из Велия (как раз зятя 113-летней старушки), имя которого известно далеко в округе. Этот старик, своими сказками, в такой мере популярен (по показаниям его слушателей, число его сказок заходит далеко за полторы сотни), что за целую зиму, его почти не встретила дома — его возят по деревням, из деревни в деревню, где его и содержат целыми неделями. Днем народ работает, а вечером, вся деревня (и мужики, и бабы, и дети, и старики, и старухи), сходится в ту избу, где в этот день дедушка находится, и начинают слушать. Раньше полуночи уже редко, кто уйдет домой, а некоторые, любители, сидят «до свету». Потом, старика покормят и он ложится спать, до вечера, и так изо дня в день, пока он гостит в данной деревне (В. Егорова).

Вечером ко мне пришли на квартиру бабы — говорили песни, загадки, заговоры, но самое замечательное было то, что многие не желали открывать своего имени и тем паче год рождения или подобные сведения из своей биографии (О. Громова).

Пошли к Я. Нахимову. Тот охотно, вместе с женой, рассказывал нам, что знал. Узнали от него, что в двух шагах живет песенница Иринья Ой; к ней и направились. Она охотно согласилась спеть нам свадьбу и пела (!) четыре часа. Женщина очень приветливая, добродушная (Н. Валькевич-Розова).

...Августа Шмута — старая дева с удивительным воображением и претензией на образованность. Я удивилась насколько люди в деревнях различны: одним, чтобы добиться цели надо сказать, что их в газетку поместят, другим, что в радио попадут и т.д., а эта прельстилась тем, что «...» пойдет в университет, хотя ясного представления, что такое университет она не имела. Рассказывала она обо всем с легким оттенком презрения — вот мол старые темные люди так веруют (О. Громова).

Пришлось мне иметь дело и с ворожеями (две ворожеи и один колдун): Голубева (Ст. Изборск), Севериков (Маль) и Томиллина (Б. Калки). Все они, особенно последние двое, очень популярны в окрестности. Мне от них удалось кое что узнать, что они сочли, для себя, возможным сказать, правда, по особой «протекции» и за плату (каждому из них заплатили «за визит» по кроне) (В. Егорова).



Церковная служба [у выносной иконы] на День преображения (06.08.1937; Старый Изборск)

Из Дюка, где у меня ушло лишь два вечера, я пошла дальше в Большую Переволоку. Попала я к Марфе Шилоной — ужасной пьянице. Она большую часть своей жизни пьяная чем трезвая. Вначале когда я к ней обратилась, она меня сочно выругала, не стесняясь в выборе слов, но после того, когда я со своей стороны вытащила запас ругательств, слышанных в этом же краю, — баба стала очень тихой и стала мило отвечать на мои вопросы (О. Громова).

На улице поймала ребятишек — они охотно рассказывали свои игры и стишки. С ребятишками везде в деревнях такая картина: говорят они быстро и сбивчиво, т.[ак] ч.[то] слово в слово записывать не целесообразно, приходится самой излагать содержание, конечно, за исключением стишков. Приходилось ребят угощать конфетами, а после они меня толпой провожали чуть не по два километра (О. Громова).

#### Заметки о местных диалектах

Поскольку тексты дневников создавались филологами, в четырех из них (кроме дневника З. Жемчужиной, в котором,

однако, приведены аутентичные записи местной речи) определенное внимание уделяется также основным особенностям местных говоров, причем следует отметить наблюдательность, хороший слух и профессиональную языковую подготовку авторов.

Что касается говора, то здесь, всюду, конечно, преобладает «цоканье» («цьто», «зацим», «цяс», «цяво»...); к сожалению, чистого языка, почти, уже больше не встретить, в большинстве случаев, книжный язык отложил свой отпечаток... вопрос, только, в степени его влияния и, понятно, чем ближе к Печерам, тем язык менее характерен (В. Егорова).

Разговор в Принаровском краю на <sup>15</sup>: одеяло — *удеяло*, *ухотиться*, *уткрывать*, *угурец* (огурец). Окончание неопределенного склонения (т.е. инфинитива. — Н. А.) твердое: *спат*, *идтит*. Кроме того глаголы: *сьестит*, *взястит*, *дастит* имеют двойное окончание. Спрягаются следующим образом (в оригинале в столбец. — Н. А.): *Сьестю / Сьестишь / Сьестит / Сьестим /*



Детская игра «В бояры»

*Съестите / Съестю / Съести! / Съестите!* и т.д. <...> У третьего лица множественного числа окончания нет в настоящем времени.

Затем слова: *здесинько, давесенько, теперенько*, — встречается только в Принаровском [крае]. Петь — называется *пéят*; я *пéю*, ён *пéет*, яны *пéю*, пeяли, будут *пeят*.

Кроме того изменения в словах: *плясать — припляхиват, спрос — спрахиват* и т.д. [т.е.] вместо с и ш говорят часто х.

Встречается наравне со всем этим и а-канье: *пячать, яна, ня пуйду*. <...> Общее слово для кладбища и в Принаровском и в Причудском [краях] *могилы* (О. Громова).

Относительно говора можно сказать, что одинаков во всем Лавровском краю — цоканье, яканье. Но в Любятове имеются, т. наз. «кайкуны», совершенно особый говор. Они сами объясняют это тем, что они раньше говорили по-латышски. По моему, отчасти белорусское влияние: *нядаўна, дереўня* (Н. Валькевич-Розова).

Неоднократно говорили мне: «зачим тябе этии чудяса и святых надо слухать, ведь ты папóва дачкá — в батюшки и спрахивай». Или: «на што далýся тябе святые — аль в номастырь собралася иди?» (З. Жемчужина).

Достойно сожаления, что дневники, немногочисленные фрагменты которых процитированы выше, до сих пор не опубликованы полностью. Впрочем, это же касается и фольклорных материалов русской части архива Эстонского литературного музея, исключительно богатых по жанровому разнообразию, полноте и качеству записей. Есть основания считать, что их обработка и последующая публикация внесут значительный вклад в коллекции русской (и в целом восточнославянской) традиционной народной культуры.

### Примечания

<sup>1</sup> Эти записи частично опубликованы [2; 5].

<sup>2</sup> См. также: [6. С. 406].

<sup>3</sup> Принадлежность инициалов определена в дипломной (бакалаврской) работе Катрины Тулев: Richard Viidalepp / Рихард Виидалепп, см.: [13. Lk. 15].

<sup>4</sup> Здесь и далее приведены архивные материалы, расшифрованные Т. Н. Олиферчик. При этом в основном сохранены особенности орфографии и пунктуации оригиналов, кроме очевидных описок.

<sup>5</sup> Н. Г. Валькевич — дочь известного педагога, в 1920–1930-е гг. директора Лавровской школы, Григория Михайловича Валькевича; подробнее о Лаврах, школе и ее директорах, в том числе и Г. М. Валькевиче, см. в публикациях тартуского краеведа З. И. Кузнецовой [3; 4. С. 345–346].

<sup>6</sup> Судя по всему, Евгением Александровичем Розовым (1915–1944), который, как и Нина Валькевич, окончил Печорскую гимназию, но на год позже, в 1933 г., а затем учился на математическом

(механико-математическом) факультете Тартуского университета в 1936–1941 гг.: [http://russianestonia.eu/index.php?title=Печерская\\_гимназия#.D0.92.D1.8B.D0.BF.D1.83.D1.81.D0.BA.D0.BD.D0.B8.D0.BA.D0.B8\\_.D1.80.D1.83.D1.81.D1.81.D0.BA.D0.BE.D0.B3.D0.BE\\_.D0.BE.D1.82.8](http://russianestonia.eu/index.php?title=Печерская_гимназия#.D0.92.D1.8B.D0.BF.D1.83.D1.81.D0.BA.D0.BD.D0.B8.D0.BA.D0.B8_.D1.80.D1.83.D1.81.D1.81.D0.BA.D0.BE.D0.B3.D0.BE_.D0.BE.D1.82.8;); [https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=15496&\\_xr=eNoti1EOQDAQRO%252ByF2CFRMZhZD%252F6sUHLtnwQd9fia968zAgYl6leBOOHedYAzG27i6ks2RNI14NWZ87roqV2eRHOCBRm0PYnl2xBMdj74uwWSabTrKM3Gu77AbIszA%253D](https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=15496&_xr=eNoti1EOQDAQRO%252ByF2CFRMZhZD%252F6sUHLtnwQd9fia968zAgYl6leBOOHedYAzG27i6ks2RNI14NWZ87roqV2eRHOCBRm0PYnl2xBMdj74uwWSabTrKM3Gu77AbIszA%253D). По ряду совпадающих сведений можно установить, что его судьба после эвакуации в 1941 г. (она определяется по нескольким документам) была такова: в 1943 г. Е. А. Розов был призван Кукуморским райвоенкоматом в Татарской АССР в Красную армию, в октябре 1944 г. умер от ран в медсанбате в Эстонии и похоронен в д. Лиива/Лийва / эст. Liiva (в других документах неточно: Вирия/Вийра) на о. Муху; подробнее см.: [https://obd-memorial.ru/html/search.htm?f=Розов&n=Евгений&s=Александрович&u=&r](https://obd-memorial.ru/html/search.htm?f=Розов&n=Евгений&s=Александрович&u=&r;); здесь же в одном из документов указан адрес его жены *Нины Розовой*: д. Языково Тагайского р-на Ульяновской обл. (в оригинале документа от 15.10.1944 — «Ульяновская обл., Таганский р-н, село Язырево»). В другом документе тремя месяцами позже за подписью командира 267-го Отдельного медико-санитарного батальона майора О. А. Отсмана (с пометой «Дубликат» и грифом «Секретно»), а именно «Извещении» о смерти Е. А. Розова, которое было 10.01.1945 г. направлено военному комиссару Эстонской ССР для сообщения жене *Нине Розовой*, указан ее адрес уже в Таллине на «ул. Вене-Балти, № 55–10», см.: <https://obd-memorial.ru/html/info.htm?id=10379657>; [1. С. 159].

<sup>7</sup> См.: [http://russianestonia.eu/index.php?title=Валькевич\\_Нина\\_Григорьевна](http://russianestonia.eu/index.php?title=Валькевич_Нина_Григорьевна;); <https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=12720>.

<sup>8</sup> Позже она опубликовала монографию о творчестве И. С. Шмелева, изданную в переводе также в России, см.: [9; 12].

<sup>9</sup> См.: «Album Academicum Universitatis Tartuenssis 1918–1944»: [https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=12055&\\_xr=eNpLtDK0qs60MrBOtDKGMiqtDI2slpSC0tTi0v0ExNLS5SAYhZWSgWpRal5mbmZIK6lVJfAfk5WYnZ%252BWSKib2ilVAilDZWsa2sBpe0a1A%253D%253D](https://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/matrikkel/view?id=12055&_xr=eNpLtDK0qs60MrBOtDKGMiqtDI2slpSC0tTi0v0ExNLS5SAYhZWSgWpRal5mbmZIK6lVJfAfk5WYnZ%252BWSKib2ilVAilDZWsa2sBpe0a1A%253D%253D); также: <https://www.geni.com/people/Zoja-Poljakova/6000000174120624313>.

<sup>10</sup> [http://russianestonia.eu/index.php?title=Печерская\\_гимназия#.D0.92.D1.8B.D0.BF.D1.83.D1.81.D0.BA.D0.BD.D0.B8.D0.BA.D0.B8\\_.D1.80.D1.83.D1.81.D1.81.D0.BA.D0.BE.D0.B3.D0.BE\\_.D0.BE.D1.82.D0.B4.D0.B5.D0.BB.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D1.8F](http://russianestonia.eu/index.php?title=Печерская_гимназия#.D0.92.D1.8B.D0.BF.D1.83.D1.81.D0.BA.D0.BD.D0.B8.D0.BA.D0.B8_.D1.80.D1.83.D1.81.D1.81.D0.BA.D0.BE.D0.B3.D0.BE_.D0.BE.D1.82.D0.B4.D0.B5.D0.BB.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D1.8F).

<sup>11</sup> Брак с Валентином Ивановичем Поляковым (1915–2001): <https://www.geni.com/people/Valentin-Poljakov>.

<sup>12</sup> См.: <https://pechbook.ru/u/manuscript>.

<sup>13</sup> Эта и следующие фотографии и подписи к ним В. Егоровой. Сканированные копии фотографий любезно подготовила

для статьи сотрудница Эстонского литературного музея Ольга Ивашкевич, за что автор приносит ей глубокую благодарность.

<sup>14</sup> Даты по старому стилю. Какие именно праздники выпадали на воскресенье и понедельник 23 и 24 мая 1937 г. (5 и 6 июня по григорианскому календарю), установить не удалось. Правда, таллинская газета «Вести дня» № 112 от 24 мая поместила заметку о прошедшем накануне «Дне кончающих начальные школы» в Петсерском (Печорском) крае, но есть обоснованные сомнения в том, что его не только широко отмечали в воскресенье, но продолжали также в понедельник и даже на следующий день («опохмелки»).

<sup>15</sup> В этом и следующем фрагментах курсив автора статьи.

### Литература

1. Великая Отечественная война. 1941–1945: документы и материалы. Т. 3: Национальные формирования Красной армии / под общ. ред. С. К. Шойгу. М., 2015.

2. *Кувайцева М. В.* Застолица: Кухня староверов Эстонии. Тарту, 2010.

3. *Кузнецова З. И.* «Кому ж писать я буду оди?» (О поэтах Лавров 20-х — 30-х годов XX века) // Шестые Псковские региональные краеведческие чтения (Печоры, 9–11 окт. 2015 г.) / ред.-сост. Т. В. Вересова. Кн. 2. Псков; М., 2016. С. 333–352.

4. *Кузнецова З. И.* Лавры в дневниках, письмах и воспоминаниях // VII Псковские международные краеведческие чтения: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Псков, 13–15 окт. 2017 г.) / ред.-сост. Т. В. Вересова. Псков, 2017. С. 130–140.

5. *Морозова Н., Новиков Ю.* Чудное Причудье: Фольклор староверов Эстонии / редкол.: П. Г. Варуниин [и др.]. Тарту, 2007.

6. *Пономарева Г. М.* Студенты славянского отделения Тартуского университета (1919–1944) // 200 лет русско-славянской филологии в Тарту / ред. А. Д. Дуличенко. Tartu, 2003. (Slavica Tartuensia; 5). С. 404–414.

7. *Пономарева Г., Шор Т.* Славянская филология в Тартуском университете в 1941–1944 гг. // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение: Нов. сер. [Вып.] 6: К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана / редкол.: И. Белобровцева [и др.]. Тарту, 2008. С. 280–300.

8. *С[околов] А.* Из жизни студентов // Вести дня: [газ.; Таллин]. 1933. № 198, 25 авг.

9. *Сорокина О. Н.* Московияна: жизнь и творчество Ивана Шмелева. М., 1994. (Переизд. 2000).

10. *Raevsky Hughes O., Hughes R. P., Naiman E., Paperno I.* Olga Sorokin-Vasiliev. Lecturer in Russian, UC Berkeley, 1916–2016: In memoriam // University of California. Academic Senate [2017]. URL: <https://senate.universityofcalifornia.edu/in-memoriam/files/olga-sorokin-vasiliev.html>.

11. *R. V. Seitsmuse aruanne rahvaluule kogumisest* (1.VI–30. IX.1937) // *Rahvapärimeste selgitaja*. Nr. 3. [Tartu], 1937. Lk. 101–103.

12. *Sorokin O.* Moscoviana: The life and art of Ivan Shmelyov. Oakland, 1987.

13. *Tulev K.* Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu kujundamisprintsipiidid 20. sajandi alguse vaadete kontekstis Richard Viidalepa fotode näitel: bakalaureusetöö. Tallinn, 2014.



Александр Алексеевич Чувьюров,  
канд. ист. наук, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## КОМПЛЕКСНАЯ ПЕЧОРСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ КОМИ РЕСПУБЛИКАНСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РГО

**Аннотация.** Статья содержит краткое обобщение результатов комплексной Печорской экспедиции Коми республиканского отделения Русского географического общества (2016). Собранные материалы свидетельствуют, что в настоящее время среди проживающих в бассейне Печоры коми-зырянского и русского населения происходят активные этнокультурные процессы, которые можно охарактеризовать как реидентификацию — конструирование идентичности под влиянием внешних социально-политических факторов.

**Ключевые слова:** этнографические группы, коми-зыряне, верхнепечорские коми, коми-ижемцы, русские-челдоны, старообрядцы, православные, реидентификация, идентичность, ритуал, обряд

С 6 июня по 24 июля 2016 г. я принимал участие в работе комплексной Печорской экспедиции Коми республиканского отделения Русского географического общества. Этот проект по комплексному обследованию бассейна р. Печоры<sup>1</sup> был приурочен к 80-летию исследований Печорской бригады Полярной комиссии АН СССР (1 июня — 20 октября 1933 г.); в нем было задействовано четыре института Коми научного центра Уральского отделения РАН: Институт геологии, Институт биологии, Институт социально-экономических и энергетических проблем Севера, Институт языка, литературы и истории. План исследований 2016 г. включал этнографическое обследование экспедиционной группой, включающей представителей различных научных дисциплин (историков, экономистов, социологов, этнографов, геологов, биологов), населенных пунктов от истока до устья Печоры. Первоначально предполагалось, что участники будут работать, как академическая Печорская экспедиция 1933 г., единой командой с одного судна, в один навигационный сезон. В процессе подготовки выяснилось, что на тот момент на Печоре не было ни одного транспортного судна, которое могло бы разместить всех участников экспедиции (25 человек) и которое можно было бы зафрахтовать на весь запланированный период (полтора-два месяца). Поэтому было решено разделить участников проекта на шесть отрядов и использовать в качестве транспортного средства моторные лодки. Головной отряд № 1 состоял из шести участников: П. П. Юханова, В. А. Щенявского, А. М. Максимова, А. А. Чувьюрова, С. В. Семяшкина и О. С. Тарханова. Перед нашим отрядом стояла задача провести социально-экономическое обследование поселений в бассейне Печоры от д. Усть-Унья (Троицко-Печорский район) до с. Медвежка (Усть-Цилемский район).

Начальным пунктом экспедиционного маршрута была деревня Усть-Унья. До прибытия остальных участников

экспедиции и снаряжения я совершил кратковременную рекогносцировочную поездку (8–9 июня) по р. Унья. В начале XX в. здесь находилось пять небольших поселений, основанных русскими переселенцами из Чердынского уезда Пермской губернии: Усть-Бёрдыш, Светлый Родник, Долгое Плёсо, Чимейное и Комарово. Из них к настоящему времени сохранилось только две деревни — Усть-Бёрдыш и Светлый Родник.

В Усть-Бёрдыше постоянно проживает всего одна семья, еще несколько семей приезжают сюда на лето из Ухты и поселка Троицко-Печорск. Централизованного электроснабжения в деревне нет, жители пользуются переносными дизель-генераторами. Аналогичная ситуация в д. Светлый Родник, где в летний период живут две семьи, на зиму уезжающие в пос. Троицко-Печорск.

В Усть-Бёрдыше в 1996 г. был открыт Андроников скит Русской Православной Церкви Заграницей. По рассказам местных жителей, первыми монахами РПЦЗ были уроженцы Республики Коми из с. Вотча, которые купили в Усть-Бёрдыше дом, оформили его в собственность для общины и переселились в деревню. Позднее был приобретен еще один дом по соседству. После 2007 г., когда было восстановлено каноническое общение РПЦ и РПЦЗ, состав насельников скита поменялся: прежние насельники переселились в Забайкалье, а на их место приехали монахи, которые представляют ту часть РПЦЗ, которая выступает против канонического общения с РПЦ. Окармляет Андроников скит проживающий в Санкт-Петербурге епископ Петербургский и Северо-Русский (РПЦЗ) Виктор (Парбус).

Пять лет назад в Усть-Бёрдыш из Суздаля, где еще в 1990 г. был образован один из первых приходов РПЦЗ на территории СССР, переселилась женщина-иконописец со своим мужем. Она написала несколько икон для часовен, построенных монахами РПЦЗ в окрестностях Усть-Бёрдыша.

Я попытался взять интервью у одного из насельников — монаха Виталия, но тот от интервью отказался, сказал, что в Петербурге я могу позвонить епископу Виктору, который, если посчитает нужным, встретится со мной и ответит на вопросы. Затем я зашел к иконописцу Ирине [И]. От беседы с записью на диктофон она также отказалась, объяснив это так: «Я боюсь, как бы потом не было каких-либо последствий, у меня уже был такой опыт». На беседу она согласилась только после того, как я убрал диктофон. Полевым дневником я воспользовался только в самом конце нашего общения, когда решил записать названия некоторых книг из ее домашней библиотеки. Общее содержание беседы я записал в свой полевой дневник уже вечером по памяти.

Привожу некоторые выдержки из полевого дневника — мой пересказ беседы с Ириной. Она окончила Мухинское училище (с 1994 г. — Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия имени А. Л. Штиглица), в настоящее время занимается иконописью: написала иконы для церкви РПЦЗ в Московской области, а также для одного прихода РПЦ Московского патриархата в г. Пушкинские Горы. Ирина рассказала, что не получает пенсию: «Если получаешь деньги, даже если ты отказался от банковской карточки, человеку всё равно дается идентификационный номер». По ее словам, ИНН — это начертание апокалиптического зверя, которое будут ставить людям на правую руку и на лоб (Откр 13:16–17):

Это очень страшная сатанинская уловка, все эти ИНН, там зашифровано дьявольское число. Я отказалась от паспорта. Потому что там тоже в виде завитушек написано это дьявольское число. Там, где в паспорте написано «Россия», на внутренней стороне как-то так сделано, что выступают как будто какие-то узоры, а на самом деле в виде этих завитушек записано это самое дьявольское число. Они нашли художников-дизайнеров, которые сумели вот так хитро изобразить дьявольские знаки [И].

Затронула Ирина и эсхатологическую тему, связав ее с будущим России, в том числе Москвы и Петербурга:

Я в одной книге прочитала, что одному человеку приснился царь-мученик с семьей. И царь сказал, что возрождение России начнется только после покаяния. Россия должна покаяться. И тогда придет истинный царь из Романовых. Нужно бежать из больших городов. Потому что большие города обречены на погибель. Есть пророчества, что Москва провалится под землю и Петербург провалится. Было пророчество, что Петербургу дано триста лет и через триста лет Петербург провалится.

Бог отстрочил это наказание: были крестные ходы и молебны верующих, которые знали про это пророчество. Но Божье пророчество всё равно должно сбыться, оно по молитвам верующих только на время отсрочено, отодвинуто на другое время. А Москва и Петербург погибнут — Москва провалится, а Петербург уйдет под воду. Столицей будет город Владимир.

Завершив обследование Усть-Бёрдыша и Светлого Родника, я прибыл в Усть-Унью, где присоединился к остальным участникам экспедиции. Мы провели обследование в пяти населенных пунктах, основанных русскими переселенцами в XIX в. (с. Усть-Унья, д. Пачгино, с. Куръя, д. Волосница, пос. Якша), а также в двух поселках лесозаготовителей — Знаменке и Комсомольске-на-Печоре.

Среди местного русского старожильского населения сохраняется память об историческом прошлом края:

Предки наши пришли сюда из Пермской губернии. Мы челдоны. Челдон — человек, бежавший с Дона. Мы же считаемся как потомки казаков. Мы же пришлый люд здесь. Вот нас поэтому челдонами зовут — «человек с Дона». Народ свободолюбивый был, и потом, когда гонения всякие начались, сюда, на Север, и сбежали [СПН].

Название *челдон* (*чалдон*) широко распространено в Западной и Восточной Сибири, встречается в Европейской части России — в Приуралье и на Урале [1. С. 66–74], а также у русского старожильского населения низовьев Печоры, где оно закрепилось за жителями деревень, проживающими по р. Цильме [2. С. 45]. Этимология слова до сих пор не выяснена. Среди сибирских старожилов известны аналогичные записанным нами на Верхней Печоре объяснения термина: «челдон — человек с Дона» [1. С. 183].

Разговорная речь местного старожильского населения (представителей старшего и среднего поколения) до настоящего времени сохранила характерные черты севернорусских говоров, в частности стяжение гласных в окончаниях глаголов (*знат*, *быват*), а также некоторые лексические особенности этих говоров:

У нас тут свой говор. <...> У нас тут много таких местных слов, которые мы только и понимаем. Вот слово такое есть: «шаварно́к». Означает это, что прошёл мимо, не заметил. <...> Вот слово у нас такое есть — «вилава́я петля», в смысле хитрый... [СПН].

Пожилые информанты до сих пор помнят общедеревенские прозвища, которые в прошлом бытовали среди русского населения верхнепечорских деревень (*вачканя́та*, *гвозди* [8. С. 227]). Жителей с. Усть-Унья звали *хру́бстальниками*:

«...в Якшу, бывало, уньинские на лошадях приедут, а у них лошади низкорослые, худые, вот, говорили: *хру́бстальники* приехали», — а жителей д. Волосница — *дятлами* [ДИМ].

Продолжают бытовать былички о «банной старосте», леших, домовых и колдунах, а также различные промысловые поверья.

Вот у Марии Ивановны отец, Иван Ефимович, мы с ним корефанили, общались. И вот он выпьет и нам говорит: «Я вас научу, как холуйки, речные наносы, собирать». Вот трава висит на ветках, допустим. Вот пучки травы собирают, сухие, с трёх разных мысов надо собрать. Не по одной стороне, а с берега на берег, с разных мысов нужно собрать. Их перемешиваешь, а потом в лузан<sup>2</sup> охотничий, в мешочек складываешь. Идешь на охоту, берешь эти холуйки. Костёрчик небольшой развёл. Вот если с собакой идешь, собаку берешь тоже. Перешагиваешь через костёр раз туда, в ту сторону, куда в лес идешь. Перешагнул этот костёр. Холуйки у тебя там в костре дымят. В общем, подкуриваешься, а потом обратно перешагнул, и снова третий раз перешагнул, и иди не оглядывайся. А мы спрашиваем: «А что будет, если оглянешься?» — «Вот чертей вы и увидите, которые мешают охотиться» [СПН].

Некоторые говорят, что нельзя поздно вечером ходить в баню. Я вот тоже боюсь поздно вечером ходить в баню. Если хожу, после, так я напрашиваюсь: «Банная староста, пусти меня в баньку помыться, попариться! Спаси и сохрани!» Да, банная староста. Пусти меня помыться, попариться. Я прихожу, так прочитаю и моюсь потом. <...> Сейчас мы сами стали, как бесы. Раньше-то больше казалось эти. То ли они сильнее веровали, то ли правда какие-то нечисти были. У нас здесь одну женщину на камницу потащили. Двое. <...> Сейчас-то

печки железные ставят, по-белому, а тогда чёрная баня была. Камни, камни, даже трубы на улице не было. Дверь открывали и так топили. И бесы её потащили в камницу. Что уж получилось. Парень застрелился рядом, выстрел был, и бесы бросили эту женщину. Она к соседям заползла, да, вся чумазая была. Даже не верили, какие там могут быть бесы. Так, голая, и заползла к соседям. Она мылась, то ли она что-то подумала, то ли кто знает, как там было. Не знаю. И они её потащили, двое, к печке. И вот услышали выстрел и бросили её, исчезли как. Застрелился парень, сосед, и её бесы бросили. Видимо, испугались либо чего. Это в Усть-Унье было. Лет так пятьдесят, наверное, уже назад [НМИ].

У меня тоже муж блудил. Три дня блудил, по лесу ходил. На сенокосе в Долгом Плёсе были. Это ещё не женаты были. Он маленький был. Лет семь ему было. Собрался ягодки собирать, а мама, наверное, не хотела его пускать, вот и говорит: «К чёрту ты пойдёшь, а не ягодки собирать». Мама-то его так сказала. И вот ушёл к чёрту. А он хотел пойти ягоды собирать. Все думали, утонул. Везде, лодки стояли, искали, неводом тащили. И нигде не могли найти. Даже следов-то мало нету. И вот она, мать, ездила молебен молиться в Пермскую область, деревня Сусай, туда, к старушкам. Они молились. Вот, и потом вывела его. На поля вывела его. Одета она была как бы в обличье матери. Он говорит, что много людей видел, но она не разрешала ему голос подавать. Под колодой и везде он ночевал, говорит. Какая-то женщина его водила, ведьма, наверное. Вот вывела его и говорит: «Беги, тебя ищут, но не оглядывайся». А ещё на поля-то вышел, говорит, вот в Усть-Унью меня вывела, куда я попал. <...> Когда он домой пришёл, кто-то в окне видел и всё показывал другим: вон-вон, смотрите. Мы-то никого не видим, сверстники его. Вот надо, говорит, алую ленту привязать на шею, как крестик. У одной



Участники экспедиции С. В. Семьяшкин, А. А. Чувьюров, О. С. Тарханов. Фото В. А. Щеняевского

девочки за Уралом так было. Она тоже в лесу блудила, и вот после этого родные посылали ей алые ленточки в косы заплести. Вот эту алую ленточку Паше завязали на шею, чтобы бесы не утаскивали его, ленточку с молитвой. Мешочек к ленточке был пришит, а там внутри бумажка с молитвой: «Огради, Господи, и силою Животворящего Креста спаси и сохрани от всякого зла!» Молитва в мешочке была, кулончик такой к ленточке был привязан. И первое время он так и ходил. А потом постепенно отпало, видимо (...). Обычно, когда в лес идёшь, говоришь: «Господи, благослови в лес сходить, спаси и сохрани» [НМИ].

Местные старожилы помнят о старообрядческом прошлом: о скитах бегунов в деревнях по р. Унье или вблизи этих деревень (Усть-Бёрдыш, Светлый Родник, Чимейное, Комарово), помнят также старообрядческих подвижников и наставников — Евареста (Е. Е. Пинаева), матушку Галину, известную по публикациям московских археографов [З. С. 360–361]. Известно прозвище представителей официального православия *щепотники* («православных щепотниками обзывали. Иуда, говорили, на Тайной вечере щепотью соль брал, вот православные так и крестятся — щепотью, а староверы — у них же двоеперстие» [СВА]).

Доля старообрядцев среди местного населения в настоящее время незначительна. Значительная часть населения дифференцированно относится к вопросам религиозной принадлежности и не придерживается какой-либо конфессиональной традиции.

Верхней границей расселения русских и коми по р. Печоре является д. Мамыль, за которой начинаются поселения **верхнепечорских коми** (*печераса, печера катыдса*) — этнографической группы, сформировавшейся в XVII–XIX вв. К настоящему времени верхнепечорские коми заселяют территорию от устья р. Северной Мылвы до устья р. Кожвы — от д. Мамыль (Троицко-Печорский район) до д. Медвежской (Печорский район). Были обследованы следующие поселения верхнепечорских коми: пос. Троицко-Печорск, с. Покча, д. Скаляп, д. Митрофан-Дикост, д. Ваньпи, пос. Нефтепечорск, д. Пашня, пос. Шердино, д. Савинобор, д. Возино, пос. Вуктыл, с. Подчерье, пос. Кырта, д. Усть-Шугор, пос. Усть-Соплеск, д. Усть-Воя, д. Даниловка, с. Приуральское, д. Аранец, д. Конецбор, пос. Кедровый Шор, д. Медвежская.

В 1930–1940-е гг. район Верхней Печоры становится зоной активных миграционных процессов: здесь появляются спецучреждения (исправительно-трудовые колонии) и поселки спецпереселенцев (граждан, высланных в принудительном порядке). В результате коми перестали здесь быть

численно преобладающей этнической группой.

Отношения между коми населением и переселенцами, как отмечают информанты, были достаточно сложными:

...у нас тут разный народ жил — литовцы, эстонцы, русские, и к коми относились плохо. Упрекали нас, говорили, что мы, коми, ничего не умеем, говорили: «Мы вас, коми, научили капусту есть». А мы отвечали: «Капусту мы всегда ели. Мы зато вас научили мясо, оленину да лосятину есть, нечего нас упрекать» [МЭВ].

Проведенный нами опрос свидетельствует, что под влиянием внешних социально-политических факторов среди верхнепечорских коми происходят активные процессы конструирования локальной идентичности.

Важное значение для трансляции этнокультурной памяти играют праздники, организуемые местными активистами, инициатива которых поддерживается районной администрацией. Центрами таких массовых гуляний в Троицко-Печорском районе являются с. Покча и д. Еремеево. Раз в два года в д. Еремеево проводится праздник *Вөралысьяслён гаж* (Праздник охотника), который получил статус республиканского. Еще одним значимым этнокультурным праздником является день памяти св. Прокопия Великоустюжского (*Прокоей лун* — 8 июля / 21 июля) в с. Покча. Этот церковный праздник жители Покчи отмечали и в советское время<sup>3</sup>; в последние десятилетия он получил статус районного праздника. Общерайонные мероприятия, как и упомянутый выше праздник *Вөралысьяслён гаж*, проводятся раз в два года: в один год — *Вөралысьяслён гаж*, в другой — *Прокоей лун*.

Важную роль в трансляции исторической памяти играют местные музеи — Троицко-Печорский историко-краеведческий музей им. А. Н. Попова и его филиал «Родное Приуралье» (пос. Приуральский), музей природы Печоро-Илычского заповедника (пос. Якша), а также небольшие музеи при ДК и в школах. Следует отметить, что выставленные в залах этих музеев экспонаты, которые характеризуют промысловую и духовную культуру коми, манси и русских старообрядцев, не всегда отражают этнолокальное своеобразие района — среди экспонатов можно обнаружить предметы, привезенные собирателями из соседних регионов (мезенские прялки, детали мужских и женских костюмов из южных районов Коми края).

Одним из самых важных маркеров локальной идентичности верхнепечорских коми по-прежнему является печорский диалект коми языка. В то же время у них нет четких представлений о современных границах расселения своей

группы. По словам наших экспертов (преподавателей коми языка), во многих коми семьях языком общения является русский. Одним из факторов уменьшения числа владеющих языком является сокращение числа национальных школ: так, в Печорском районе к настоящему времени обучение коми языку и литературе ведется только в с. Приуральском.

Значительная часть местного коми старожильческого населения Верхней и Средней Печоры ранее придерживались староверия, которое здесь было представлено поморским, федосеевским и странническим согласиями. Сегодня доля старообрядцев незначительна: небольшие группы поморцев и представителей страннического согласия сохранились лишь в некоторых поселениях верхнепечорских коми (с. Покча, д. Усть-Шугор, пос. Усть-Соплеск, пос. Дутово). Конфессиональная принадлежность, которая в прошлом являлась одним из маркеров этнолокальной самоидентификации верхнепечорских коми, уже не воспринимается как таковая значительной частью проживающих здесь коми.

Во многих населенных пунктах по инициативе местных жителей построены часовни и открыты помещения для богослужений общин РПЦ; многими из местных жителей это воспринимается положительно:

Раньше, конечно, наши предки были староверами, но мы всё это уже утратили. Сейчас, я думаю, уже не надо противопоставлять себя православным. В конце концов, все мы православные. Вот появилась у нас в деревне часовня, и кто-то придёт к Богу, и потихоньку жизнь в деревне наладится: пить будут меньше, и жизнь потихоньку наладится [ЛГП].

Общедеревенские прозвища в Вуктыльском и Троицко-Печорском районах



Крест возле часовни (д. Скитская Усть-Цилемского р-на). Фото А. А. Чувьюрова

у верхнепечорских коми в основном представлены личными прозвищами. Коллективные обозначения жителей деревень региона, как правило, являются производными от названий населенных пунктов: д. Скаляп — *скаляпса* (скаляпские); с. Покча — *покчаса* (покчинские). Лишь в Вуктыльском районе, являвшемся в прошлом зоной контактов между старообрядцами поморского и страннического согласий, микроэтнонимы содержат конфессиональные элементы. Так, в пос. Дутове, основная часть населения которого относилась к старопоморскому согласию старообрядцев-беспоповцев, жителей соседней деревни Возино, являющихся последователями бегунского согласия, называли *скрытник чукёр* («сборище скрытников») [5. С. 100]; жителей д. Савинобор, основная часть населения которой являлась сторонниками официального православия, в Возине называли *попстав* («сборище поповцев») [БГИ].

В отношении жителей д. Пашни в Возине существовала следующая дразнилка: «Куда едешь? В Пашню! Чего везёшь? Пошту! Пешком или подён? Конешнő, пешком» [БГИ]. В этой дразнилке обыгрываются фонетические особенности коми языка, в частности, замена фонемы <ч> в заимствованных словах на <ш>: *почта* — *пошта*, *конечно* — *конешнő*. Наречие *пешком* имеет то же значение, что и коми *подён*.

Дальше экспедиция работала в Печорском, Усинском и Ижемском районах, в поселениях **коми-ижемцев** (*изъватас*). Зона расселения этой этнографической группы охватывает территорию от устья р. Кожвы до устья р. Нерицы. Материальная культура коми-ижемцев характеризовалась значительным своеобразием и имела большие отличия от культуры верхнепечорских коми. Основным хозяйственным занятием ижемцев являлось оленеводство, в то время как

среди верхнепечорских коми оленеводство частично было распространено только среди жителей Усть-Кожвинской волости (современного Печорского района — зоны контактов верхнепечорских коми и коми-ижемцев). Сегодня происходит сокращение численности поголовья оленей и территории выпаса из-за активной деятельности нефтедобывающих компаний в зонах традиционного выпаса оленей, отмечается недостаток рабочих в оленеводческих бригадах в связи с миграцией молодежи в большие города.

Были обследованы следующие населенные пункты коми-ижемцев: с. Усть-Лыжа, д. Акись, с. Усть-Уса, д. Новикбож, д. Кушшор, с. Щельябож, д. Захар-Вань, д. Денисовка, с. Мутный Материк, с. Кипиево, с. Брыкаланск, с. Няшабож, д. Пиль-Егор, с. Щельяюр, д. Диюр, с. Краснобор.

У многих коми-ижемцев отсутствует четкое представление о своей этнолокальной общности: так, на вопрос «Вы изъватас?» (Вы ижемцы?) некоторые информанты отвечали: «Изъватас в Ижемском районе, у нас Усинский район» [ТРФ].

Важнейшим маркером самоидентификации ижемцев является язык — ижемский диалект коми языка. Информанты указывают на отличия ижемского диалекта от диалекта других этнографических групп коми. Как отметила одна из информанток, «у вычегодских и сысольских коми, у зырян, совсем другой говор» [ТРФ].

При определении «своего — чужого» ижемцы обращают внимание на фамилии своих собеседников: многие четко определяют круг ижемских фамилий (*Канев, Артеев, Сметанин* и т.д.). Так, моя собеседница из с. Денисовка заметила, что мой говор похож на ижемский, и спросила: «Миян ног тай сёрнитан, кысь нэ ачюд?» (По-нашему говоришь,

откуда ты родом?). Я ответил: из села Соколово. Тогда она поинтересовалась, какая у меня фамилия. Услышав фамилию Чувьюров, распространенную среди верхневьчегодских коми, она заключила: «Так тэ зыран» (Так ты зырянин?) — и рассказала анекдот:

Тиян зыран йылысь анекдот сэтцöм выйым. Москваö Олимпиада дырйи комиысь уна милиционерöс ыстисны, мед порадо борсьыс видзöдны. Мунöма тцöттц Москваас öтик зыран, Усть-Куломысь, Олимпиадасö видзöдны. Сулалö стадион дорас, куритчö. Милиционер сы дорö мытыстчö, висьталö: «Гражданин, здесь нельзя курить, здесь проходят спортивные соревнования!» А зыран сылы висьталö: «Ог гөгөрво, ай фром Америка». А милиционер сылы висьталö: «Не пизди, я сам из Визинги». (Про вас, про зырян, есть такой анекдот. Во время Олимпиады в Москву из Коми милиционеров перевели для усиления местной милиции. И на эту Олимпиаду собрался и поехал один зырянин, из Усть-Кулома. Стоит этот зырянин возле стадиона, курит. К нему милиционер подходит и говорит: «Гражданин, здесь нельзя курить, здесь проходят спортивные соревнования!» А зырянин тому отвечает: «Ог гөгөрво [не понимаю], ай фром Америка». Милиционер ему в ответ говорит: «Не пизди, я сам из Визинги [районный центр Сысольского района Республики Коми]») [ТРФ].

В памяти информантов до сих пор сохраняются общедеревенские прозвища (экзоэтнонимы), которые в прошлом бытовали среди жителей различных коми-ижемских деревень. Например, жителей д. Акись называли *кувырканъяс* 'вороны' («Жителей Акиси прозывали "куварканъяс". Ну, вот акисьский попросил у кого-то из родственников с Усть-Усы хороший чай, чтобы он прислал. А вместо чая ему прислали в посылочном ящике вот эту вот ворону.



Андроников скит РПЦЗ (д. Усть-Бёрдыш Троицко-Печорского р-на). Фото А. А. Чувьюрова



Охранительный крест (д. Усть-Бёрдыш Троицко-Печорского р-на). Фото А. А. Чувьюрова

Представляет! Он открывает, а оттуда ворона вылетает. Но это неправдоподобно, конечно, но так рассказывали. Поэтому вот называют их «куварканьяс» (вороны)» [АВН]), жителей с. Мутный Материк — *сир ва кепьсь* «смоляные рукавицы» (занимались смолокурением [ТРФ]), д. Денисовки — *гёрд кыла* «красные языки» (злоречивые [ТРФ]), д. Васькино — *васькинса йоді* «васькинские лещи» (были хорошими рыбаками и вылавливали много рыбы [ТРФ]), с. Кипиева — *еретники* [ТНВ; СЭО], д. Чаркабож — *гёрд куканьяс, налён уна гёрд кукань вёлі* («красные телята», у них было много телят с красной шерстью» [ТНВ]), с. Краснобор — *комтём кокъяс* «босоногие» [ТНВ; СЭО], с. Брыкаланск (Кычкар) — *са кокъяс*:

...крепкой народ зэй волёма, подён ветлалёмась, кокъясныс топыдось, ён, сьён сідз и вёлі нимтёны. (...брыкаланских называли «черные ноги» (ноги, запачканные в саже) — народ крепкий был, ходили пешком, босиком, ноги были крепкие, потому так и звали) [АГА].

В традиционной культуре коми-ижемцев наряду с похоронно-поминальной обрядностью сохраняются весенне-летние ритуалы, связанные с ледоходом и первым спуском лодки на воду. Информанты отмечают, что начало ледохода по сей день отмечается как яркое и праздничное событие. Так, по словам жителей Мутного Материка, во время ледохода взрослые спускаются к реке и умываются «новой» водой, приговаривая:

Мада Печораё тэ восьин, кодлысь бара юрсё босьтан, вот ми ог тёдй. Ин босьт мэд некодлысь. Миян эстён абу нин зэй уна мортыс кольёма. Мада Печора-юй, кодлысь бара юрсё нуан, ин нин босьт, тырмас нин. (Любезная Печора, вот ты опять открылась! Не знаем мы, сколько жизней ты опять унесешь. Никого ты уже не забирай, и так мало у нас народу осталось! Дорогая Печора-река, никого не забирай) [ТРФ].

В Щельябоже принято во время ледохода спускаться к реке и омывать лицо водой, чтобы глаза не болели, при этом приговаривая: «Печора-матушка, благословляем — плыви с миром, плыви без всяких затруднений, без заторов» [ФЮВ]. После этого набирают в ведро воду, которой дома обмывают лицо и руки детям, «чтобы дети не болели», и взрослым, на случай если они заболеют. К воде, набранной во время ледохода, относятся так же, как к богоявленской: ее хранят в стеклянной таре и дают пить детям, чтобы те не болели; эта вода считается целебной [ФЮВ].

Аналогичные ритуальные действия бытовали в прошлом и среди верхнепечорских коми. Так, по рассказам ин-

формантов, в д. Даниловке Печорского района пожилые женщины во время ледохода выходили к реке, умывались водой, уважительно и с благопожеланиями обращались к Печоре, чтобы ледоход прошел благополучно:

Шонбибаной Печораёй, мун благословась, некодос эн пакостит, некычё эн сибдй, Шондибаной-кортпоской. (Любезная Печора, плыви, милая, благословенно: никому не причини вреда, нигде да не будет заторов, плыви мирно, любезная железная дороженька!) [ПДП].

Ритуальные действия при первом спуске лодки на воду заключались в том, что, садясь в лодку, ижемцы осеяли воду крестным знаменем и просили у Всевышнего благословения на летнюю навигацию:

Господи, благослови нас, вот опять вода открылась, чтобы навигация была доброй, чтобы ничего худого не случилось, чтобы никто не утонул, чтобы нам в целости и сохранности пройти всю навигацию [КАГ].

В первый раз отправляясь на лодке на сенокос, ижемцы умываются речной водой:

Ытцкысьны мунан первой, сэж мысьыштан: «Господи, Господи Боже, благословит. Дай Бог сет мян бура ытцкыны да бура куртны». Сэся первой коса ытцкыштан, сэся турунсё гартан да мышкад пуктан. Турунсё гаровтан да гыркад гаровтан, коскад. Кор первой коса каран, сэся сйё турунсё босьтан да гыркад гаровтан, мэд коскыд оз вись. Ва дорас мысьоны медым висемьс мунас, мэд здоровойён кольан, мэд висемьс мунас. (Когда первый раз отправляешься на сенокос, тогда умываешься водой и говоришь: «Господи Боже, благослови! Дай нам, Господи, хороший покос и сгрести всё скошенное». И вот когда сделаешь первый покос, берешь траву от первого покоса и обрачиваешь вокруг спины, чтобы спина не болела. А водой умываются, чтобы быть здоровым, чтобы болезнь ушла) [ФЮВ].

Сходные обрядовые действия, связанные с ледоходом и первым спуском лодки на воду, бытовали в прошлом и у русского населения Прикамья: во время ледохода здесь также умывались водой («для очищения от грехов и исцеления от болезней»), кувыркались на берегу («чтобы спина не болела»), иногда во время проходов льда по воде пускали горящую солому («клали в лукошко солому и зажигали»), бросали на лед хлеб и монеты («Дарю тебе, вода, храни меня, вода»), устраивали праздничные гулянья на берегу реки, при первом спуске лодки на воду также бросали в воду монеты [4. С. 118–122].

Завершающим этапом наших исследований стал Усть-Цилемский

район — район проживания этноконфессиональной группы **русских-устыцильмов**. Важнейшим фактором ее формирования стало массовое переселение в XVI–XVIII вв. старообрядцев из центральных и северо-западных районов России на Нижнюю Печору [2. С. 33]. Внутри этой общности выделяются три группы — пижемцы, цилемцы и устыцильмцы [2. С. 46]. В календарной обрядности устыцильмов важное место занимает летний обрядовый праздник Усть-Цилемская горка, который проводится два раза в год — в праздник Рождества Иоанна Предтечи (7 июля) и свв. апп. Петра и Павла (12 июля). В 2004 г. Усть-Цилемская горка получила статус республиканского праздника.

Помимо районного центра были обследованы следующие населенные пункты: д. Замежное и д. Скитская на р. Пижме, с. Окунев Нос на р. Печоре.

Возле д. Скитской в прошлом располагался Великопоженский старообрядческий скит (1711–1857). В 1743 г. насельниками скита было совершено самосожжение, чтобы избежать заключения под стражу посланной для их ареста воинской командой [2. С. 34]. В память об этом на деревенском кладбище установлен 8-конечный старообрядческий крест высотой около 3 м. В Скитской есть небольшая часовня, где совершаются поминальные службы по самосожженцам, возле которой в 2005 г. установлен аналогичный кладбищенскому памятный крест.

В настоящее время, как показывают собранные нами материалы, существование этнографических групп коми-зырян, проживающих в бассейне Печоры, а также русского населения низовьев Печоры сопровождается активными этнокультурными процессами, которые можно охарактеризовать термином «реидентификация» — конструирование собственной идентичности под влиянием внешних социально-политических факторов. Из обрядов жизненного цикла коми-зырян в настоящее время в редуцированной форме сохраняется только похоронно-поминальная обрядность. Фольклорная память информантов сберегла различные предписания, бытовавшие среди старообрядцев, которые регламентировали бытовые установки, касающиеся пищи и этикетных норм.

### Примечания

<sup>1</sup> Грант Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество» № 14/2015Р.

<sup>2</sup> Лузан — суконная, часто обшитая кожей накидка в виде жилета, надеваемого через голову и стягиваемого ремешками на боках. Снабжен специальными карманами для спичек и других необходимых мелочей. К спинке лузана часто пришивался другой кусок сукна, образующий дополнительный

карман — мешок для провизии или добычи. Кроме того, на спинку на уровне галии пришивалась кожаная петля для топора. Аналогичные по конструкции промысловые накидки бытовали у финно-угорского промыслового населения Европейского Севера и Западной Сибири (этот вид одежды называется *лузан* у коми-зырян, *лаз* — у коми-пермяков, *лус* — у хантов и манси).

<sup>3</sup> Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР по теме «Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление» // Научный архив Коми научного центра УРО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Сыктывкар, 1968. С. 60.

<sup>4</sup> *Изъватас* — этноним, название этнографической группы коми-ижемцев.

<sup>5</sup> Среди коми-ижемцев, проживающих в Республике Коми, этноним *зыряне* (вариант: *зыран*) чаще всего употребляется по отношению к сысольским и вычегодским коми, в то время как сами себя они называют этнонимом *изъватас* (ижемцы).

#### Литература

1. Бережнова М. Л. Загадка челдонов. История формирования и особенности

культуры русского старожильского населения Сибири. М., 2012.

2. Дронова Т. И. Старообрядчество на Нижней Печоре // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 33–47.

3. Сморгунова Е. М. Духовница матушка Галина // Русские старообрядцы: язык, культура, история: сб. ст. к XIV Междунар. съезду славистов / отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008. С. 359–365.

4. Черных А. В. Весенние обряды проводов реки у русских Прикамья // Традиционная культура Урала: альманах. Вып. 4 / ред. колл.: А. А. Бобринихин и др. Екатеринбург, 2004. С. 118–122.

5. Чувьуров А. А. Коллективные прозвища и присловья в фольклоре печорских и верхневыхегодских коми // Традиционная культура. Поиски. Интерпретации. Материалы: сб. ст. по материалам конф. памяти Л. М. Ивлевой / сост., ред. А. Ф. Некрыловой. СПб., 2006. С. 96–105.

6. Чувьуров А. А. Этнокультурные процессы в Печорском Приуралье в XIX–XX вв. // Труды Печоро-Илычского заповедника. Вып. 16. Сыктывкар, 2010. С. 222–229.

#### Список информантов

АВН — Ануфриев В. Н., 1948 г. р., с. Усть-Лыжа Усинского р-на.

АГА — Артеев Г. А., 1960 г. р., с. Брыкаланск Ижемского р-на.

БГИ — Бажукова Г. И., 1959 г. р., д. Возино Вуктыльского р-на.

ДИМ — Дьяков И. М., 1961 г. р., с. Усть-Унья Троицко-Печорского р-на.

И — Ирина, 1953 г. р., д. Усть-Бёрдыш Троицко-Печорского р-на.

КАГ — Канев А. Г., 1947 г. р., с. Мутный Материк Ижемского р-на.

ЛГП — Логинов Г. П., 1966 г. р., д. Медвежская Печорского р-на.

МЕВ — Мартюшева Е. В., 1939 г. р., пос. Усть-Соплеск Вуктыльского р-на.

НМИ — Непомнящих М. И., 1945 г. р., с. Усть-Унья Троицко-Печорского р-на.

ПДП — Попова Д. П., 1932 г. р., д. Даниловка Печорского р-на.

СВА — Стрелков В. А., 1956 г. р., д. Волосница Троицко-Печорского р-на.

СПН — Собянин П. Н., 1956 г. р., с. Усть-Унья Троицко-Печорского р-на.

СЭО — Семяшкина Э. О., 1952 г. р., с. Брыкаланск Ижемского р-на.

ТНВ — Терентьева Н. В. 1978 г. р., с. Брыкаланск Ижемского р-на.

ТРФ — Терентьева Р. Ф., 1963 г. р., д. Денисовка Усинского р-на.

ФЮВ — Филиппов Ю. В., 1941 г. р., с. Щельябож Усинского р-на.

## Мария Михайловна Каспина,

канд. филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

## ЭКСПЕДИЦИЯ В ТУЛУ ЕВРЕЙСКУЮ

**Аннотация.** В публикации рассказывается об экспедиционной поездке в Тулу в августе 2021 г., организованной Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН. Основными задачами экспедиции были исследование актуального состояния еврейских религиозных и светских общин в Туле, изучение истории существования евреев в Туле в советское и постсоветское время, каталогизация еврейского кладбища.

**Ключевые слова:** евреи, этнография, амулеты, традиционная пища, синагога

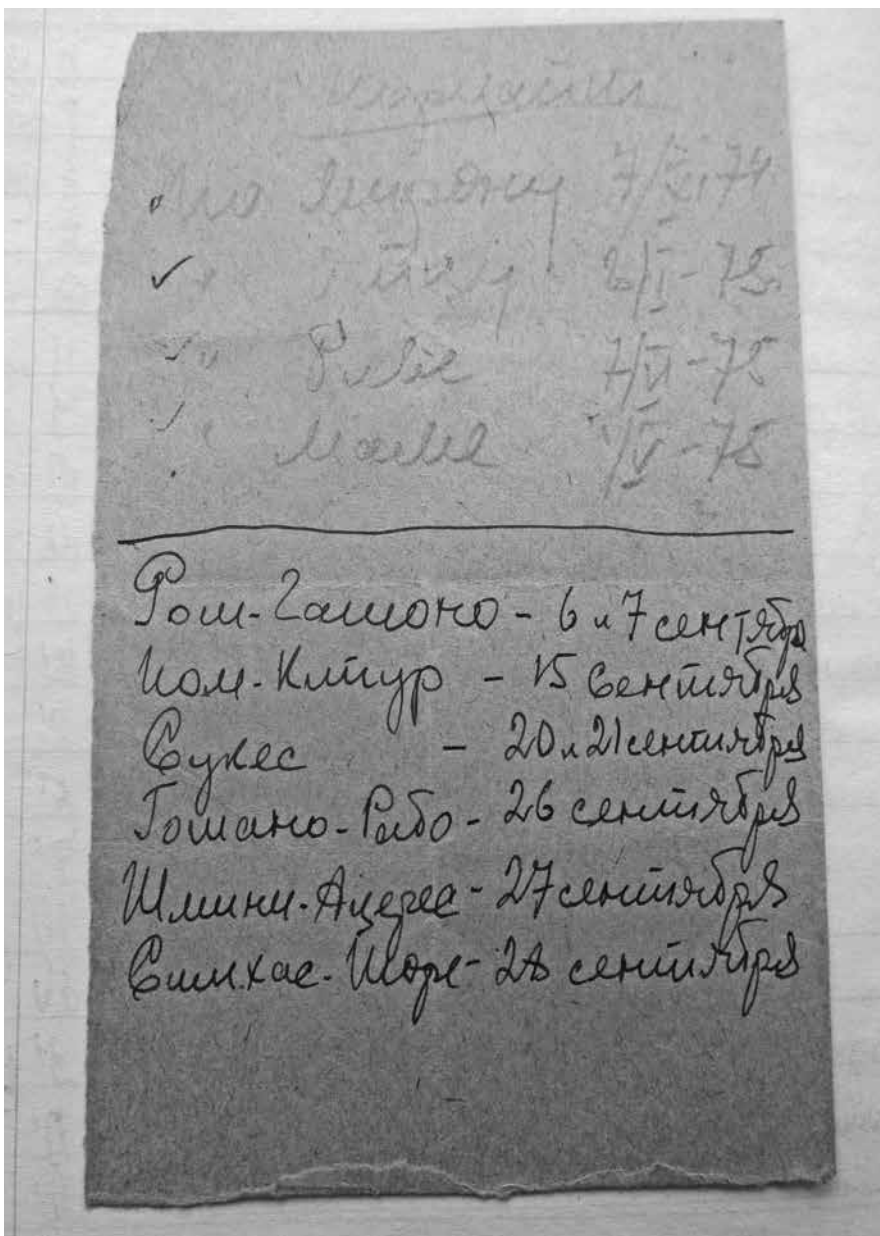
С 16 по 24 августа 2021 г. в Туле состоялась летняя полевая студенческая школа-экспедиция по еврейской этнографии и эпиграфике. Школа-экспедиция была организована Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН. Основными задачами школы были исследование актуального состояния еврейских религиозных и светских общин в Туле, изучение истории существования евреев в Туле в советское и постсоветское время, каталогизация еврейского кладбища. В работе этнографического потока приняли участие 14 человек, еще 14 студентов занимались эпиграфикой и описали старое еврейское кладбище в Туле. Этнографический поток: студенты и магистранты — антропологи, фольклористы и этнографы из разных вузов России (Национальный исследовательский университет «Высшая

школа экономики», Российский государственный гуманитарный университет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Омский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет) — работали под руководством О. В. Беловой (Институт славяноведения РАН) и М. М. Каспиной (Российский государственный гуманитарный университет). Для большинства студентов Тула оказалась первым опытом еврейских полевых исследований, но среди них были и постоянные участники экспедиций центра «Сэфер» в еврейские общины России, Беларуси, Украины и Молдовы. За время работы экспедиции мы провели 66 интервью (около 100 часов аудиозаписей) и изучили материалы местного музея истории еврейской общины Тулы. Студенты эпиграфического потока закончили подробное описание кладбища, прочитали и каталогизировали 934 памятника.

Тула впервые стала объектом этнографического исследования, посвященного истории и культуре еврейских общин Восточной Европы. Несмотря на то что Тула никогда не входила в исторический регион традиционного проживания евреев, в так называемую черту оседлости, в городе сохранилась небольшая аутентичная еврейская община. В XIX в. здесь селились кантонисты, солдаты-евреи, отслужившие 25 лет в армии в период правления Николая I и имевшие право жить не только в черте оседлости. К началу XX в. в Туле было три синагоги. Тульская еврейская община аккумулировала выходцев из разных регионов. Кто-то приехал из Молдавии, Украины, Белоруссии. В советский период многие приехали в Тулу учиться или были направлены сюда работать по распределению. Разные традиции составили здесь удивительное сочетание, очень интересное с этнографической точки зрения. Причем еврейская жизнь в Туле не прекращалась даже в самые тяжелые времена: ни в годы Гражданской войны, ни в годы Великой Отечественной, ни во время борьбы с религией. Наибольший интерес для экспедиции представляли устные рассказы о полулегальных молитвенных домах, которые функционировали непрерывно в советское послевоенное время. В настоящий момент в Туле действуют две еврейские общины, которые начали развиваться независимо друг от друга в начале XXI в. Они принадлежат к разным направлениям иудаизма: одна из них сформировалась



Частный дом (ул. Московская, д. 15), в котором собиралась религиозная община Тулы в 1989–2008 гг. Фото из Музея истории евреев города Тулы



Еврейский календарь на 1975 г., где выписаны даты смерти родственников и основные даты праздников. Музей истории евреев города Тулы. Фото М. М. Каспиной

вокруг традиционной ортодоксальной синагоги, унаследовавшей ритуалы и утварь от полулегальных тульских молелен, вторая связана с одним из течений хасидизма — движением Хабад. Прихожане общины подробно рассказывали об участии в благоустройстве и строительстве новых зданий общины, об обычаях и традициях, которые были заведены в тульских молитвенных домах в 1970–1990-е гг. Мы провели интервью с потомками и родственниками синагогальных служек, управляющих, канторов, специалистов по ритуальным услугам и других религиозных лидеров, которые детально описали функции традиционных еврейских профессионалов. Многие из наших собеседников имели рабочие профессии — трудились на оружейном заводе и других промышленных предприятиях города, были представителями научно-технической интеллигенции.

Записаны рассказы участников религиозных собраний в поздние советские годы, ценные свидетельства об экономическом устройстве общины. Поскольку многие евреи приехали в Тулу из разных регионов, где еврейские обычаи отличаются друг от друга, в религиозной общине часто возникали споры. Разногласия возникали из-за различия региональных литургических практик, а также из-за различий в диалектах идиша, разговорного языка. Для сглаживания конфликтов руководители общины сами принимали авторитетное решение, и таким образом выработался свой, «тульский» способ чтения молитв и псалмов:

Негласный руководитель был, «габе»<sup>1</sup> назывался. Раввина не было, а габе. К его слову прислушивались. Он больше решал глобальные вопросы. Очень много было споров — какая сегодня глава Торы. Говорят разные. Но как габе скажет, так и будет — с ним не спорят, как с раввином. Я же не могу спорить с раввином. Даже если я буду прав, я не скажу это раввину. Порядок молитв, когда читать псалом. У кого так читают... Расхождения могут быть. Как габе сказал — по-тульски. Так будет по-тульски. Габе был наш, из нашей общины. Выбирали такого. Внегласно [НММ].

Многие информанты бывали на таких религиозных собраниях в раннем детстве, и воспоминания об этих встречах, о старинной мебели, необычных свитках Торы и т.п. навсегда запечатлелись в детской памяти. В некоторых семьях сохранились реликвии, которые традиционно играют важную роль в материализации исторической и семейной памяти. Из поколения в поколение в Туле передавались старинные книги, рукописные еврейские календари, самовары, сделанные еврейскими мастерами, и т.п. В Музее истории евреев города Тулы представлены многие подобные

реликвии, а также такие уникальные экспонаты, как кружка для пожертвований со специальным хитрым замком, ролик от мацепрокатной машинки, синагогальные книги и списки общины советского времени, деревянная мебель из старой тульской синагоги и многое другое.

Один из очень интересных сюжетов, записанный в экспедиции, — семейный «исторический» нарратив о встрече еврейской девочки — матери одной из очень пожилых информанток — с Николаем II в Петрограде. По семейной легенде, жандармы задержали девочку за то, что она продавала пирожки, завернутые в агитационные листовки. Случайно мимо проезжал царь и потребовал объяснить, в чем дело. К счастью, Николай II не поверил, что бедная еврейская девочка может быть революционеркой, и приказал ее отпустить. Она поблагодарила царя и убежала.

Поскольку наши информанты приехали из разных регионов, мы зафиксировали в Туле некоторые традиции и обычаи, характерные для тех мест, где люди родились и выросли. Мы записали множество отличающихся друг от друга рецептов традиционных еврейских блюд: кнейдлех, кихелех, цимеса, фаршированной рыбы, лекеха, флудн, пасхального свекольника. Уроженцы Житомирской области Украины рассказали нам очень интересные истории о посещении могилы известного цадика, раби Израила Довбера (1789–1850) в Веледниках (местечко в Овручском районе): раз в году перед еврейским Новым годом родственники информанта ездили на могилу праведника, клали на могилу двухкопеечные монетки, пирог лекех<sup>2</sup> и растительное масло.

[ЗР:] Да, в канун Рош-а-Шана, когда ходят на кладбище и оттуда [тетка] всегда привозила, можно сказать, сувениры, значит, монетки самые мелкие, монетки там были.



М. М. Каспина (справа) беседует с К. Я. Модлинской. Фото А. В. Шавевич

Одна копейка, две копейки, они называются «шмира»<sup>3</sup>. И растительное масло маленькая бутылочка, неважно, сколько они везли, смотря кто заказывал, и лейках. Когда она приезжала, и она всегда давала мне обязательно шмиру и давала маленький кусочек лейках, там буквально полтора сантиметра на полтора, потому что его делили это чисто символически, потому что это оттуда.

[ЗЮИ:] Это надо было сразу съесть.

[ЗР:] Да, сразу в рот, конечно, класть. Шмиру даже я своему сыну в коляску положила. Потом положила ему в письменный стол там, где он уроки делал. «...» Это мы уже в Туле жили, он родился там у мамы, потом я уехала в Тулу, потом я его, когда забрала, здесь у него в письменном столе шмира лежала, до сих пор, наверное, лежит, мы не убрали, и в портфель втихаря, конечно, положила ему.

Очень подробно рассказывали нам о традиции именнаяречения в еврейских семьях. В основном старались дать имя, похожее на имена умерших родственников, обращая особое внимание на то, чтобы сохранялись хотя бы первые буквы имени: по бабушке Саре называют внучку Светой; Фейга становится Фаиной; по дедушке Иуде, которого звали Юдл, называют мальчика Юрой и т.п. Нам удалось записать и более архаичное воспоминание о дополнительном имени *Альтер* (букв. «старый» на идише), которое давали больному ребенку, чтобы он точно выжил.

Самой старшей нашей собеседнице 97 лет, самая младшая учится в тульской еврейской школе. И они обе подробно рассказывали о локальных особенностях проведения еврейских праздников, демонстрируя преемственность поколений и живость традиции.

Мы планируем вернуться к изучению тульской еврейской общины, поскольку не всё успели за неделю работы. Исследовательская группа заканчивает



Амуд (стойка кантора) из старой синагоги в Туле. Музей истории евреев города Тулы. Фото М. М. Каспиной

первичную обработку материалов, и скоро результаты работы этнографов и антропологов можно будет увидеть в электронной базе данных центра «Сэфер» «Сфירה»<sup>4</sup> (<https://sfira.ru>).

Хотелось бы поблагодарить всех наших информантов, а также представителей двух еврейских общин Тулы (Фаину Перецевну Саневич и Ерухома Илизировича Шальмиева) за помощь в поиске собеседников и теплый прием. Отдельная благодарность краеведу Михаилу Владимировичу Майорову, который провел для нас экскурсию по еврейской Туле и поделился ценными публикациями.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Габе, габай* — староста синагоги.

<sup>2</sup> *Лекех* (идиш диал. *лейках*) — бисквит или медовый пирог, традиционное обрядовое еврейское блюдо.

<sup>3</sup> *Шмира* (иврит) — оберег, амулет.

<sup>4</sup> SFIRA = SEFER Field Research Archive.

#### Список информантов

ЗЮИ — Закон Юрий Исаакович, 1947 г.р., род. в г. Малин Житомирской обл. Украины, зап. М. М. Каспина, О. В. Белова.

ЗР — Закон (девичья фамилия Барышман) Раиса, 1949 г.р., род. в г. Коростень Житомирской обл. Украины, зап. М. М. Каспина, О. В. Белова.

НММ — Найман Марк (Матисьоху) Михайлович (Менахем-Менделевич), 1947 г.р., род. в Туле, зап. М. М. Каспина, А. Б. Юдкина.



## К ЮБИЛЕЮ ЛЮДМИЛЫ НИКОЛАЕВНЫ ВИНОГРАДОВОЙ



**Н**еперекаемый авторитет Людмилы Николаевны Виноградской как ведущего в России специалиста по славянской мифоритуальной традиции и народной демонологии сохраняется и поддерживается благодаря ее активной и плодотворной творческой деятельности. Количество написанных ею работ (монографий, статей, рецензий, обзоров) приближается к 500<sup>1</sup>, они хорошо известны научной общественности и многократно цитировались и цитируются, повышая юбиляру модный нынче индекс Хирша.

В этот юбилей хотелось бы вместо традиционных поздравлений с перечислением научных заслуг сказать о Людмиле Николаевне — труженице, продолжающей активно изучать славянскую демонологию в разных аспектах, рецензировать новую литературу, разрабатывать новые темы исследований и в то же время умеющей мастерски обобщить огромный разнородный материал в лаконичной форме. Своим опытом Людмила Николаевна щедро делится с коллегами, в последнее время — в рамках проекта РФФИ № 20–012–00300А «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию» (2020–2022 гг.), в котором она является одним из основных участников.

Этот проект был задуман для реализации нескольких целей. Первой из них было создание очерков о низшей мифологии каждой из славянских традиций по единой схеме и с наиболее полным словарем названий мифологических персонажей. Такое системное описание народной демонологии разных этнокультурных традиций будет полезно для создания сравнительной мифологии славянских народов. Второй целью было продемонстрировать разные методы изучения демонологии славян, такие как ареальный, этимоло-

логический, сравнительно-сопоставительный, компонентный и др. Третья задача носит подчиненный характер, что, однако, не умаляет ее значимости: это создание тематической библиографии источников и основных исследований по низшей мифологии всех славянских традиций<sup>2</sup>.

Людмила Николаевна Виноградова принимала участие в создании концепции проекта и путей его реализации, а также взяла на себя огромную часть авторской работы — написание очерков по демонологии всех восточнославянских традиций: русской, украинской, белорусской, — а также региональных, очень важных в типологическом и этногенетическом плане, — полесской и карпатской. Трудность создания очерков заключается в том, что в пределах сравнительно небольшого объема статьи необходимо сжато, но исчерпывающе описать всю сферу сверхъестественного, релевантную для данного региона, суметь через систему мифологических персонажей и представлений показать также народную идеологию, аксиологию, народное понимание мира — пусть лишь одну из его граней. Для этого необходимы обширные знания и прекрасное владение материалом. И в этом Людмила Николаевна Виноградова высокий профессионал — стоит вспомнить хотя бы ее последнюю монографию «Мифологический аспект славянской фольклорной традиции» (2016) или уникальное издание «Народная демонология Полесья» (2010–2019) в четырех томах, подготовленное и прокомментированное ею в соавторстве с Е. Е. Левкиевской.

Первым в рамках упомянутого проекта Людмилой Николаевной был написан обзор полесской демонологии, разделенный на две части. В первой рассматриваются образы духов природных и домашних локусов, а также группа персонажей, происхождение которых связано с душами умерших людей. Статья вышла в журнале «*Studia mythologica Slavica*» в 2021 г. Вторая часть обзора посвящена анализу поверий о нелокализованных духах (черт, персонификация вихря, персонификация смерти, духи болезней, персонажи, которыми запугивали детей) и о разных категориях живых людей, наделенных сверхзнанием (о ведьмах, колдунах, знахарях, человеке-оборотне, «профессионалах»), и, как предполагается, будет опубликована в том же журнале в 2022 г.

Обзор русской народной демонологии также написан в двух частях. Первая часть (о духах природных и домашних локусов, персонификации смерти и болезней) вышла в журнале «*Славяноведение*» (2021, № 2). Вторая часть посвящена поверьям о черте, об умерших людях, возвращающихся с того света, и о живых людях, наделенных сверхъестественными способностями (ведьмах, колдунах), и опубликована в № 4 того же журнала.

Очерк о белорусской демонологии выйдет в текущем году целиком в альманахе «*In Umbra. Демонология как семиотическая система*», вып. 10.

Следующая статья, по карпатской демонологии, задумывалась Людмилой Николаевной с применением метода «мотивного» описания. Эта идея учета мельчайших смысловых и повторяющихся единиц сюжетосложения мифологического текста давно ею высказывалась, но прежде, кажется, нигде не была реализована. Суть метода заключается в том, чтобы отследить в нарративных жанрах традиции наиболее популярные (частотные, значимые) мотивы, описать их и «расшифровать» их смысл, проникнув тем самым в менталитет народа. В статье (соавтор М. М. Валенцова), с разной степенью подробности, рассматриваются мотивы «пугать человека», «сбивать с пути», «рассказывать сказки ради оберега», «подмена детей демонами», мотивы, связанные с «двоедушием», с магической силой против града, с круговым танцем лесных демонов и ряд других. Среди них есть общемировые, общеславянские, собственно карпатоукраинские и карпато-балканские, но все они осознаются носителями (и действительно являются) составной частью карпатской традиции. Анализ этих и других мотивов, содержащихся в быличках, позволяет понять специфику и неповторимость

карпатоукраинской традиции, а также может предоставить материал для выводов этногенетического характера.

На очереди описание украинской демонологии, другие статьи, выступления с докладами, отзывы с рецензиями на труды коллег.

День рождения Людмилы Николаевны выпадает на предРождественский период, время ожидания праздника и связанных с ним волшебства, сбывшихся желаний, угощений. Желаем Людмиле Николаевне здоровья и энергии, творческого вдохновения, интересных тем для исследования, долгих-долгих лет жизни и, конечно, содействия «магических помощников» в задуманных делах.

**Примечания**

<sup>1</sup> С библиографией работ Людмилы Николаевны можно ознакомиться в издании «Славянская этнолингвистика. Библиография» на сайте Института славяноведения РАН: [https://inslav.ru/sites/default/files/etnolingvisty\\_2021.pdf](https://inslav.ru/sites/default/files/etnolingvisty_2021.pdf).

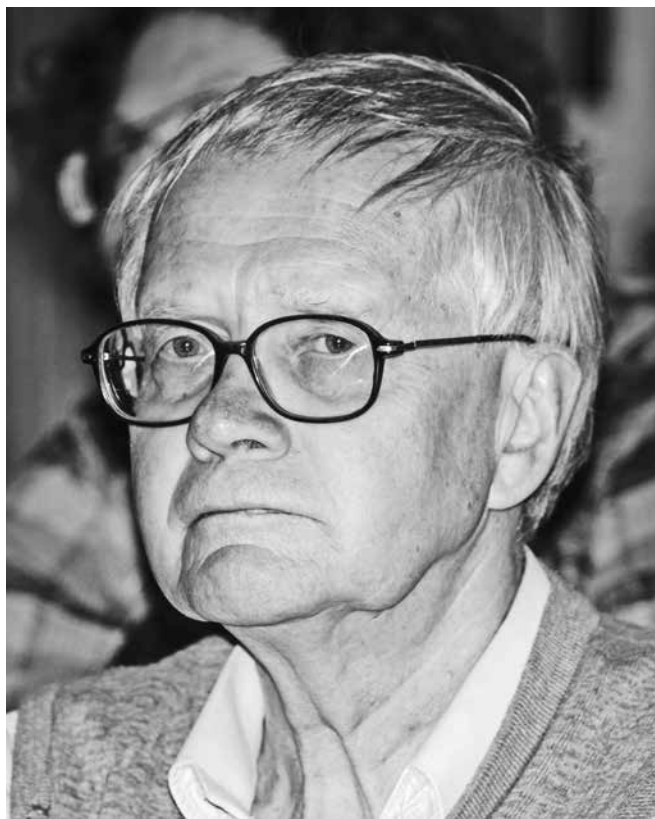
<sup>2</sup> Предварительный вариант см.: <https://inslav.ru/bibliografiya-osnovnyie-istochniki-po-slavyanskoy-nizshey-mifologii>.

От имени коллег  
**М. М. Валенцова**,  
канд. филол. наук,  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

Фото Е. Л. Березович

*Редколлегия и редакция «Живой старины» присоединяются к поздравлениям коллег и желают нашему бессменному автору и члену редколлегии здоровья и творческих успехов.*

## К 75-ЛЕТИЮ ЮРИЯ ЕВГЕНЬЕВИЧА БЕРЕЗКИНА



27 декабря 2021 г. отмечает юбилей Юрий Евгеньевич Берёзкин — всемирно известный археолог и антрополог, создатель знаменитого аналитического каталога «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам»<sup>1</sup>.

Необычная широта интересов Берёзкина связана со спецификой его образования: он окончил кафедру археологии Ленинградского университета и занимался раннеземледельческими культурами Средней Азии; работа в отделе Америки Музея антропологии и этнографии увлекла его яркими образительными и мифологическими сюжетами аборигенов Южной Америки. «Археологическое» осознание хронологической глубины этих сюжетов позволяет юбиля-

ру сосредоточиться на наиболее дискутируемых проблемах развития мировой культуры — механизмах распространения мифов и обрядов их носителями. Перспективность этого подхода, основанного на широчайшей статистической базе, признана в современной науке: данные Ю. Е. Берёзкина соотносятся с лингвистическими реконструкциями и опытами в области формирования генофонда современного человечества.

Ю. Е. Берёзкин — давний друг и автор нашего журнала, открывший читателям богатейший мир мифологических мотивов и их региональных вариантов, «населяющих» самые разные уголки мира и зафиксированных в текстах устной и письменной традиции. Когда в 2005 г. «Живая старина» подбирала материал для рубрики «Навстречу Конгрессу фольклористов», посвященной первому всероссийскому фольклорному форуму, заглавной статьёй в одном из номеров журнала неслучайно стала статья Ю. Е. Берёзкина «Мифы далекого прошлого»<sup>2</sup>. Как связать живой фольклор и древнюю мифологию? Чем объяснить удивительное сходство в мифах народов, ареалы которых разделяют тысячи километров? По каким параметрам выделяются пучки фольклорно-мифологических связей между Старым и Новым Светом? Как мифология объединяет фольклористов, антропологов и археологов? Эти и многие другие вопросы автор поставил в своей статье, обрисовав широкий круг проблем, связанных с методологией изучения и классификации мифологических мотивов<sup>3</sup>. В этой статье Ю. Е. Берёзкин познакомил читателей «Живой старины» с постоянно пополняющейся базой фольклорно-мифологических мотивов, подчеркнув, что набор мотивов — это наиболее адекватный и бесценный источник сведений о том, каким представляли мир люди далекого прошлого, и обосновал привлекательную гипотезу об общей «предковой традиции», из которой наиболее яркие, запоминающиеся элементы (космогония, космология, этиология) были «разобраны» разными, часто неродственными, народами и получили дальнейшее развитие в «этнических» мифологиях. Это богатство мотивов доступно в аналитическом каталоге Берёзкина, для которого составителем проанализированы тысячи текстов и проработаны сотни публикаций.

Проблема ареалогии мифологических мотивов находится в постоянном поле зрения исследователя. Казалось бы, подходит ли журналу о русском фольклоре статья о мифологии Африки<sup>4</sup>? Безусловно, подходит, потому что автор ставит в ней важнейшие вопросы, относящиеся к сфере географического бытования фольклорно-мифологических мотивов. Изучение комплексов мотивов, имеющих большие, но разорванные ареалы, выявление общих наборов мотивов в мифах обитателей разных континентов и доказательство их общего происхождения — всё это дает возможность определить время их распространения по миру, их векторность

и обозначить этапы формирования локальных традиций, непосредственно связанных с путями миграций в древнем мире. Материалом для этого исследования послужили мифы о происхождении смерти, представления о небесных светилах и атмосферных явлениях, о земле и людях. Мы рады, что именно на страницах нашего журнала увидела свет публикация, основные положения которой были впоследствии развернуты Ю. Е. Берёзкиным в монографии<sup>5</sup>.

Еще одна тема, с которой связаны публикации Юрия Евгеньевича в нашем журнале, — это палеофольклор и палеофольклористика. Открывая эту рубрику (ЖС. 2017. № 2), журнал попросил авторов обсудить несколько проблем: что такое палеофольклор? каковы устные истоки древних письменных текстов? каковы закономерности распределения мифологических мотивов в пространстве и во времени? какие факторы могут прервать процесс накопления и передачи мифологического наследия?

Ключевыми словами в названии статьи Юрия Евгеньевича, опубликованной в этой рубрике, стали слова «трудные задачи»<sup>6</sup>. На примерах мифологических мотивов из разных традиций Старого и Нового Света автор показал, что устойчивость мотивов, «живущих» в изменяющемся культурном контексте, — большая ценность для фольклористов, работающих с материалами самых разных регионов; что ареальная концентрация мотивов связана с этапами заселения территорий, миграциями и завоеваниями; что данные мифологии и фольклора, положенные на географическую карту, хорошо монтируются с данными археологии, что позволяет, например, расшифровать целый ряд мифологических мотивов исконного населения Нового Света.

Трудные задачи, которые предстоит решить герою, — одна из самых популярных фольклорных тем. Юрий Евгеньевич отважно решает головоломки, предлагаемые ему различными мифологическими традициями, и сам неустанно ставит перед собой новые задачи, нацеленные

на поиск и интерпретацию мотивов. Конечно, можно предположить, что настанет момент, когда «в подавляющем большинстве новых текстов неизвестных ранее мотивов обнаруживаться больше не будет»<sup>7</sup>. Но будем надеяться, что любимый объект изучения еще не раз порадует Юрия Евгеньевича новыми сюжетами, мотивами и образами. Ведь из высокого окна старого питерского дома юбиляру открывается не только балтийское небо, но и вся Ойкумена.

С днем рождения, дорогой Юрий Евгеньевич! Здоровья, творческого вдохновения, открытий и новых публикаций!

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.

<sup>2</sup> См.: ЖС. 2005. № 4. С. 2–4.

<sup>3</sup> См. также: Берёзкин Ю. Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.

<sup>4</sup> Берёзкин Ю. Е. Мифология Африки: ареальное распределение мотивов // ЖС. 2009. № 2. С. 43–45.

<sup>5</sup> Берёзкин Ю. Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб., 2013.

<sup>6</sup> Берёзкин Ю. Е. «Трудные задачи»: типология, ареальная приуроченность и оценка древности образов // ЖС. 2017. № 2. С. 5–9.

<sup>7</sup> Берёзкин Ю. Е. Мифы далекого прошлого // ЖС. 2005. № 2. С. 4.

О. В. Белова,

доктор филол. наук,

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

В. Я. Петрухин,

доктор ист. наук,

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Фото В. Ф. Лурье

## К 75-ЛЕТИЮ АЛЕКСАНДРА ФЁДОРОВИЧА БЕЛОУСОВА

Более десяти лет назад в кулуарах одной из конференций Александр Фёдорович Белоусов сформулировал номинацию, относя ее и к себе, и к коллегам, близким по научным подходам: «Мы — филологи широкого профиля».

Широта «профиля» в случае самого Белоусова несомненна. Диапазон культурных явлений и персонажей, привлекающих внимание юбиляра, поражает воображение. Эсхатологические представления старообрядцев, произведения русских классиков, институтки и семинаристы, «поэтическая культура сирени» и «кладбищенская» поэзия, анекдотические Штирлиц, Вовочка и Крокодил Гена с Чебурашкой, садистские стишки, «символика захолустья», творчество Леонида Добычина и поэзия Евгения Шешолина, «фармазоны», песни-хроники 1920-х гг. о чудовищных преступлениях и катастрофах, осушение болот Мещерской низменности, педагоги XIX в. — «враги сказки»...

В конце 1990-х гг. я с А. Ф. Белоусовым и П. А. Клубковым (1949–2011) участвовал в фундаментальном, но несостоявшемся проекте. Была задумка создать многотомную энциклопедию, посвященную тотальному описанию русского менталитета. Несколько месяцев мы корпели над словарями: пространство, предметный мир, словесность и т. д. Все явления предполагалось описывать в антропо-



логическом ключе, т. е. выявляя в них культурные смыслы. Помешал дефолт 1998 г. Многое потом в науке было реализовано, мне же стало понятно, что А. Ф. существует в энциклопедической парадигме, но особого — антропологического — извода. Его оптика — оптика целого, культурной реальности, обжитой человеком и наделенной смыслами.

Из этого энциклопедического видения закономерно возникает вторая парадигма, в которой существует Белоусов, — «первопроходческая». Если есть образ целого, то становятся видимы и «белые пятна». Одна из любимых фраз А. Ф., которой он обычно характеризует исследовательское поле: «Куда ни сунешься, ничего нет!»<sup>1</sup> Он первым в отечественной науке — после долгого перерыва с конца 1920-х гг. — заговорил о городском фольклоре, о детском и школьном фольклоре, об огромной области современного анекдота, о феномене русской провинции и т. д. И не просто заговорил, а создал первые «навигационные карты», по которым стали развиваться целые научные отрасли.

А. Ф. Белоусов как ученый — человек поля. Он, безусловно, существует в волновой, а не в атомистической парадигме. Именно поэтому первопроходческие открытия преобразовались в долгосрочные научные программы, в которых он постоянно принимал участие: коллективные труды об анекдоте, школьном фольклоре, многолетний семинар по современному городскому фольклору, проект по изучению провинции.

Юбиляр — явно сторонник тотального понимания науки, которая создается не только в кабинетах и библиотеках, но и в кулуарах конференций, в разговорах; один из тех ученых, благодаря которым держится само научное поле и обеспечивается его плотность и иерархичность. Он хорошо понимает, что такое научная репутация, собственно, он из тех, кто эти репутации создает и хранит. Поэтому столь важна для него память о выдающихся ученых. Он старается участвовать в юбилейных и «памятных» конференциях и сборниках, посвященных ученым (и не только!), которые занимают значимое место в его иерархии научной (и человеческой!) ценности.

Можно ли дать формулу «белоусовского метода»? Сложно. Но некоторые его свойства, наверное, сформулировать реально.

Во-первых, возвращаясь к автономности «филолог широкого профиля», — это «филологизм». Каких бы пластов и граней культурной реальности ни касался А. Ф., он прежде всего работает с их языковыми репрезентациями, а соответственно «прививает» филологическую методологию к антропологической тематике. Эта позиция декларируется во вступлении к итоговому сборнику многолетнего проекта по изучению провинции: «...филологический (в широком смысле) подход, при котором главным объектом исследования становятся *тексты* — тексты, в которых описывается образ и выражается история, культура, мифология *места*»<sup>2</sup>.

Во-вторых, А. Ф. любит работать на границах культурных явлений, выявляя их пересечения и взаимоотражения. Уже в своей кандидатской диссертации «Литературное наследие Древней Руси в народной словесности русских старожилов Прибалтики» (1980; научный руководитель Ю. М. Лотман) Белоусов оказывается в точке пересечения древнерусских и старообрядческих литературных текстов, духовных стихов, устных преданий, рассуждений, формул и ставит себе задачу описать разнообразие возникающих смысловых коллизий.

И городской, и школьный фольклор, и анекдот — всё это феномены, рождающиеся в поле взаимодействия разных пластов культурной реальности: стереотипов литературы и кинематографа, субкультурных сообществ, повседневности. Соответственно понять эти феномены можно, выявляя их разнообразные контексты.

А. Ф. Белоусов и по отношению к текстам художественной литературы следует этим «пограничным» стратегиям: литература привлекает его «как явление, аккумулирующее основные культурные смыслы»<sup>3</sup>. По этому методологическому поводу он создает даже специальный термин — «опыты особой, поэтической культурологии»<sup>4</sup>. Он глубоко и принципиально убежден, что загадки тайн художественных миров во многом лежат в плоскости самой культурной реальности, уже насыщенной смыслами.

В-третьих, А. Ф. Белоусов, безусловно, тяготеет к методологической модели «культурной микроистории». Отсюда пристрастие к частным сюжетам, «культурным мелочам», из которых впоследствии в его же работах вырастают типологии.

Но «культурная микроистория», по убеждению Белоусова, обладает самодостаточностью и собственной ценностью. Поэтому он создает исчерпывающий, поражающий детальностью и скрупулезностью обработки местного материала, комментариев к роману Л. Добычина «Город Эн», расшифровывает тексты «локальной поэзии» и методологически приходит к выводу, что «именно локальные тексты выходят на первый план в изучении русского культурного пространства»<sup>5</sup>.

«Белоусовский метод» несомненно обладает эвристическим характером. Александра Фёдоровича ведет чутье на «смысловые интриги», дающее ему возможность увидеть явления, которых никто не замечал, или же, как в случае с «Зимним вечером» А. С. Пушкина, заново «прочитать» хрестоматийный (и «замыленный» в научном восприятии) поэтический текст. В этом контексте «белоусовский метод» «остроумен» как в широком, так и в узком значении слова. (Само речевое поведение А. Ф., что всем хорошо известно, — один из лучших образцов остроумия в гуманитарном сообществе.)

И еще. «Белоусовский метод» основан на императиве поиска смысла. Семантика для Белоусова — явление тотальное, хотя и не всё еще замечено наукой. Но А. Ф. хорошо известно, что смысл — явление многомерное, поэтому доминантой в его образовании может оказаться и звукообраз (как в случае «формул захолустья»), и ритмическая структура стиха и незамеченные социальные, культурные, повседневные контексты.

Пока не знаю, разгадал ли Александр Фёдорович, почему во многих российских городах есть районы с фольклорным прозвищем *Шанхай* или почему в стихотворении Алексея Шадринова трубы Белозерска зимой названы «клетчатками».

Но уверен, что разгадает, как и многое другое в русской культурной реальности.

### Примечания

<sup>1</sup> Восходит к реплике Воланда из «Мастера и Маргариты» М. А. Булгакова: «...что же это у вас, чего ни хватишься, ничего нет!»

<sup>2</sup> *Абашев В. В., Белоусов А. Ф., Цивьян Т. В.* От составителей // Геопанорама русской культуры: провинция и ее локальные тексты / отв. ред. Л. О. Зайонц. М., 2004. С. 11.

<sup>3</sup> Автобиография А. Ф. Белоусова на сайте Открытого института русского языка и культуры им. Е. А. Маймина (<http://majmin.pskgu.ru/page/9200932d-90a5-4a5a-a686-6aa1e8d9f63b>).

<sup>4</sup> *Белоусов А. Ф.* «На польском кладбище...» // *Litterarum fructus*: сб. ст. к 60-летию С. И. Николаева / под ред. Н. Ю. Алексеевой, Н. Д. Кочетковой. СПб., 2012. С. 244.

<sup>5</sup> См. сноску 3.

**О. Р. Николаев,**  
канд. филол. наук  
(Санкт-Петербург)

*Фото В. Ф. Лурье*

## НОВЫЕ ТОМА СЕРИИ «ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ФОЛЬКЛОР КУБАНИ» (Темрюкский и Отрадненский районы)

**История, этнография, фольклор Кубани.** — Т. 4: Темрюкский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / Мин-во культуры Краснодарского края; Науч.-исслед. центр традицион. культуры ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор»; науч. ред., сост. Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. — Ростов-на-Дону: Печатная лавка, 2019. — 471 с.; Т. 5: Отрадненский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / Мин-во культуры Краснодар. края, Науч.-исслед. центр традицион. культуры ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор»; [Н. И. Бондарь, О. Г. Борисова, И. Ю. Васильев [и др.]]; ред. кол.: Н. И. Бондарь (отв. ред.) [и др.]; науч. ред., сост. Н. И. Бондарь, А. И. Зудин]. — Ростов-на-Дону: Печатная лавка, 2020. — 472 с.: ил.

**Ж**ивая старина» продолжает публиковать серию рецензий, освещающих выход в свет очередных томов по истории, этнографии и фольклору Кубани<sup>1</sup>. Высокая работоспособность коллектива авторов обуславливает впечатляющие темпы подготовки к печати новых выпусков издания: в течение последних двух лет один за другим вышли четвертый и пятый тома. На этот раз исследование базируется на архивных материалах из двух районов: один из них (Темрюкский) расположен в западной части Краснодарского края между Азовским и Черным морями и включает прежде всего Таманский полуостров; а второй (Отрадненский) — на северном склоне Главного Кавказского хребта.

При сохранении во всех выпусках серии единообразной трехчастной структуры (история и материальная культура — духовная культура — приложения) список глав, посвященных духовной культуре, в каждом из рецензируемых томов имеет некоторые отличия: в пятый том (в отличие от четвертого) включен раздел «Устно-прозаический фольклор», а в четвертом описывается «Обряд проводов на службу», отсутствующий в пятом томе. Это связано с объемом и качеством обнаруженных в архиве полевых материалов. Поскольку регулярные фольклорно-этнографические экспедиции проводятся сотрудниками Краснодарского научно-исследовательского центра традиционной культуры начиная еще с 1970-х гг. и первоначальной их целью было собирание песенного фольклора, большая часть собранных архивных записей представляет собой тексты казачьих песен и их нотные расшифровки. Несколько позже начали последовательно собираться по особой комплексной программе этнографические сведения и прозаические жанры устного фольклора. Этим объясняются различия в объеме данных, собранных в каждом из районов.

Время основания первых казачьих станиц в **Темрюкском районе** (т. 4) относится к концу XVIII в., когда в результате русской колонизации Кубани и предгорий Северного Кавказа в эти места стали переселяться сначала запорожские казаки, а в дальнейшем украинские крестьяне из Полтавской, Черниговской, Харьковской губерний. В меньшей степени в формировании этнического состава жителей этих станиц принимали участие переселенцы из южных областей России. Существенный вклад в этнокультурный облик Темрюкского района внесли неславянские этнические группы (крымские татары, адыги, греки, немцы, армяне).

Среди семейных обрядов наилучшей степенью сохранности отличается, как и повсюду на Кубани, свадьба (автор раздела А. И. Зудин). Темрюкский вариант обряда, по заключению автора, примыкает к типу черноморской разновидности кубанской свадебной традиции, особенностью которой являются следующие элементы: двухэтапное сватовство (первый приход сватов в дом невесты, встреча жениха и невесты в доме жениха); редуцированная форма девичника с минимальным числом ритуальных действий; отсутствие обрядового каравая, заменяемого другими видами обрядовой выпечки: *паляницы*, *шишки*, *дывэнь*; своеобразное наименование особого свадебного атрибута — пары связанных вместе бутылок со спиртным (*колосówka*, *сладкэ* и *горькэ*); детально разработанная концовка свадьбы, завершающаяся ритуалом купания и катания родителей жениха и невесты. Символические формы откупа невесты, выносящей сватам тыкву, назывались в данной местности *кабак/гарбуз почынала* [о невесте], *потяглы кабак/гарбуз за собою* [о сватах].

В комплексе родильно-крестильных обычаев и обрядов (автор В. В. Воронин) долго продолжали удерживаться традиционные запреты, относящиеся

к беременным женщинам: им запрещалось заниматься по праздникам рукоделием, работой с использованием режущих, колющих орудий труда; отпихивать от себя ногой кошек и собак; перешагивать через лежащие на полу изогнутые предметы: коромысло, кочергу, веревку — и многое другое. Особые правила соблюдались по отношению к ребенку до первого года жизни: нельзя было поднимать его выше своей головы, качать пустую колыбель, сушить пеленки на улице после захода солнца и др. В станице Старотитаровской была зафиксирована любопытная терминология обычая приходить в гости к роженице на гулянья по поводу рождения или крещения младенца: *идты на рай, прыходылы у рай*. Этот термин объясняли так: «после крещения ребенок уже не попадет в ад, а только в рай» (с. 153). От себя хочу заметить, что этот сравнительно редкий фразеологизм был зафиксирован в родильной обрядности сел на юго-западе Харьковщины, где выражение *идти в рай* относилось к застольному угощению женщин после ритуала взаимного омовения рук повитухи и роженицы<sup>2</sup>.

Типологически единообразной и маловариативной на всей территории Кубани является структура традиционного похоронного обряда, в том числе в Темрюкском районе (автор И. А. Кузнецова). Ее ядро составляют типичные для большинства населения Кубани обычаи: родственники умершего прекращали все хозяйственные работы, пока покойник остается в доме, «иначе глаза умершему заляпаешь»; завешивали зеркала и телевизор; обряжали умерших девушек в наряд невесты; держали в доме до сорока дней стакан с водой и пр. Соблюдались запреты беременным женщинам участвовать в похоронах, кому бы то ни было переходить дорогу перед похоронной процессией, смотреть на покойника через окно. Утром следующего после похорон дня было принято «носить покойнику завтрак» (кутью, яйца и другую пищу).

В цикле календарных праздников и обрядов (автор Н. И. Бондарь) наиболее ритуально насыщенными являются святочный период и Масленица. Из обрядов весенне-летнего периода сохраняются лишь некоторые общеизвестные: ритуальное битье вербой в Вербное воскресенье, катание на качелях в пасхальные дни, выпечка пасхального хлеба и крашение яиц, украшение домов троичкой зеленью и т. п. Практически полностью размытыми и фрагментарными оказались сведения об обычаях празднования Ивана Купала.

Зато рождественско-новогодний обрядовый комплекс представлен в Тем-

рюкском районе множеством типичных для Кубани ритуалов: хождением по домам разных групп поздравителей (колядников, щедравальников, христославов, посевальников, участников хождений с «козой», с ряжеными «Маланкой» и «Василем» и т.п.); приглашением на ужин «мороза» и его символическим выпроваживанием после ужина; «ношением вечери» в Сочельник; святочными гаданиями и пр. Описывая варианты ритуалов «вождения козы» и хождения с ряженой «Маланкой», автор отмечает, что обе группы ходили по домам в одно и то же время, и если их пути пересекались, то часто между ними происходили стычки, иногда настолько нешуточные, что участники вынуждены были носить с собой палки для отражения атак соперников. Подобный «разбой», как об этом пишет Н. И. Бондарь, может служить признаком деградации традиции (с. 128). Между тем случаи столкновения разных групп колядников (в том числе «маланкарей») постоянно отмечаются этнографами в самых архаических вариантах обходных обрядов. Об этом ритуально обусловленном соперничестве, доходящем до серьезных драк, подробно пишет автор книги об украинских новогодних обычаях хождения по домам групп с «Козой» и с «Маланкой».

Обряд проводов казаков на службу (автор В. В. Воронин) на исследуемой территории проходил в общих чертах по тому же сценарию, который был описан нами в рецензии на второй том серии (Горячключевский район).

В главе «Музыкальный фольклор» (автор С. А. Жиганова) отмечается тот факт, что полноценное музыкальное оформление получил только период Святок, в остальных календарных обрядовых комплексах использовалась общая необрядовая лирика. Разработанным выглядит свадебный музыкальный фольклор: выделяются особые подвиды обрядовых песен — «домашние» и «уличные» песни, а последние членятся на «подорожные» и «надворные». Основная часть лирических песен имеет признаки, указывающие на украинское происхождение этих песен.

**Отраденский район** Краснодарского края (т. 5) расположен в восточном Закубанье, в долине р. Уруп, куда в середине XIX в. стали переселяться крестьяне из южнорусских губерний и разные группы казаков — донских, запорожских, тех, что входили ранее в состав Кавказского Линейного казачьего войска, а также «ананские поселяне» и прочие мигранты. Среди разноэтнических групп переселенцев (в миграционных потоках разного времени) основную часть всегда составляли русские.

Все авторы пятого тома отмечают, что архивный фольклорно-этнографический материал Отраденского района оказался одним из самых богатых и колоритных в общекубанской культурной традиции. Помимо того что здесь обильно представлен святочный фольклор (характерный для многих других регионов Кубани), необычно подробно разработанными являются и фольклор, и народные обычаи весенне-летнего обрядового комплекса. С широким размахом праздновалась масленичная неделя (с выпеканием блинов, массовыми забавами, катанием на санях, качанием на качелях, играми). Повсеместно известен был обычай «вязания колодки» (привязывали к ноге молодых людей брачного возраста «чурку», «дрючок» как наказание за невступление в брак). Отличительной чертой отраденских масленичных гуляний были хороводы, включавшие элементы песни, танца, игры. Их репертуар состоял одновременно и из типично русских, и из типично украинских игровых песен («Ой, мы просо сеяли, сеяли», «Я в кривого таянця ны выведу кинця»). По заключению музыковедов, растянувшуюся с Масленицы до Троицы традицию вождения хороводов можно признать уникальным локальным явлением на фольклорной карте Кубани. Именно районы восточного Закубанья (в том числе Отраденский) можно считать очагом сохранявшейся в живом бытовании еще в первой половине XX в. хороводной традиции.

Множественные ритуальные действия и обычаи были приурочены к Пасхе: возвращение домой с пасхальной ночной службы с зажженными свечами; попытки увидеть своего домового с помощью этой свечи; приглашение умерших родителей к праздничному столу («Идите до нас, и мертвые, и живые, разговляться»); уличные гулянья, игры с пасхальными яйцами, хороводы и т.п. Активно отмечалась и Троица: ветками и травами украшались все хозяйственные строения, ворота, двери и окна, а внутри дома «делали просто лес» из троичкой зелени, которую называли *клéченье*. Отличительным признаком местных обычаев были разные варианты ритуалов вождения по селу пары ряженных, имитирующих свадьбу: вождение *Камаря* и *Камарихи*, либо *Боярышни* и *Боярина*, либо *Татарки* и *Татарина*. Даже день Ивана Купалы (не имеющий во многих регионах Кубани специально приуроченных к нему обрядов и поверий) отмечался ритуалами плетения и развивания (расплетания) венков, возжиганием купальских костров, сборами целебных трав и т.п. Активно бытовали поверья о разлуке нечистой силы и о цветении папоротника в канун Ивана Купалы. Длительное время

сохранялась также память о старых жатвенных обычаях.

В цикле семейных обрядов, как и всюду на Кубани, особым образом выделяется заполненная традиционными ритуальными формами многоэтапная свадьба: с растянутым предсвадебным периодом, разработанным каравайным обрядом (сопровождаясь специальными каравайными приговорами и песнями), с богатым вербальным сопровождением разных ритуальных актов. Например, при благословении невесты родителями она становилась на вывернутой кожух и произносила традиционную формулу: «Да не прошу я в вас ни злата, ни серебра. А только прошу я в вас родительского благословения». По единичным свидетельствам, невеста-сирота в свадебном наряде ходила на могилу матери просить благословения или голосила по умершей: «Расступися, мать-сырая земля, и расколись, гробовая доска...» Зафиксированы в указанном районе и молодежные бесчинства в период первой брачной ночи, и обычай катания по селу на срубленной ветке родителей невесты, и многие другие обычаи (автор раздела А. И. Зудин).

Вместе с тем архивные материалы Отраденского района свидетельствуют о значительной степени редукции родильно-крестильного комплекса (автор В. В. Воронин). Более-менее прочно сохраняются блок примет, определяющих пол будущего ребенка, а также традиционные запреты для беременных. Лишь фрагментарно уцелели поверья о том, что повивальная бабка (*пупоризна бабка*) якобы могла узнать судьбу еще не родившегося ребенка, если заглянет в окно дома роженицы. В некоторых станицах зафиксирован обычай «наделять новорожденного долей» (встав над ребенком, мать торжественно произносит: «Ну, я тебе, дите, назначаю щастье и долю!»). Считалось, что для первого купания новорожденного нельзя использовать «голую воду» (без добавления целебных трав или троичкой зелени). Если младенец был болезненным, то его символически могли «продавать» первому встречному, передавая через окно. Магическими обрядами сопровождалась все основные этапы роста ребенка: при первой стрижке, первом выпавшем зубе, когда был сделан ребенку первый шаг. В завершение раздела автор публикует образцы детского фольклора: колыбельные песни, потешки, считалки, приговорки.

Стандартным набором ритуальных актов характеризуется отраденская погребальная обрядность (автор И. А. Кузнецова), в основе которой лежит православная церковная традиция похорон. Из народных обычаев отмечается запрет подметать пол, пока умерший остается

в доме (*иначе выметется вся семья*); правило завязывать полотенцем или платком ворота сразу после выноса гроба за пределы двора, причем сопровождающие должны были покидать двор только через калитку («...если в ворота выйдут, значит, <...> скоро будет покойник»); обычай хоронить девушек в свадебной одежде и ряд других.

Из прочих разделов, включенных в пятый том, следует упомянуть ценную публикацию фольклорных прозаических текстов: легенд, преданий, сказок, быличек, загадок (автор В. В. Воронин), очерк, посвященный музыкальному фольклору исследуемого района (автор С. А. Жиганова), а также главу о говорах Отраденского района с приложением «Тематического словаря диалектной лексики и фразеологии» (авторы О. Г. Борисова, Л. Ю. Костина). Среди местных устойчивых выражений обращают на себя внимание фразеологизмы *лапти плести* со значением 'умереть' или шуточный ответ на вопрос о том, откуда берутся дети: *На коляске трусила*.

Музыкальный фольклор Отраденского района специалисты считают одним из наиболее значительных локальных культурных фактов восточного Закубанья. Для него характерно большое стилевое разнообразие

напевов, наличие особых вариантов песенных текстов, разработанный хороводный песенный жанр, традиция протяжного распева, реализованная не только в лирических, но и в некоторых обрядовых песнях. Интерес представляют также образцы мужских воинских песенных жанров: песни с исторической тематикой, строевые, казачьи лирические и др. Здесь же зафиксирован уникальный образец панегирического канта, прославляющего военачальника, народного героя, посвятившего себя служению Отечеству.

Коллектив авторов пятого тома столкнулся с необычной ситуацией, при которой оказалось невозможным вместить в рамки одного тома весь собранный в архиве богатейший материал, так что пришлось пожертвовать (не включать в структуру тома) некоторыми тематическими блоками полевых записей. В данный том, например, не вошли разделы по народной демонологии, сведения об окказиональных обрядах, народной медицине, молодежной субкультуре, обрядах проводов на службу. Тем не менее том оказался очень интересным, содержащим ценную информацию, дающую вполне определенные представления о традиционной культуре Отраденского района. Можно лишь пожелать авторскому коллективу

дальнейшей плодотворной работы над многотомной серией.

Надо иметь в виду, что в рецензиях на эту серию, написанных для журнала «Живая старина», внимание акцентируется преимущественно на фольклорно-этнографических фактах. Между тем большой интерес для историков, этномузыкологов, диалектологов и этнологов широкого профиля представляют описания архивных материалов самого разного, многопрофильного содержания.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Виноградова Л. Н.* Первый выпуск многотомного издания по народной культуре Кубани // *ЖС.* 2017. № 4. С. 57–59; *Виноградова Л. Н.* Очередные тома по этнографии Кубани (Горячключевский и Усть-Лабинский районы) // *ЖС.* 2021. № 3. С. 58–60.

<sup>2</sup> *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 105.

<sup>3</sup> *Курочкин О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (З історії народних масок). Опішне, 1995. С. 124–125, 189–196.

**Л. Н. Виноградова,**  
доктор филол. наук,  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

## «СМОЛЕНСКИЙ ЛЕТОПИСЕЦ»: ДНЕВНИКИ ВАСИЛИЯ ГРАЧЕВА

Дневники смоленского краеведа **Василия Ивановича Грачёва** / ред. научно-поп. журнала «Край Смоленский»; сост. Л. Л. Степченко, Ю. Н. Шорин; ред. Ю. Н. Шорин. — Смоленск: Край Смоленский, 2019. — 368 с. — (Библиотека журнала «Край Смоленский»).

**В** 2018 г., работая в Государственном архиве Смоленской области (ГАСО) с материалами фонда Р-455 (Смоленский областной краеведческий музей), я впервые взяла в руки дневник за 1931 г. известного смоленского историка-краеведа, музейного работника, педагога, журналиста **Василия Ивановича Грачева**<sup>1</sup> (1865–1932). Чтение оказалось захватывающим — 247 листов рукописи содержали записи о жизни Смоленска и губернии, которые день за днем тщательно вносил в свой «хронограф» автор<sup>2</sup>. Тогда же коллеги Л. Л. Степченко и Ю. Н. Шорин сообщили мне, что начата подготовка к публикации рукописного наследия **В. И. Грачева**, которое содержит в том числе дневники, писавшиеся им на протяжении всей жизни.

И вот долгожданное издание пришло к читателям — в серии «Библиотека журнала «Край Смоленский»» одной книгой выпущены в свет три дневника

Грачева: сводный (за 1865–1914 и 1914–1932 гг.), периода Первой мировой войны (за 1914–1916 гг.) и ежедневник за 1931 г.

Свой архив **В. И. Грачев** завещал Государственному Историческому музею в Москве, куда дочь историка-краеведа 20 апреля 1934 г. и передала материалы, составившие в Отделе письменных источников ГИМ фонд **В. И. Грачева** (№ 350). В фонде 89 дел, из которых 23 — дневники. Впоследствии два дневника — за 1930 и 1931 гг. — были переданы в Центральный архив Октябрьской революции (ныне Государственный архив Российской Федерации); при невыясненных обстоятельствах дневник 1931 г. снова попал в смоленский архив. Таким образом, в книге публикуются шесть архивных дел (5 — из ОПИ ГИМ, 1 — из ГАСО).

Книгу открывает очерк «**Василий Иванович Грачев: свидетель двух эпох**», написанный **Ю. Н. Шориным**. Автор

предисловия подчеркивает, что дневники **Грачева** — это уникальное собрание сведений о Смоленске и его жителях со второй половины XIX в. до начала 1930-х гг. и в то же время портрет яркой личности, посвятившей всю свою жизнь изучению и сохранению культурного наследия Смоленского края. Помимо того, что **Грачев** вел краеведческую и музейную деятельность, он отдавал много сил сотрудничеству с губернской газетой «Смоленский вестник», публикуя на ее страницах материалы по истории, археологии, этнографии, быту Смоленщины<sup>3</sup>.

В книге три раздела. Первый составили два архивных дела из ОПИ ГИМ (дневники 1865–1914 и 1914–1932 гг., отражающие события всей жизни **Грачева**, включающие его подробную автобиографию и очерки мемуарного характера). Второй раздел — дневники периода Первой мировой войны, за 1914–1916 гг. (три архивных дела из ОПИ ГИМ). Третий раздел — дневник за 1931 г., ставший своеобразным подведением итогов жизненного пути (одно архивное дело из ГАСО).

В дневниках **Грачева** мирного времени наглядно проступают черты традиции бытописания городской жизни, сформировавшиеся еще в начале XIX в. (значимые общественные и личные события, иногда поданные и осмыслен-

ные в ретроспективе). Для дневников военных лет, которые писались по горячим следам, характерна большая эмоциональность — Грачев уже не беспристрастный хроникер, он участник и очевидец, оценивающий события с позиции современника и дающий волю чувствам, от ура-патриотизма до ксенофобии и антисемитизма. Дневник, написанный на склоне лет, — это размышления о новом жизненном укладе и политическом строе, при котором человек полностью зависит от системы (распределения, снабжения и т. п.), а система постоянно проверяет его на лояльность. В дневнике 1931 г. наиболее ярко проявляется парадокс в отношениях автора с окружающей действительностью. Грачев, казалось бы, принимает советский строй и руководство «сильной руки» — в марте он пишет о судебном процессе «Союзного бюро» ЦК РСДРП (меньшевики) и высказывает одобрение обвинительному приговору (с. 280–283)<sup>4</sup>. В то же время он недоволен советскими порядками (много пишет о бесхозяйственности и разрухе, о плачевном состоянии коммунального хозяйства и плохом снабжении в Смоленске, о постоянной борьбе жителей с неустроенным бытом, отмечая, что в газетах публикуются лишь сообщения об успехах и достижениях, — с. 264 и 284, записи за январь и март). Как оценить этот феномен «дневниковой личности»? Кто перед нами — обыватель-конформист или молчаливый до поры до времени «маленький человек», трезво взвешивающий на жизнь и имеющий свою внутреннюю позицию, которую вынужден не афишировать даже в таком «интимном» жанре, как личный дневник? Сплошное прочтение дневников Грачева (из года в год, изо дня в день) убеждает во втором, и доказательством тому служат упоминания о ссыльных крестьянах, о принудительной коллективизации, о «партийных организациях», которые заботятся лишь о собственном благополучии, о «сознательных» и «несознательных» людях, первые из которых имеют право на привилегии, о том, что «критика и самокритика давно отошла в область предания» (с. 263, 264, 266–267, 360–361, 366–365). Показательна запись от 28 октября 1931 г.: «Чтобы вытеснить кулачество как класс, по словам И. Сталина, надо сломить в открытом бою сопротивление этого класса и лишить его производственных источников его существования и развития (свободное пользование землей, орудия производства, аренда, право найма труда и т. д.). На местах же раскулачивание происходит иначе — отбирают у кулака, а нередко середняка, все до нитки, оставляя его и его семью без куска хлеба и крова,

а главу семьи часто ссылают на принудительные работы. Да уничтожены ли классы между людьми? Да, прежние классы уничтожены, но явились новые, потребность для одних — хорошая, для других плохая» (с. 341). Вроде бы и цитата из вождя, но вот смысл высказывания Грачева явно не провластный.

Личные записи Грачева часто поданы в событийно-газетном контексте. Он пересказывает статьи и заметки из газет «Смоленский вестник», «Смоленские губернские ведомости», «Земщина», «Рабочий путь», «Большевистский молодец» или вклеивает в дневник газетные вырезки. При публикации дневников составители приняли решение не публиковать газетные статьи целиком, ограничившись кратким содержанием статей, указанием заголовков и приведением отдельных цитат. Из-за ограниченного объема книги составители отказались также от пространных комментариев отдельных сюжетов, предоставив эту приятную возможность рецензентам и исследователям научно-публицистического творчества В. И. Грачева.

Работая над дневниками, В. И. Грачев составлял именно летопись повседневной жизни Смоленска и окрестностей. Не всем событиям он был очевидец — и здесь на помощь приходили печатные источники. Отличительная особенность дневников — переплетение большой истории и личных переживаний. Интересно, как бытописатель отбирает события, относящиеся к ранним годам его жизни (записи в этих случаях, безусловно, не синхронны событию — Грачев дополнял свой «сводный» дневник вплоть до 1928 г.). Единственная запись, относящаяся к 1866 г.: «20 ноября. Смерть моего отца Ивана Михайловича Грачева. Погребен на Тихвинском кладбище» (с. 28). Единственная запись, маркирующая год 1868-й: «Проведена через Смоленск Орловско-Витебская железная дорога» (с. 28). В записи о 1877–1878 гг. переплетается история России и история Смоленска: «Русско-турецкая война. В доме Дворянского собрания и доме Кондарева по Вознесенской ул. устроены были лазареты. Много было в городе пленных турок» (с. 29).

Постепенно вырабатывается шаблон дневниковой записи. Изложение фактов, приуроченных к году, месяцу или дню, неизменно предшествует сводка погоды, и сегодня мы можем точно узнать, был ли дождь или ветер в конкретный день, сколько градусов показывал уличный термометр. Грачев указывает, когда начался сенокос, в какие дни случались половодья на Днепре или особенно сильные морозы, когда было солнечное затмение; среди городских происшествий отмечаются

пожары и аварии, криминальные случаи.

Общая картина повседневной жизни губернского города дополняется сведениями о ценах на продукты (в сентябре 1890 г. дорожает ржаная мука, 1 руб. 25 коп. за пуд; в феврале 1892 г. — мясо, 11–12 руб. за фунт вместо прежних 8–10; в июле 1892 г. рожь на рынке стоит 80–85 коп. за пуд, а огурцы — 30–35 коп. сотня; в августе 1892 г. дорожают лимоны — с 5 коп. до 8 коп.) (с. 50, 52, 55). Запись за сентябрь 1904 г. полностью посвящена ценам на продукты, дрова и сено в Смоленске (с. 84) — информация, важная для семейного горожанина, живущего на жалованье учителя-репетитора и разовые гонорары<sup>5</sup>. Одинаково важно для Грачева отметить, как в голодном 1921 г. он начал заниматься с учеником Георгием Ремпелем «за 1 пуд ржаной муки и 20 фунтов льняного масла» (с. 143), описать с горьким юмором мытарства по назначению персональной пенсии в октябре 1925 г. (с. 149–150), вспомнить чествование 20 января 1924 г. по поводу 25-летия его службы в реальной училище и профтехтехнической школе и перечислить подарки — серебряную табакерку с позолотой, «кусок сукна для полной сюртучной пары, штиблеты с калошами» (с. 17–18).

Не оставляет его равнодушным и городская жизнь. В январе 1894 г. «введено для всеобщего пользования в г. Смоленске телефонное сношение, с платою от 100 руб. в год за абонемент» (с. 63), в ноябре число абонентов достигло 55 (с. 67). 7 октября 1901 г. «открыты в Смоленске электрический трамвай и освещение» (с. 78), в мае 1902 г. «появился легковой автомобиль у кн. Тенишева» (с. 79). Следуя за дневниковыми записями, читатель всё больше погружается в городскую атмосферу, сопереживая трудам и заботам автора.

Но жизнь состоит не только из будней. В 1889–1891 и 1895 гг. молодому Грачеву поручена роль распорядителя на зимних балах-маскарадах. В 1888 и 1889 гг. на него производят впечатление зимние Никольские ярмарки с балаганами, где продавались посуда, игрушки, галантерея, бакалея, иконы, фрукты и конфеты (с. 35, 38). Дважды (2 июня 1888 г. и 17 мая 1889 г.) отмечает он знаменитую Вознесенскую ярмарку и приход в Смоленск многочисленных крестьян-богомольцев (с. 36, 40)<sup>6</sup>.

Много пишет Грачев о своей работе в городском историко-археологическом музее (с 1888 г. он был его хранителем). В феврале 1890 г. «из имения Вонярова доставлена в городской музей «каменная баба»» (с. 43), дважды Грачев посещает археологические раскопки



в Гнёздове под Смоленском (6 мая 1889 г. и в июне 1905 г.), а в сентябре 1907 г. со ссылкой на газету «Смоленский вестник» (№ 209 от 5 сентября) он сообщает, что «близ станции Гнёздово Риго-Орловск[кой] жел[езной] дор[оги] при постановке телеграфного столба найдены арабские монеты (дирхемы) — 5 фунтов золота и некоторые другие вещи» (с. 89). Возможно, эта информация заинтересует современных археологов?

В июне 1912 г. в дневнике появляется запись: «...начал передачу городского музея Археологического институту <...> Много пришлось положить мне трудов по музею, много перенести холода в нем, но забота моя была пополнять его и хранить, несмотря на то, что город мало обращал внимания на музей». С нескрываемой горечью говорит Грачев о том, что причиной его отставки стали «археологические бабы» (кн. З. Н. Тенишева и Е. Н. Клетнова), которые воспротивились новому назначению Грачева хранителем (с. 100). В 1913 г. после 25 лет работы Грачев покинул музей<sup>7</sup>.

В революционные годы В. И. Грачев много занимался экскурсионной работой — исторические памятники Смоленска были ему по-прежнему дороги. Тем более тягостно ему было видеть, что судьба многих памятников и учреждений культуры складывается не лучшим образом. О революции Грачев не пишет ничего. Единственная запись, датированная 22 ноября 1917 г., такова: «...получил уведомление от Совдепа — очистить помещение, занятое библиотекой Архивной комиссии, во дворе бывшего дома губернатора. И сам не знаю, куда теперь поместить библиотеку, а главное, это несчастье со шкапами библиотеки — они большие, громоздкие, тяжелые — одна мука с ними» (с. 136)<sup>8</sup>. Еще в ноябре 1916 г. Грачев отмечает плачевное положение смоленских музеев: «Кинематографы растут в городе как грибы, их уже 6 и один кафешантан в Европейском саду. Картины ставятся потрясающие и весьма соблазнительные, и развращающие. А музеи, которых в городе четыре, — исторических — закрыты, за исключением исторического музея Общества изучения Смоленской губернии» (с. 252). А в 1931 г. подвергнется разрушению любимый памятник Грачева в Смоленске — крепостная стена: «Покончив с разборкой крепостной древней стены на Казанской горе, между Немецким кладбищем и Казанским проломом, наши мудрые городские правители приступили к разрушению участка крепостной стены по Казанской горе. Так погибает гордость и историческая ценность нашего древнего гор[ода] Смоленска. Но для варваров не существует ни уважения,

ни стремления к сохранности столь ценного исторического памятника» (запись от 23 февраля, с. 278).

Как уже отмечалось выше, дневники периода Первой мировой войны (Грачев называет ее Второй Отечественной) и первых пореволюционных лет отличает особая эмоциональность. Это эйфория июльских дней 1914 г. после опубликования Высочайшего манифеста о войне и объявления мобилизации (с. 162–163) и выпады против «врагов»: немецкого евангелического общества, которое якобы на русские деньги «содержало кадры шпионов и просветительниц молодого русского поколения в немецком духе, будущих их покровителей и предателей Отечества» (запись от 30 декабря 1914 г., с. 177); евреев, скупающих товары и создающих дефицит, в том числе мяса, вина и спирта (8–9 февраля, 1–2 и 3–4 апреля, 9–10 мая 1916 г., с. 227, 230, 234–235). Кроме того, в течение четырех последних дней 1916 г., с 27 по 31 декабря, Грачев заносит в дневник свою ксенофобскую «Заметку о немцах» (с. 259–260).

На протяжении жизни В. И. Грачев не склонен был особо интересоваться городскими слухами и толками, но они всё же проникли на страницы его «военных» дневников.

В подборке газетных вырезок, помещенных под 13 января 1915 г., есть сообщение из Гжатского уезда, касающееся слухов о «немецких имениях», в данном случае имени Павлово барона Остен-Сакена, вокруг которого ходят слухи о «еропланах» и «цупуленах», «огненных облаках», «катакомбах-убежищах», ящиках с черными шарами — «прикрытые яблоками “нейначе как бомбы”» (с. 182). Вырезка из газеты «Смоленский вестник» от 29 марта 1915 г. (№ 83) — это заметка «Пророчество о преставлении мира. Сычевский уезд»: в среде старообрядцев возрождается легенда «О преставлении мира»; кайзер Вильгельм — это Антихрист; Лев Толстой погубил третью часть душ, уверовавших в его писание; причиной распространения эсхатологических настроений считается очень ранняя Пасха, что случается раз в 500 лет<sup>9</sup> (с. 183). Из записи от 15 августа 1915 г. мы узнаём, что евреи намеренно собирают серебряные и медные монеты и переправляют их своим единоверцам в занятые немцами области для скупки там за бесценок русских бумажных рублей (с. 195). 19–20 декабря 1916 г. по следам газетных сообщений об убийстве Г. Распутина он записывает: «Ходят слухи, что сего выходца заменил другой — пройдоха, чуть ли не их смоленских уроженцев» (с. 258).

Эти немногочисленные свидетельства того, что Грачев прислушивался к голосу улицы, интересно сопоставить с записями слухов в дневниках

жительницы Смоленского края археолога и этнографа Е. Н. Клетновой<sup>10</sup>. В материалах Клетновой есть свидетельства о неких людях с черными лицами, которые плывут в лодке по Днепру и «списывают что-то»; слухи об аэропланах (август 1914 г. [4. С. 35]), о светлом шаре «величиной с фонарь» в небе (август 1916 г. [4. С. 36]). Записи за 1917–1918 гг. пестрят упоминаниями о якобы произошедшем убийстве (ранении) политических деятелей (Крыленко, Ленина, Троцкого — ноябрь 2017 г.), об «остром помешательстве» Ленина (август 1918 г.), о том, что большевики «проводят к царскому престолу Алексея с Алекс[андрой] Федор[овной], а регентом — баварского Рупрехта» (ноябрь 1917 г.) [4. С. 40, 49–51]. Показательный случай, когда в кризисную эпоху «женский» и «мужской» тип дневникового нарратива собирают общий материал для фиксации.

На этой же эмоциональной волне появляются в дневниках Грачева записи политических анекдотов.

Запись от 7 сентября 1915 г. Бог посылает ангела на землю узнать, что там делается. Ангел докладывает, что во Франции льют пушки, в Англии приготавливают снаряды, и только в России «на тебя, Господи, надеются» (с. 198)<sup>11</sup>.

Запись от 29, 30 сентября / 1–2 октября 1916 г. На небесах держат совет апостол Петр, пророк Илия и Моисей — как принять меры к прекращению войны. Хотят отправить на землю св. Петра, чтобы он содействовал заключению мира. Петр отказывается — не может доверить никому ключи от рая, опасаясь, что в его отсутствие народы земли с помощью взяточничества проникнут в рай. Отказывается и св. Илия — «его колесницу примут за аэроплан и расстреляют из пушек». Решено было отправить на землю Моисея, который вывел из Египта еврейский народ. Но он тоже отказывается, боясь, что лишится симпатий своего народа, ибо почти все евреи служат в Земском и Городском союзе и получают большие оклады, а многие занимаются мародерской деятельностью и грабят народ — прекращение войны им невыгодно (с. 248). Этот анекдот с явным антисемитским подтекстом, спроецированный на ситуацию прифронтового Смоленска, явно отвечал образу «врага», сформированному в сознании Грачева под влиянием массовых шовинистических стереотипов.

Обратившись к указателю сюжетов советских анекдотов М. Мельниченко, мы можем удостовериться, что анекдот из дневника Грачева схож с сюжетом 51 «Моисей отказывается вмешиваться в дела большевиков, потому что евреям хорошо живется в России» (наиболее ранняя версия датирована 1920 г.). Как отмечает М. Мельниченко, образцом

для таких тестов могли послужить еврейские анекдоты времен Первой мировой войны) [5. С. 89].

В дневнике за 1931 г. пять дней посвящены исключительно анекдотам.

Запись от 7 июля. Еврей Абрамка<sup>12</sup> спрашивает своего знакомого, как тот живет. «Я живу как Ленин». — «Но Ленин умер». — «Ленин умер, но дела его живы, а я жив, но дела мои умерли», — был ответ (с. 310–311). Это вариант сюжета 522 «Ленин умер, но дело его осталось». — «Лучше бы Ленин жил, а дело его умерло» [5. С. 170–171], зафиксированного в дневниках (1924 г.), печатных сборниках (конец 1920-х — начало 1930-х гг.) и эстрадных номерах (1926 г.).

Запись от 8 июля. Этот анекдот достоин того, чтобы привести его полностью.

Встречаются два знакомых в г. Москве, разговорились, где кто из них служит, сколько получает и т.п.

— Я, — сказал один из них, — занимаю должность малообеспеченную и получаю вроде рядового персонального пенсионера, всего 40 руб. в месяц.

— Но чем же ты занят? — спрашивает собеседник.

— Служба моя легкая, — был ответ, — я обязан звонить в колокол Ивана Великого, когда наступит мировая революция (с. 311).

Согласно указателю Мельниченко, это сюжет 364/5273 «Вечная работа — человек на колокольне стережет пожар мировой революции», а именно его версия 364С–D (Иван Иванович должен зазвонить в колокола Кремля, как только начнется мировая революция), зафиксированная на английском языке в книге американского журналиста Евгения (Юджина) Лайонза<sup>13</sup>, изданной в Лондоне в 1935 г. Запись текста в источнике не датирована [5. С. 143–144]. Таким образом, версия из дневника Грачева является на сегодняшний день самой ранней из известных датированных.

Запись от 10 июля. Рабочий говорит, что его смена на заводе длится 26 часов. Собеседник удивлен — ведь в сутках всего 24 часа! «Да мы до суток на два часа начинаем работать раньше» (с. 312). Этот сюжет типологически близок сюжету \*2083 «При коммунизме люди будут 12 часов работать и 12 часов отдыхать», фиксация которого в печатных источниках приходится на 1930–1933 гг. (смысл наиболее близкого к записи Грачева варианта \*2083А заключается в том, что по мере продвижения к коммунизму рабочая шестидневка сменяется пятидневкой, со временем будет один день рабочий — один выходной, а при коммунизме «будем 12 часов работать и 12 часов отдыхать!» [5. С. 451–452].

Запись от 10 июля. В библиотеке некто объясняет, почему он читает дорево-

люционную литературу: «Современную жизнь я читаю, вижу и слышу, выходя на улицу, о прошедшей жизни я не знаю ничего и желаю с ней познакомиться» (с. 312). Соответствий в указателе Мельниченко не обнаружено.

Запись от 1 октября. Анекдот на тему «какая самая культурная страна в мире». СССР — потому что «человек не успеет встать, как берет книжку и идет в очередь за хлебом (с. 332–333). Находим соответствие в указателе Мельниченко: это сюжет 2781 «Лозунг “Книгу в массы” выполнен — массам раздали заборную книжку / СССР — самая культурная страна, потому что почти у каждого есть книга (заборная)» [5. С. 566]; сюжет отмечен в дневниках и записях фольклористов в 1929 и 1935 гг. Смысл анекдота заключается в том, что под «книжкой» разумеется так называемая заборная книжка, по которой в условиях жесткого нормирования в конце 1920-х — 1930-е гг. отпускались продовольственные и промышленные товары.

Однако версия Грачева имеет продолжение: СССР также самая богатая страна, потому что «в ней лишь один Демьян — бедный, а остальные люди все богатые» (с. 333). Обыгрывается имя пролетарского поэта Демьяна Бедного (псевдоним Е. А. Придворова), обласканного советской властью, но в 1930 г. впавшего в немилость. Соответствий в указателе Мельниченко не найдено.

В третьей части анекдота говорится, что главный недостаток населения СССР — жадность и обжорство: «дают паек на месяц, а поедают в один день» (с. 333). Это аллюзия на дефицит продовольствия и нормирование продуктов в конце 1920-х — 1930-е гг. Соответствий в указателе Мельниченко не найдено.

Запись от 13 ноября. Человек идет в баню с кипой газет: «Я пока дождусь очереди попасть в баню, все их перечитаю с начала до конца» (с. 345–346). Этот едкий анекдот про очередь и качество услуг может дополнить раздел «Очереди» в указателе Мельниченко.

Завершая обзор дневников В. И. Грачева, отметим, что это издание — выдающийся документальный источник, содержащий огромное количество сведений по истории повседневности Смоленска. Создавая свою «летопись», Грачев, видимо, рассчитывал на внимание будущего читателя. В конце 1889 г. он записал: «Прощай, 1889 год, со всеми невзгодами и радостями. (...) Ну что же, пусть и здесь я принес пользу людям, доставляя им удовольствие» (с. 42). Прочитав дневники Грачева, с этим трудно не согласиться. Надеюсь, что и остальные «хроники» Василия Ивановича со временем увидят свет и обретут своего читателя.

## Примечания

<sup>1</sup> На обложке книги, в текстах дневников, в комментариях, а также в посвященном нашему герою очерке его фамилия везде передана как Грачев. Так же написана она на надгробном памятнике на Тихвинском кладбище в Смоленске. На титульном листе и в библиографическом описании мы видим написание Грачёв, появившееся, вероятно, по недоразумению. А в аннотации один раз герой поименован Грачёв и дважды — Грачев. Отметим, что в своих рукописях сам В. И. Грачев букву ё не использовал.

<sup>2</sup> ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 1. Д. 104.

<sup>3</sup> Некоторые из этнографических очерков Грачева республикованы в специальном выпуске журнала «Край Смоленский», посвященном фольклорно-исторической традиции региона (2020, № 2). Рецензию см.: [2].

<sup>4</sup> До громких «показательных» процессов 1930-х гг. в Смоленске В. И. Грачев не дожил. Их описал в своих воспоминаниях его младший современник, выступавший на этих процессах в роли защитника, — Б. Г. Меньшагин (1902–1984), человек трагической судьбы (успешный смоленский адвокат в довоенные годы, в период немецкой оккупации бургомистр Смоленска и Бобруйска, осужден на 25 лет тюрьмы, из которых 22 с половиной года провел в одиночном заключении) [3. С. 279–336].

<sup>5</sup> Подводя итоги 1893 г., Грачев отмечает, что его гонорар в «Смоленском вестнике» составляет 1 коп. за строку (с. 62).

<sup>6</sup> В 1890-е гг. в газете «Смоленский вестник» В. И. Грачев опубликовал серию очерков о праздниках на Смоленщине и в Смоленске (о Рождестве — в январе 1894 г., о Благовещении — в марте 1890 г., о Радонице — в апреле 1890 г., о Семике — в мае 1890 г., о Духовской неделе — в мае 1892 г.). Очерк о традиции празднования Вознесения в Смоленске был опубликован в мае 1890 г. О празднике Вознесения в местной традиции и об «авдотках»-богомолках см. также: [1].

<sup>7</sup> Подробно об этой истории В. И. Грачев пишет в автобиографии, см. с. 18–20, 24–25.

<sup>8</sup> Новая власть устанавливает новые порядки — запись от 23 ноября 1919 г.: «Уплотнили квартиру мою...» (с. 140).

<sup>9</sup> В 1915 г. православная Пасха пришла на 22 марта по ст. ст., это самая ранняя возможная дата для этого праздника.

<sup>10</sup> Дневники за 1910–1918 гг. хранятся в ГАСО (Ф 113. Оп. 1. Д. 104, 108, 116); опубликованы в [4].

<sup>11</sup> Любопытное развитие получает со временем этот сюжет, ср. версию, зафиксированную примерно в 1970 г.: 5843А «Господу Богу окончательно надоело все происходящее на Земле, и он объявил людям, что через две недели устроит новый всемирный потоп. Через десять дней он послал ангела посмотреть, как прореагировали на это люди. Ангел докладывает: «В США все приводят в порядок свои дела. В Англии день и ночь играют в теннис. Во Франции все занялись любовью. В Советском Союзе повсюду плакаты: “Пятилетку — за две недели” и всеобщий запой. В Израиле осваивают морское дно.

Голда Меир призвала народ за две недели научиться жить под водой» [5. С. 1034].

<sup>12</sup> В публикации имя героя передано как *Абрашка*, однако это не соответствует первоисточнику, см.: ГАСО. Ф. Р-455. Оп. 1. Д. 104. Л. 94об. Искажение имени — результат неразличения почерка Грачева; письменные *т* и *ш* Грачев всегда отмечал черточкой сверху и снизу соответственно. Письменная буква *м* (не отмеченная, естественно, черточкой) была ошибочно принята публикаторами за букву *ш*.

<sup>13</sup> Е. Лайонз (E. Lyons) был корреспондентом «United Press International» в Москве с 8 февраля 1928 г. по 30 января 1934 г.

#### Литература

1. Белова О. В. *Ушестье и авдотки* в контексте смоленского городского нарратива и традиционной обрядности // Вопросы ономастики. 2019. № 4. С. 108–122.

2. Белова О. В. Этнографические выпуски журнала «Край Смоленский» // ЖС. 2020. № 3. С. 65–68.

3. Борис Меньшагин: Воспоминания. Письма. Документы / сост. и подгот. текста П. М. Полян. М.; СПб., 2019.

4. Клетнова Е. Дневники 1910–1918 годов // Край Смоленский. 2016. № 5. С. 33–54.

5. Мельниченко М. Советский анекдот (Указатель сюжетов). М., 2014.

О. В. Белова,

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

## НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

### ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

**Азизян А. А.** Две «двери». Обряд инициации и распространение информации на древнейшем Ближнем Востоке = Two «Doors». Initiation rite and dissemination of information in the most ancient Near East. — СПб.: Алетейя, 2021. — 324, [2] с., [36] л. ил., цв. ил. — (Независимый альянс).

**Бадмаев А. А.** Традиционная культура жизнеобеспечения бурят: генезис и динамика = The traditional culture of the life support of Buryats: genesis and dynamics: монография / отв. ред. докт. ист. наук И. В. Октябрьская; Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН. — Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2021. — 376, [2] с.: ил., табл., цв. ил.

**Бахофен И. Я.** Материнское право: исследование о гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой: [в 3 т.]. — СПб.: Quadrivium, 2018–2021. — Т. 1 / [пер. с нем. Д. К. Трубочанинова; пер. с лат. А. В. Войцехович]. — 2018. — 382 с.: ил.; Т. 2 / пер. с нем., англ., франц. Д. К. Трубочанинова; пер. с лат. А. В. Войцехович, Д. К. Трубочанинова; перевод с древнегреч. Т. А. Сениной (монахини Кассии). — 2019. — 349 с.; Т. 3 / [пер. с нем. Д. К. Трубочанинова; пер. с лат. А. В. Войцехович]. — 2021. — 745, [1] с.

**Бессонов Н. В.** История цыган-кишинёвцев. — СПб.: Маматов, 2020. — 238, [1] с.: ил., портр., цв. ил.

**Гетерофония творчества Эдуарда Алексеева:** сборник, посвященный памяти выдающегося российского этномузыковеда Э. Алексеева / Мин-во культуры и духовного развития Республики Саха (Якутия), Высшая школа музыки Республики Саха (Якутия) (ин-т) им. В. А. Босикова; сост.: А. С. Ларионова, А. Д. Халтанова. — Якутск: Изд. дом Северо-Восточного фед. ун-та, 2021. — 295 с., [4] л. цв. ил.: ил., нот. ил.

**Зверева Ю. В., Русинова И. И., Черных А. В.** Традиционный костюм народов Пермского края. Русские / Администрация губернатора Пермского края, Департамент внутренней политики; Пермский фед. исслед. центр Уральского отд-ния РАН, Отдел истории, археологии и этнографии; Пермский гос. гуманитар.-пед. ун-т; Пермский гос. нац. исслед. ун-т; Пермский дом нар. творчества. — СПб.: Маматов, 2019–2020. — На пер. авторы не указаны. — [Т.] 1: Тематический словарь лексики одежды. — 2019. — 431 с.: цв. ил., портр.; [Т.] 2: Мужская одежда: монография / А. В. Черных. — 2020. — 539 с.: цв. ил.

**История евангельских христиан-баптистов Дальнего Востока России в XIX–XX вв.:** монография / С. М. Дударёнок, Е. А. Мурыгина, А. И. Поспелова [и др.]; [Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН; Объединение церквей евангельских христиан-баптистов Дальнего Востока]. — Владивосток: ИИАЭ РАН, 2021. — 554, [1] с., [6] л. ил., портр., факс.: портр., табл. — (Религиозная жизнь Дальнего Востока России).

**Костров А. В.** Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. — Красноярск: Тип. КАСС, 2021. — 411 с.: ил., факс., цв. ил., карты, факс.

**Криничная Н. А.** Русская мифология. Властители мироздания: былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями / Карельский науч. центр Ин-та языка, лит. и истории РАН. — М.: Академический проект, 2021. — 316, [2] с.: ил. — (Технологии культуры).

**Локальные этноконфессиональные группы в Центральной России:** [сб. науч. ст.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; сост. Д. В. Громов,

С. С. Михайлов. — М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2021. — 148, [1] с.: ил., цв. ил., факс.

**Муравьева Т. В.** Чудь начудила да мера намерила: история и обычаи финно-угорских народов. — М.: Вече, сор. 2021. — 494, [1] с.: ил., портр. — (Неведомая Русь).

**«Нарты» и другие устные традиции:** сб. в честь 60-летия Зураба Джапуа / [Академия наук Абхазии, Отд-ние гуманитарн., социальн. и обществ. наук; Абхазский гос. ун-т, Центр нартоведения и полевой фольклористики]; ред.-сост. С. О. Хаджим, Н. С. Барциц. — Сухум: Абгосиздат, 2020. — 574, [1] с., [9] л. ил., цв. ил., портр.: ил., табл.

**Русский фольклор Мордовии в контексте отечественной культуры:** сб. материалов Всерос. науч. конф. (Пятое Всерос. науч.-пед. чтения), 25–26 февраля 2021 г., г. Саранск / Мин-во науки и высш. образования РФ, Мордов. гос. ун-т им. Н. П. Огарёва; ред. кол.: О. Ю. Осьмухина (отв. ред.) [и др.]. — Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2021. — 165, [1] с.: табл.

**Русское слово как феномен духовности в славянской лингвокультуре пограничья:** междунар. науч.-просветит. форум, г. Новозыбков, Брянская область, 18–21 мая 2021 г. / Фонд «Русский мир»; Брянский гос. ун-т им. акад. И. Г. Петровского; Гомельский гос. ун-т им. Франциска Скорины; ред. С. Н. Стародубец [и др.]. — Брянск: БГУ, 2021. — 537 с.

**Садова Т. С.** Сногдания и рассказы о снах в русском речевом обиходе: лингвистические заметки / Санкт-Петербургский гос. ун-т. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, сор. 2021. — 141, [1] с.

**Фольклор народов Поволжья и Урала: жанры, поэтика, проблемы изучения:** материалы Межрегиональной науч.-практ. конф. (г. Чебоксары, 10–11 октября 2019 г.) / Чувашский гос. ин-т гуманитарн. наук; [сост. и науч. ред. Г. Г. Ильина]. — Чебоксары: Чувашский гос. ин-т гуманитарн. наук, 2021. — 311 с.

**Хужева Л. К.** Навания народных игр черкесов: (этнолингвистический

аспект) / Карачаево-Черкесский орден «Знак Почета» ин-т гуманитар. исследований. — Пятигорск: Рекламно-информационное агентство на КМВ, 2021. — 179 с.

**Человечность: воображаемая, конструируемая, реальная:** коллектив. монография / [Р. А. Старченко, М. Н. Губогло, Л. В. Остапенко и др.]; под общ. ред. М. Н. Губогло; отв. ред. Р. А. Старченко [и др.]; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2020. — 399 с.: табл.

**Черных А. В.** Традиционный костюм народов Пермского края. Удмурты: [монография] / Администрация губернатора Пермского края, Департамент внутр. политики; Пермский федеральн. исслед. центр Уральского отд-ния РАН [и др.]. — СПб.: Мама-тов, 2020. — 466, [1] с.: ил., цв. ил., карт. — (Традиционный костюм народов Пермского края; 3). — На пер. авт. не указан.

**Шаклеин В. М., Рубакова И. И., Микова С. С.** Фольклорные концепты «Пространство» и «Время» в русской частушке: монография. — М.: Знание-М, 2021. — 143 с.

**Этническая и книжная традиции в культурном наследии Западной Сибири:** [коллектив. монография] / А. Г. Воропаева, О. А. Жеравина, Д. В. Загоскин [и др.]; отв. ред. докт. ист. наук Н. В. Лукина; Мин-во науки и высш. образования РФ, Нац. исслед. Томский гос. ун-т. — Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2021. — 278, [1] с.: ил., факс.

#### ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

**Балалаева О. Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О.** Голоса Югана: сб. фольклора Йавэн-Йах: [пер. с хантыйского]. — Сургут: Печатный мир, 2021. — 138 с.: цв. ил.

**Душа уходящей деревни:** сб. частушек, записанных в Черемисиновском районе Курской области / собиратель и сост. Стремоухов Николай Владимирович. — Курск: ИП Бабкина Г. П., 2021. — 339 с.: ил., портр.

**Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья:** [в 2 ч.]. — Ч. 1: [Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение] / Псковский гос. ун-т, Науч.-образоват. лаборатория «Социокультурная регионалика»; [авт.-сост. Г. И. Плещук; под ред. Н. В. Большаковой]. — Псков: [ЛОГОС], 2021. — 382 с.

**Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей /** изд. подгот. Р. С. Деметер и П. С. Деметер. — М.: ЭЛКОНА-эксперт, сор. 2021. — 271 с.: ноты, портр.

**Пронченко С. М., Мухина М. А.** В мире живого народного слова Брянского края: книга для филолога / Мин-во

науки и высш. образования РФ, Брянский гос. ун-т им. акад. И. Г. Петровского, Филиал БГУ в г. Новозыбкове. — М.: Спутник+, 2021. — 227 с.: цв. фот.

**Русские сказки Пермского края в записях конца XX — начала XXI в.:** [сб.] / Черных А. В. (отв. ред.), Добровольская В. Е., Русинова И. И. [и др.]; под общ. ред. А. В. Черных; Администрация губернатора Пермского края, Департамент внутренней политики [и др.]. — СПб.: Мама-тов, 2020. — 239 с.: ил., ноты, портр., цв. ил. — (Фольклорный архив. Пермский край).

**Сказки из болдинской осени: фольклорное наследие Александры Васильевны Алексеевой:** [сб.] / сост.: Н. В. Морохин, Ю. А. Курдин; худ. Е. А. Константинова. — Нижний Новгород: Литера, 2021. — 182, [1] с.: ил.

**Сказки Евдокии Никитичны Тряцкиной /** Добровольская В. Е., Мехнецова Г. Н., Русинова И. И. [и др.]; под общ. ред. А. В. Черных; Администрация губернатора Пермского края, Департамент внутренней политики Пермский фед. исслед. центр Уральского отд-ния РАН [и др.]. — СПб.: Мама-тов, 2020. — 191 с.: ил. — (Фольклорный архив. Пермский край).

**Сказки, легенды и анекдоты, собранные В. Радловым в ходе крымской экспедиции 1886 года /** науч. ред. Ю. Е. Березкин; в пер. А. Жердевой. — Симферополь: Тарпан, 2020. — 383 с.: ил., портр.

**Сретение: календарно-обрядовый фольклор русских, белорусов и украинцев, записанный в экспедициях по Омской области:** (методическо-репертуарный сборник) / Благотворительный фонд «Молодежная инициатива» [и др.]; ред. Е. М. Чешегорова. — Омск: ОМСКБЛАНКИЗДАТ, 2021. — 149, [1] с., [5] л. цв. ил.: ил., ноты.

**Степан Разин в народном творчестве, искусстве и литературе: 350 лет со дня казни:** [антология] / под ред. З. Прилепина. — М.: Концептуал, 2021. — 653 с., [8] л. ил., портр., цв. ил.: ил.

#### УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

**Ахматова М. А.** Картина мира карачаево-балкарского этноса по данным языка: учеб. пособие для студентов, обучающихся по направлению 45.03.01 «Филология» / Мин-во науки и высш. образования, Кабардино-Балкарский гос. ун-т им. Х. М. Бербекова. — Нальчик: Кабардино-Балкарский гос. ун-т им. Х. М. Бербекова, 2021. — 94 с.

**Кацюба Л. Б.** Русские пословицы: концептосферы, ассоциативные поля, семантизация переносного значения, контекстное употребление: учеб. пособие. — М.: ФЛИНТА, 2021. — 224, [3] с.

**Королькова И. В.** Новгородские причитания: учеб. пособие / Санкт-

Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — 2-е изд., испр. — СПб.: Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, 2021. — 177 с.: ил., ноты, табл.

**Меньчиков Г. П.** Основы антропологии: традиции и новации: учеб. пособие для вузов. — Казань: Школа, 2006. — 239 с.

**Попова И. С.** Новгородский масленичный фольклор: учеб. пособие / Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова. — 2-е изд., испр. — СПб.: Санкт-Петербургская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, 2021. — 195 с.: ил., ноты.

**Шаронова Е. А.** Русское устное народное творчество: учеб. пособие / Мин-во науки и высш. образования РФ, Нац. исслед. Мордов. гос. ун-т им. Н. П. Огарёва. — Саранск: Изд-во Мордов ун-та, 2021. — 145, [2] с.

#### СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

**Мельниченко М.** Советский анекдот: указатель сюжетов. — [2-е изд., перераб. и доп.] — М.: Новое литературное обозрение, 2021. — 1103 с.

**Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края /** Русинова И. И., Черных А. В., Шумов К. Э., Королёва С. Ю.; Пермский федеральн. исслед. центр Уральского отд-ния РАН; Пермский гос. нац. исслед. ун-т. — СПб.: Мама-тов, 2019. — (Фольклор народов России). — Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. — 2019. — 829, [2] с.

#### КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК

#### И КОЛЛЕКЦИЙ, ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АЛЬБОМЫ

**Кукла в традиционном костюме:** каталог Всероссийской выставки, [Гос. Рос. дом нар. творчества им. В. Д. Поленова, 1–13 декабря 2020 г.] / Мин-во культуры РФ, Гос. Рос. дом нар. творчества им. В. Д. Поленова; [сост., подбор иллюстраций, каталог: Т. А. Синельникова]. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2020. — 134, [1] с.: цв. ил.

**Черных А. В.** Коми-пермяки на фотографиях второй половины XIX — начала XIX в. = Komi-Permians onto photos of the second half of the XIX — early XX century = Коми-пермяккез XIX веклӧн мӧдик торись — XX веклӧн пӧндӧтчӧмись кадся фотографияез вылын / Администрация губернатора Пермского края, Департамент внутренней политики, Рос. академия наук, Пермский краеведческий музей [и др.]. — СПб.: Мама-тов, 2021. — 369, [2] с.: ил., портр.

Материал подготовила

**О. В. Трефилова,**  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)

16 июля 2021 г. ушел из жизни кандидат искусствоведения, автор многочисленных исследований о народной музыкальной культуре А. Н. Иванов. Публикуем статью о нем его ученицы О. В. Величкиной.

## ПАМЯТИ АНАТОЛИЯ НИКОЛАЕВИЧА ИВАНОВА

**А**натолий Николаевич был моим Учителем. Учителем с большой буквы. Его работы и его личность оказали на меня огромное влияние. Ему я обязана не только всем самым ценным, что я знаю и умею как музыкант и специалист по фольклору, но и в большой мере всем своим личностным становлением.

Под руководством А. Н. я писала дипломную работу по народной скрипке на теоретическом отделении Московской консерватории, которую окончила в 1987 г. Тогда же начала ездить с ним в экспедиции на юг России: в Курскую, Воронежскую, Белгородскую области, на Дон и к казакам-некрасовцам.

Он был действительно выдающимся педагогом. Помню, как меня глубоко поразило его крайне бережное, уважительное отношение к личности студента. Оставляя полную свободу в выборе как темы, так и ритма, стратегии, способов разработки, он как будто незаметно подталкивал в нужном направлении, помогал выстроить мысли, а также давал очень дельные практические советы. Например, на самом начальном этапе посоветовал написать письма во все сельсоветы нескольких районов Калининской и Смоленской областей с вопросом, нет ли в деревнях людей, которые играют или раньше играли на скрипке. Я сильно сомневалась в успехе этого писания «на деревню дедушке», но мне действительно ответили многие из адресатов, библиотекари, учителя, работники сельских клубов, иногда секретари сельсовета; в том числе несколько человек написали: «Да, есть скрипач, зовут так-то, приезжайте...»

Каждый разговор с А. Н. был невероятным «интеллектуальным пиршеством» (как он сам выражался). Запомнился требовательный профессионализм, с которым он относился к письменному тексту: в беспощадном редактировании от написанного мной не оставалось камня на камне, но появлялись отточенные, ясные фразы, углубляющие мысль и прекрасно передающие читателю самую суть дела.

У А. Н. была удивительная манера слушать собеседника: с напряженным вниманием, вдумыванием, я бы даже сказала «втягиванием» в себя. Этим вниманием он почти гипнотизировал, и слова говорящего будто сами вились, как по ниточке, и складывались в ясный геометрический узор. Часто

именно в разговоре с ним мне удавалось сформулировать какие-то до этого не совсем оформленные мысли. Именно так он слушал и в экспедициях. Когда он вел сеанс записи, он точно так же втягивал в себя всё происходящее, и исполнители немедленно реагировали. Их рассказы становились очень глубокими, вдруг затрагивались какие-то невероятные темы, открывались глубинные слои памяти. Более того, исполнители проникались невероятной серьезностью и важностью дела, которым он занимался, и старались ей соответствовать. Никогда и ни у кого я не видела таких виртуозных сеансов, будь то запись музыки, текста или этнографии, а то и просто разговор о жизни и песне в ней, и тут тоже возникали удивительные прозрения. Блестяще образованный и утонченный интеллект, он общался с деревенскими жителями с неподдельным глубоким уважением. Его восхищение и подлинная любовь не только к самой песне, но и к ее носителям сквозит в текстах, которые он создал в последнее время для электронного Каталога объектов нематериального культурного наследия.

Музыкальные записи А. Н. поразительны по своему качеству: он настолько серьезно готовился к поездке, настолько хорошо знал, что именно ищет, что не пропускал ни малейшей детали. Помню, как по пути в нашу первую совместную экспедицию он сказал: «В сущности, мы едем за одной песней...» И мой отец, который был за рулем (мы ехали на машине), воскликнул: «Как? За полторы тысячи километров, и это всё — за одной песней?» — и чуть не повернул назад.

В русском языке есть старинное слово *старатель* — человек, ищущий золото. Именно таким и был А. Н., когда переворачивал горы информации в архивах до выезда в экспедицию, чтобы по едва заметным следам найти золотые блестики, собрать бесценные редкости, по частицам восстановить золотоносную жилу традиции.

Многие известные отечественные и зарубежные исследователи и деятели культуры, кинорежиссеры получали у него уникальные научные консультации. Вот как описывает свою встречу с ним Джим Самсон, профессор лондонского университета Royal Holloway, в нашей переписке (август 2021 г.): «Мы встретились в Центре русского



фольклора в Москве <...> У нас был увлекательнейший, действительно вдохновляющий разговор. Он познакомил меня не только с записями эпоса донских казаков, частью сделанными им самим, но и с восхитительно детальными транскрипциями. Он показался мне совершенно уникальной личностью, человеком, способным к действительно независимому мышлению, и наша беседа затронула такие темы, как пограничье между гетерофонией и полифонией, и особенно интересные вопросы о жанровых определениях: с какого момента больше невозможно говорить об эпосе? Мы встретились только один раз, но эта встреча осталась в моей памяти. Я рассказывал ему о моем опыте анализа других полифонических традиций, он говорил о методологических принципах, которые использовал как аналитический инструмент в своей работе с репертуаром донских казаков. Это была драгоценная встреча».

Публикации А. Н. посвящены как теоретическим и методологическим вопросам фольклористики, так и анализу конкретных традиций. Они представляют, систематизируют на четких методологических основаниях и вводят в научный обиход огромные пласты малоизвестного или совершенно неизвестного до того материала, как записанного им самим, так и найденного в архивах<sup>1</sup>. Его подход отличался глубокой интердисциплинарностью. Он рассматривал фольклор в очень широком культурном контексте, при-

влекая данные других наук: истории, социологии, психологии. Самое фундаментальное его исследование, посвященное южнорусской эпической традиции, представляет три огромных тома антологии «Казачий эпос», редактируемые теоретической монографией «Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса», в которой изложена методологическая база исследования. Третий том антологии, к сожалению, не успел увидеть свет при жизни автора.

Труды А. Н. Иванова иногда вызывают нарекания в том, что они чрезмерно усложнены по языку и трудны для понимания обычного читателя. Действительно, они предназначены научному сообществу, которому открывают новые пути и, говоря о прошлом, ведут в будущее. Я глубоко уверена, что им, «как драгоценным винам, настанет свой черед».

**Примечания**

<sup>1</sup> Список основных трудов А. Н. Иванова см. на сайте Центра русского фольклора

ГРДНТ им. В. Д. Поленова (<http://www.folkcentr.ru/ivanov-anatolij-nikolaevich>).

**О. В. Величкина**,  
канд. искусствоведения,  
член Французского общества  
этномузыкологии,  
руководитель ансамбля  
традиционной музыки  
и некоммерческой  
организации  
«ЛАДО Полифония»  
(Париж, Франция)

**Вторые международные научные чтения  
памяти В. М. Гацака  
«ТРАДИЦИИ ВО ВРЕМЕНИ»**

2–4 июня 2021 г. в Республике Абхазия (Сухум) прошли Вторые<sup>1</sup> международные научные чтения «Традиции во времени», посвященные сохранению и развитию научного наследия выдающегося фольклориста, доктора филологических наук, профессора, члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака (1933–2014). В связи с пандемией коронавируса оргкомитетом был предложен очно-заочный формат конференции. Благодаря финансовой и организационной поддержке, оказанной руководством Республики Абхазия, а также самоотверженным усилиям Президента Академии наук Абхазии Зураба Джотевича Джапуа состоялось масштабное научное мероприятие, на котором были заслушаны 45 докладов исследователей из России, Абхазии и Украины<sup>2</sup>.

Конференцию открыла доктор филологических наук, проректор по научной работе Абхазского государственного университета **Дж. Я. Адлейба** (Сухум). В докладе «Слово об учителе» ученица В. М. Гацака подробно охарактеризовала его исследовательский, педагогический, организаторский и переводческий вклад в развитие фольклористического знания и предложила ввести в научный оборот термин «школа Виктора Михайловича Гацака».

**З. Дж. Джапуа** (Сухум) в докладе «Практическая и теоретическая текстология фольклора в Центре нартоведения и полевой фольклористики при АГУ» подробно осветил архивную, экспедиционную, исследовательскую и издательскую деятельность Центра, основной целью которой является комплексное изучение нартского эпоса и фольклорной культуры абхазов в целом.

В докладе «Трансформация этнопоэтической константы “битва — пир” в русских исторических песнях XVIII–

XIX вв.» **Т. Г. Иванова** (Санкт-Петербург) проанализировала трансформационные возможности данного топоса в ситуативном контексте уверенного ответа русских солдат неприятелю — от построения многоуровневого образа до сворачивания формулы в глаголы (*потчевать, угощать неприятеля*), подчеркнув, что для изображения ранения русского воина народные певцы использовали образ *опьянения* («Напоил меня злой прусский король свинцом-порохом»). Итоговый вывод исследовательницы заключался в признании образа хлеба (в том числе пряников, а также различных зерновых культур) в качестве основы, на которой конструировалась рассматриваемая константа.

Доклад **Е. Э. Хабуновой** (Элиста) «Текстуальная репрезентация константы “богатырский поединок” в национальных версиях эпоса “Джангар”» был посвящен типологии описания данной константы в национальных (калмыцкой, монголо-ойратской, синьцзян-ойратской) версиях героического эпоса «Джангар».

**Р. Б. Унарокова** (Майкоп) в докладе «Свод адыгского фольклора: из опыта подготовки к изданию поэтических жанров» рассказала о теоретико-эдиционной работе фольклористов над изданными томами: «Сказки», «Предания», «Историко-героические песни», «Детский фольклор», «Обрядовый фольклор», — а также над подготовленным к печати томом «Лирические песни».

Семейная память, передающая следующим поколениям устное предание об осаде Соловецкого монастыря 1668–1676 гг., на основе которого была создана старина (духовный стих), сохраняет сведения об историческом событии надежнее, чем официальная информация, включенная в образовательные программы, — таков вывод **С. Б. Адонье-**

**вой** (Санкт-Петербург), выступившей с докладом «История XVII века в эпосе Марфы Крюковой».

**А. Л. Топорков** (Москва) в докладе «Фольклорные материалы И. П. Сахарова в статьях В. Г. Белинского о народной поэзии» объяснил положительный отзыв на книгу Сахарова «Русские народные сказки» намерениями, о которых тот демонстративно заявлял во вступлении к книге, но которые вступали в противоречие с самой его издательской практикой, подражавшей фальсификацию.

**А. Н. Власов** (Санкт-Петербург) в докладе «Принципы комплексного и/или междисциплинарного исследования в подготовке “Свода русского фольклора”» рассмотрел исследовательские возможности, которые открываются благодаря включению в число составителей представителей смежных гуманитарных дисциплин.

**Е. В. Минёнок** (Москва), подчеркнув особую сложность научного комментирования фольклорных артефактов, вырванных из традиционного контекста, в докладе «Фрагмент фольклорной традиции как исследовательская проблема» выделила два типа фрагментирования народной традиции, неизбежно сопровождающего процесс ее угасания: сохранение отдельных ярких образцов на фоне забвения основной массы фольклорных произведений и консервацию фольклорных текстов посредством письменной фиксации, что особенно характерно для бытования заговоров.

В докладе «Топос протяженности эпического действия в наследии В. М. Гацака: реализация в рунах калевальской метрики» **Э. Г. Рахимова** (Москва) проанализировала такие эпические константы, как троекратность поступка и трехдневный временной отрезок действия.

Топосы оружия, коня и одежды героя и его противника были рассмотрены в докладе **Н. С. Барциц** (Сухум) «Атрибуты героя в абхазском историческом эпосе».

В докладе «Черкесские сказания о прикованном старце в русских и европейских источниках XIX в.» **Н. Х. Емыкова** (Майкоп) подробно проанализиро-

вала сюжет единичного фольклорного предания (зафиксированного русским офицером Ореховым в местности Туба в верховьях реки Пшеха, на ее притоке реке Хохопсе), в котором герой, подобно Прометею, был наказан за отданный людям огонь и за то, что не научил их молиться Богу.

**З. Ж. Кудяева** (Нальчик) в докладе «Этические предания адыгов как жанр» рассмотрела особую жанровую разновидность адыгской народной исторической прозы — предания, транслирующие нормы культуры общения (подлинное гостеприимство, верность данному слову, преданность друзьям и т.д.); сюжетобразующим мотивом в этих текстах является нарушение норм традиционной этики.

Тему адыгского фольклора продолжили **А. М. Гутов** и **Л. А. Гутова** (Нальчик) в совместном докладе «Стилевые особенности адыгских героических песен и проблема перевода». Исследователи сфокусировали внимание на некоторых категориях грамматики адыгского языка, не имеющих эквивалентов в русском. Так, названия героических песен, которые содержат притяжательные формы, усиливающие лирическое начало («песня чья»), переводятся на русский как «песня о ком», таким образом, смещается смысловой акцент.

Доклад **Я. В. Василькова** (Санкт-Петербург) «Индия и Кавказ: новые эпические параллели» был посвящен смысловому разъяснению с помощью методов сравнительного эпосоведения «темных мест» в эпических произведениях. Исследователь проанализировал мотив *кубка победителя* (вар. *испития славы*) в индийской, скифской, нуристанской (кафирской), кельтской и осетинской традициях для подтверждения своей гипотезы о том, что во фрагментах древнеиндийского эпоса «Махабхарата», содержащих данный мотив, отразилось реально существовавшее обрядовое действие, возможно, сохранившее архаичное индоевропейское представление о браке царя с богиней и ставшее позднее восприниматься как иносказание.

**Ю. А. Крашенинникова** (Сыктывкар) в докладе «Мотив оборотничества в русских свадебных приговорах», выделив Заонежье и частично Архангельскую область в качестве эпицентра распространения данного мотива, продемонстрировала его генетическое родство с мотивом добровольного оборотничества в волшебной сказке, а также сопоставила с формулами, встречающимися в заговорно-заклинательной поэзии, причитаниях, духовных стихах, паремиях и т.д.

**С. Г. Низовцева** и **Ю. А. Крашенинникова** (Сыктывкар) в совместном докладе «Праздничная культура русского заводского населения Республики Коми (к вопросу о динамике фольклорной

традиции)» на материале, записанном в 2008–2019 гг., проанализировали праздники, формирующие пасхальный цикл (Вербное воскресенье, Чистый четверг и Светлое Христово Воскресение), в русских заводских поселениях Ньючим, Кажым и Ньючпас.

**В. Л. Кляус** (Москва) в докладе «Украинская сказка в фольклоре китайских русских (сюжет 960A = AA 960 Тайное убийство (Ивиковы журавли))», подчеркнув тот факт, что основной корпус фольклорных текстов, записанных от русских на территории китайского Трехречья (бассейн правобережных притоков реки Аргунь — Ган, Дэрбул и Хаул), восходит к русской фольклорной традиции Восточного Забайкалья, высказал гипотезу об украинском происхождении данного сказочного сюжета.

В докладе **Е. Н. Кузьминой** (Новосибирск) «Этнопоэтическое своеобразие стереотипов бурятского эпоса» на материале стадильно самой архаической традиции в сибирской эпике было рассмотрено этнопоэтическое своеобразие, прослеживаемое в устойчивых эпических клише, описывающих *борьбу и поединок*.

**Т. С. Канева** (Сыктывкар) в докладе «Этнопоэтические константы в тексте традиции (на материале усть-цилемского фольклора)» выявила поэтические микроэлементы, которые маркируют локальную фольклорную традицию.

В докладе «Характеристика героини цикла осетинских преданий и мифолого-героических песен о Мзорты Мзоре как этнопоэтическая константа» **Д. В. Сокаева** (Владикавказ) представила многоуровневое описание героини как единую макроконстанту.

**Г. Р. Хусаинова** (Уфа) в докладе «Этнопоэтические константы в описании коня (на материале башкирского эпоса “Урал-батыр”)» рассмотрела функциональную нагрузку такого персонажа, как крылатый мифический конь Акбузат, указав на сохранение данного образа и в современных фольклорных нарративах.

Предметом доклада **Т. М. Хаджиевой** (Москва) «Формулы невозможного в карачаево-балкарском фольклоре» стали элементы растительного и животного кодов, используемые в формуле невозможного.

**Ц. С. Габния** (Сухум) в докладе «Мотив уязвимости в мифологии абхазов» рассмотрела сюжетобразующие связи мотива уязвимости, мотива одновременного рождения героя и его коня и мотива локально закрепленной в теле души.

**М. В. Станюкович** (Санкт-Петербург) в докладе «Значение живого эпического сказительства филиппинских горцев для типологических исследований и понимания ритуальной природы архаического эпоса» отметила особую значимость архаических эпических традиций (в частности, народа ифугао) для изучения типологии эпоса в целом и проанализировала трансформацию функций обрядового контекста исполнения эпических произведений под влиянием религиозных и государственных институтов.

Тему поэтики эпических традиций продолжила **Ц. Б. Селеева** (Элиста) в докладе «Типизирующая роль эпитета в стилистике синицзян-ойратской версии “Джангара”». Предметом доклада стали такие константы, как эпическое событийное время, пространство сакрального мира, правитель и его конь, а также семантика использования различных цветов (синий, желтый, белый, черный).

В докладе «Воспроизведение эпических текстов в локальной оптике черкесской диаспоры» **М. М. Паштова** (Майкоп) проанализировала динамику функций эстафетного песнопения в гостинном доме во время *хачешевых мужских собраний*, сопровождаемых ритуализованным распитием бузы (*махсымафа*), которые в разное время были зафиксированы в анклав Узун-Яйла (Турция).

Темой доклада **С. С. Макарова** (Москва) «Эпос во времени: современное исполнение якутских олонхо» стало испол-



На заседании Чтений памяти В. М. Гацака. Фото Ц. Б. Селеевой

нительское сообщество, которое сегодня включает в себя как профессиональных работников культуры, так и людей, спонтанно проявивших интерес к сказительству. Исследователь проанализировал влияние ряда стилистических приемов на современную стилистику исполнения эпических произведений, свидетельствующих о подчинении эпического канона запросу на создание своеобразного зрелищного «бренда» на основе якутских олонхо.

**Н. Е. Котельникова** (Москва) в докладе «Сновидения в поэтике русской фольклорной прозы о кладах» рассмотрела мотив сна в текстах, рассказывающих о попытках обрести клад, и показала особенности их стилистики: систему персонажей, особенности построения сюжета и т. д.

Отметив особый, сакральный статус лесного пространства в традиционной картине мира абхазов, **Э. В. Тодуа** (Сухум) в докладе «Контакты человека с духами-хозяевами леса: традиции и современные представления (на абхазском материале)» проанализировала сюжетообразующие мотивы встречи человека с духом *Ажэишьаа* и с могучим, но недалеким лесным человеком *абнауаы*.

**Л. Н. Арбачакова** (Новосибирск) в докладе «Музыкальная и вербальная подача событий в шорском эпосе» продемонстрировала сложную структуру исполнения сказания: последовательное чередование поющей и сказываемой частей, первая из которых представляет собой некое закодированное сообщение о событии, а вторая — развернутое пояснение к нему.

Бинарная структура текстов особенно поэтического жанра абхазского семейно-обрядового фольклора была рассмотрена в докладе **В. А. Когония** (Сухум) «К вопросу о художественно-поэтическом строе абхазских тостов». По мнению исследователя, первая часть тоста (благопожелание) эволюционировала из молитвенных формул, а вторая — из проклятий.

В докладе **Е. И. Исмагиловой** (Новосибирск) «Особенности бытования чувашских музыкально-фольклорных диалектов в условиях сибирской диаспоры» был представлен сравнительный анализ чувашских переселенческих песенных традиций с «материнскими», зафиксированными на территориях исхода. Было показано, что при переселении сохранились основные принципы организации чувашской народной музыки (пентатоническая ладовая система, квантитативная ритмика, монострочные стиховые структуры), однако одновременно появились музыкальные произведения, заимствованные из русской традиции.

Своеобразной доминанте обрядовой культуры хантов и манси, содержащей множество встроенных музыкальных и драматических жанров, был посвящен доклад **Г. Е. Солдатовой** (Новосибирск) «Музыкальные константы медвежьего

праздника обских угров». Докладчица выделила не связанные с внутренней обрядовой структурой константные *затекстовые* признаки музыкального исполнения и *внутритекстовые* признаки, играющие важные мнемоническую и структурообразующую роли, важные для поддержания целостности обряда.

Изучение абхазских инструментов, используемых в диаспоре в Турции, стало темой доклада **Чурей Тыжын Али** (Сухум) «Из музыкального фольклора абхазо-адыгской диаспоры в органиологии». Исследовательница пришла к выводу, что, несмотря на полуторавековую изоляцию и неизбежные трансформационные процессы, эти инструменты по-прежнему являются неотделимой частью «материнской» культуры.

**Е. Л. Тирон** (Новосибирск) в докладе «Современное состояние песенной традиции коряков-чавчуменов: личные песни Нутэж'ыт» на примере творчества одной из последних носительниц корякского языка Н. С. Кузнецовой (1949 г.р.) рассмотрела жанрообразующие особенности уникального музыкального жанра этнической народной культуры.

Проблеме современного состояния переселенческой традиции был посвящен доклад **Н. К. Козловой** (Омск) «Фольклорно-этнографические экспедиционные материалы, связанные с народной культурой молдавских переселенцев Омского Прииртышья», в котором исследовательница подробно остановилась на анализе молдавской новогодней колядки (*пругушор*), записанной в переселенческом селе Кутузовка Шербакульского района Омской области в 2010 г.

Тему молдавского фольклора продолжила **С. П. Сорокина** (Москва), проанализировавшая в докладе «Чужая» традиция, ставшая «своей»: «Царь Максимилиан» в молдавском селе Клокушна» фрагменты русской драмы, которые оказались включенными в местный обряд-представление «Маланка».

Доклад **А. Б. Ипполитовой** (Москва) «Фольклорные мотивы в Травнике Любчанина 1534 г.» был посвящен выявлению фольклорных элементов в памятниках переводной научной книжности XVI–XVII вв. и их рецепции на Руси.

**О. О. Микитенко** (Киев) в докладе «Многомерность славянской народной баллады (сюжет «сестра-отравительница»)» проанализировала одну из самых популярных в украинском фольклоре баллад, выделив три ее локальные версии: поднепровскую, галицкую, закарпатскую.

**С. О. Хаджим** (Сухум) в докладе «Проклятия в контексте абхазских причитаний» выделила текстологическую взаимосвязь между причитаниями и формулами проклятий и показала эволюционные изменения, произошедшие при включении этих формул в контекст иного жанра, а именно в причитания.

Тему формульных текстовых образований продолжила **Ж. М. Юша** (Новосибирск) в докладе «Мотивы благопожеланий в обрядах детского цикла тувинцев Китая, России и Монголии», выделив 11 мотивов благопожеланий, содержащих указание на традиционные морально-этические ценности тувинского этноса: долголетие, жизненная сила, образование, служение родине, обретение мастерства и умения, укрепление силы духа и т. д.

**Э. Х. Хакунова** (Майкоп) в докладе «Предметный мир свадебной поэзии адыгов» обратилась к каноническим формулам, используемым для создания образов жениха и невесты: «кончик брови невесты — словно ласточкин хвост», взгляд невесты — «из-за горной гряды восходящее солнце», жених держится в седле, «как парящая в небе ласточка», и т. д.

**М. Ф. Пилия** (Сухум) в докладе «О некоторых предметах, влияющих на облик персонажей (на материале абхазских и абазинских волшебных сказок)» проанализировала такие константы, как плеть, палка, нож и яблоко: в результате использования этих предметов персонаж утрачивает человеческий образ.

**К. Р. Нагароков** (Майкоп) в докладе «Новые технологии в объективизации адыгского фольклора: от фиксации к реконструкции текстов» рассмотрел вопросы реконструкции архивных звукозаписей народных песен и инструментальных наигрышей, а также обобщил собственный опыт по восстановлению особенностей традиционного песнопения и игры на народных музыкальных инструментах.

## Примечания

<sup>1</sup> Первые чтения памяти В. М. Гацака прошли в Москве в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН в 2018 г. Хронику конференции см.: *Минёнок Е. В.* Международная научная конференция, посвященная памяти Виктора Михайловича Гацака // Новые российские гуманитарные исследования. [2018]. URL: [http://www.nrgumis.ru/articles/2064/?back\\_url\\_admin=%2Fbitrix%2Fadmin%2Fiblock\\_list\\_admin.php%3FIBLOCK\\_ID%3D%26type%3Darticles%26lang%3Dru%26find\\_section\\_section%3D180](http://www.nrgumis.ru/articles/2064/?back_url_admin=%2Fbitrix%2Fadmin%2Fiblock_list_admin.php%3FIBLOCK_ID%3D%26type%3Darticles%26lang%3Dru%26find_section_section%3D180). Согласно решению участников Первых чтений, данная конференция должна проходить каждые два года, соответственно следующие Чтения были запланированы на 2020 г., но из-за пандемии их проведение было перенесено на 2021 г.

<sup>2</sup> Полная запись докладов размещена на YouTube-канале ИМЛИ РАН (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLHh-tsZYpc-D92OHu6rLnFv6zwdxzWRLmi>).

**Е. В. Минёнок**,  
канд. филол. наук,  
Ин-т мировой литературы  
им. А. М. Горького РАН  
(Москва)



## СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2021 Г.

### СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

Алпатов С. В. Агитационные частушки из колхоза имени Сталина — 1, с. 40–45.

Антропов Н. П. Дневник собирателей русского фольклора в архиве Эстонского литературного музея — 4, с. 42–46.

Баранова О. Г. Надписи и знаки на поморских экспонатах в собрании Российского этнографического музея — 1, с. 21–27.

Белова О. В. Частушки 1930-х гг. о новом быте из Государственного архива Смоленской области — 1, с. 35–40.

Белова О. В., Мороз А. Б., Ясинская М. В. «Смерть сделала своей рукой...» — 2, с. 19–21.

Берман А. Г. «Благовременное покаяние»: визуализация хлыстовского ритуала — 1, с. 27–32.

Бутов И. С. «Шумные духи» в представлениях жителей пограничья России и Эстонии в конце XIX — первой половине XX века — 2, с. 33–36.

Валуев Д. В. Песня о Ковтюхе (из истории фольклора эпохи Гражданской войны — 3, с. 49–52).

Виженкас Э. В. Погребальная обрядность села Вершина Иркутской области — 2, с. 21–24.

Виноградова Л. Н. «А я куда денусь?»: бесприютная душа в поисках нового пристанища — 2, с. 26–29.

Гордиенко О. В. О реконструкции сигнала-зова среднерусской двойной жалейки — 4, с. 17–20.

Грунтов С. В. Насильственная смерть в эпитафиях белорусских некрополей XIX–XX вв. — 2, с. 10–13.

Джануа З. Д. К десятилетию Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете — 3, с. 2–5.

Джануа З. Д. Нартский эпос в женском исполнении — 3, с. 5–8.

Добровольская В. Е. О Каталоге объектов нематериального культурного наследия народов РФ — 4, с. 25.

Евтихиева Л. Ю. Народные игры «Атмáновские кулáчки» — 4, с. 25–29.

Енговатова М. А. Особенности традиционных музыкальных культур позднего формирования (на примере закамской традиции) — 4, с. 12–17.

Заикина А. А., Кувшинская Ю. М., Сельченкова С. П. Фольклорная экспедиция в Южский и Пестяковский районы Ивановской области — 2, с. 43–47.

Запорожец В. В. Из Пошехонских записей. Гадания, предсказания, сны — 3, с. 30–32.

Иванова А. А. Предания о чуди Зюздинского края — 4, с. 6–9.

Иванова А. А., Калуцков В. Н. Предания о чуди Верхокамья и Пинежья: к проблеме локальной идентичности фольклорной традиции — 4, с. 2–6.

Кожанов К. А., Черных А. В. Петух и курица в традиции цыган-кэлдэраров России — 1, с. 15–17.

Козырев О. С. Гадания в Шахунском районе Нижегородской области — 3, с. 32–33.

Козырев О. С. Деревенские игры 1940–1950-х гг. в Шахунском районе Нижегородской области — 1, с. 32–34.

Кувшинская Ю. М., Смирнова А. А., Брюхачева П. А. Сюжеты о провалищах в Южском и Пестяковском районах Ивановской области — 2, с. 48–52.

Лейбенсон Ю. Т. Памятники старого еврейского некрополя в Симферополе — 2, с. 13–19.

Лопатин Г. И. Обряды вызывания дождя в Гомельской области — 3, с. 20–24.

Лю Ху. Мифологические персонажи провинции Шаньдун — 1, с. 12–15.

Мадлевская Е. Л. Этноклуб «Параскева»: от изучения традиции к разным формам самореализации в культурном пространстве — 3, с. 43–48.

Медведева М. К. Гидронимы Оленийского района Тверской области: народная этимология и топонимические легенды — 3, с. 37–39.

Мейстер Г. И. Из топонимии Среднеахтубинского района Волгоградской области — 3, с. 41–42.

Меняев Б. В. Фольклор сарт-калмыков Киргизии в современных записях — 1, с. 17–20.

Мороз А. Б. Научно-учебная лаборатория теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ — 2, с. 41.

Нарт Цвицв (Добывание фруктовых деревьев). *Расшифровка звукозаписи, перевод и публикация* З. Д. Джануа — 3, с. 14.

Неклюдов С. Ю. В плену у монгольской нимфы — 1, с. 2–6.

Никитина В. Н. «Не лыком шит» — 2, с. 2 обложки.

О некоторых верованиях и обрядах, связанных с кузнечным ремеслом абхазов. *Расшифровка звукозаписи, перевод, публикация и примечания* С. О. Хаджим — 3, с. 14–16.

Охотник и змей. *Расшифровка звукозаписи, перевод и публикация* М. Ф. Пили — 3, с. 14.

Пастухова С. Ю. Глиняная игрушка села Доброго Липецкой области — 4, с. 29–33.

Петров Н. В., Христофорова О. В. Сергей Юрьевич Неклюдов: научно-библиографический указатель — 1, с. 48–50.

Петрухин В. Я. Близнечный миф и надгробия: от Балтики до Балкан — 2, с. 2–5.

Пилия М. Ф. Предметные реалии, связанные с чудесным появлением еды, в абхазских волшебных сказках — 3, с. 11–12.

Рыжова И. П. Киришское кружево: история и современность — 4, с. 33–41.

Рябов В. В. Домашние духи в устных рассказах жителей Самары: современные записи — 3, с. 33–36.

Рябов В. В. Магические специалисты в устных рассказах жителей Самары — 2, с. 36–40.

Седакова И. А. «Непрожитый век»: смерть и погребение ребенка у славян — 2, с. 5–9.

Сельченкова С. П. Современное российское неоязычество: конструирование мифологии (на примере общины «Вягичи») — 2, с. 53–55.

Сидоренко А. В. «Попрошайка» в контексте речевых формул детского фольклора — 4, с. 9–12.

Смирнова А. А. Электронный фольклорный архив НИУ ВШЭ — 2, с. 41–42.

Старостина А. Б. Ночные полеты жены секретаря: группа мотивов G240 в «Обширных записках о странном» Дай Фу — 1, с. 9–12.

Супрун В. И. Этимологическая магия слова: топонимические предания Волгоградской области — 3, с. 39–41.

Тодуа Э. В. К образу змея/змеи в мифах-быличках абхазов — 3, с. 12–13.

Толстая М. Н. Священники и монахи как «знающие» люди в народной традиции Закарпатья (по полевым материалам) — 2, с. 29–33.

Хаджим С. О. Свеча благословляющая и проклинаящая — 3, с. 8–11.

Черных А. В. «Графские столы»: о некоторых местных праздниках на заводах Урала — 3, с. 25–27.

Черных А. В. Особенности рекрутского костюма в русских традициях Пермского Прикамья — 4, с. 20–24.

Чёха О. В. Новогреческие народные легенды о происхождении лунных пятен — 1, с. 6–9.

Чиварзина А. И. «Лазарицы» в Куманове — 3, с. 17–20.

Шангина И. И. Агитация на Всероссийской сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставке в 1923 г. в Москве — 1, с. 45–47.

Шилкин В. А. «Проводы души» в Нижнем Поволжье и Подонье — 2, с. 24–25.

Шилкин В. А. Проводы в армию в Дубовском районе Волгоградской области — 3, с. 27–30.

### ЭКСПЕДИЦИИ

Каспина М. М. Экспедиция в Тулу еврейскую — 4, с. 52–54.

Лёвкина Д. М. «Проводы Дуняши» в с. Борки Нижегородской области — 1, с. 55–57.

Леонтьева А. А., Струганова Е. Н. Экспедиция в болгарско-турецкое село: о местных традициях представителей двух конфессий — 1, с. 51–54.

Мухортых А. М. Частушка села Безруково Каменского района Пензенской области — 1, с. 57–58.

Пономарева Т. В. «Он сел на тройку и поехал...»: жестокий романс «Златые горы» села Крюково Моршанского района Тамбовской области — 1, с. 58–59.

Строганов М. В. Что может студент? — 1, с. 55.

Черных А. В. Экспедиция в русские села Республики Марий Эл — 3, с. 53–56.

Чернышева Ю. С. Дружка в свадебной обрядности русских Нижней Камы — 2, с. 56–59.

Чувьуров А. А. Комплексная Печорская экспедиция Коми республиканского отделения РГО — 4, с. 47–52.

### ЮБИЛЕИ

Белова О. В., Петрухин В. Я. К 75-летию Юрия Евгеньевича Берёзкина — 4, с. 56–57.

Валенцова М. М. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой — 4, с. 55–56.

Володина Т. В. Слово об учителе: к юбилею Н. П. Антропова — 1, с. 60–61.

Николаев О. Р. К 75-летию Александра Фёдоровича Белоусова — 4, с. 57–58.

Садова Т. С. К юбилею О. А. Черепановой — 2, с. 60.

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Белова О. В. Рассказы о сновидениях в фольклоре Русского Севера — 3, с. 60–62.

Белова О. В. «Смоленский летописец»: дневники Василия Грачева — 4, с. 61–65.

Виноградова Л. Н. Новые тома из серии «История, этнография, фольклор Кубани» (Темрюкский и Отраденский районы) — 4, с. 59–61.

Виноградова Л. Н. Очередные тома по этнографии Кубани (Горячеключевский и Усть-Лабинский районы) — 3, с. 58–60.

Виноградова Л. Н. Очерки традиционной культуры народов Юга России — 2, с. 63–65.

Иванова Т. Г. От Пудожа до Парижа — 1, с. 63–65.

Кебрыкова К. О., Лесина М. А., Садинова Т. А., Базилевских В. В. Новые аудио- и видеодиски по русской народной культуре — 3, с. 62–66.

Седакова И. А. Этнолингвистическое исследование гагаузской традиционной выпечки — 1, с. 65–67.

Толстая С. М. Мифологические представления о днях недели у южных и восточных славян — 2, с. 61–63.

Толстая С. М. Традиционная магия Русского Севера — 1, с. 61–63.

Трефилова О. В. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике — 1, с. 67–68; 2, с. 65–66; 4, с. 65–66.

Чистобаева Н. С., Чебодаева С. А. Новая литература по фольклору и этнографии в Республике Хакасия — 3, с. 66.

### ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Величкина О. В. Памяти Анатолия Николаевича Иванова — 4, с. 67–68.

Дорохова Е. А. Виктор Аркадьевич Лапин — 2, с. 68–69.

Журавлев А. Ф. Памяти Александра Борисовича Страхова — 2, с. 67–68.

Черванёва В. А. Евгения Борисовна Артёменко (1929–2021) — 3, с. 57.

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Воробьев В. А. XX Международная школа по фольклористике и культурной антропологии — 2, с. 69–71.

Калкаева А. Е. Конференция молодых ученых «Фольклористика и культурная антропология сегодня» — 3, с. 69–71.

Минёнок Е. В. Вторые международные научные чтения памяти В. М. Гацака «Традиции во времени» — 4, с. 68–70.

Павлиди Я. И. Круглый стол «Фольклорный мотив: инструмент анализа и объект изучения» — 3, с. 71–72.

Павлиди Я. И. XII Мелетинские чтения — 2, с. 71–72.

Фадеева Л. В., Хлыбова Т. В., Шеваренкова Ю. М. Конференция «Священное между обычаем и осознанием. Народная религиозность в свете фольклора» — 1, с. 68–72.

Ясинская М. В. Содержание журнала «Живая старина» за 2021 г. — 4, с. 71–72.

Ясинская М. В. XXV Толстовские чтения — 3, с. 66–69.

### РАЗНОЕ

От редакции — 4, с. 2.

Подготовила  
**М. В. Ясинская**,  
канд. филол. наук,  
Ин-т славяноведения РАН  
(Москва)



### Уважаемые коллеги!

В 2022 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Эго-документы как источники по фольклору и этнографии»
- «Фольклор и религия»
- «Быт — символ — вещь»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

#### Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»

Подписной индекс 45355

Подписка онлайн — индекс Ц45355

Ответственный секретарь редакции **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 30.11.2021.

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1561.

#### Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

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

E-mail: 3565264@mail.ru



Читайте статью И. П. Рыжовой о киришском, или захожском, кружевном промысле на с. 33–41



Косынка; в кайме узор «два носочка». В. Ф. Лазаренкова, д. Витка. Фото В. П. Вяйзенена (2005 г.)



Украшение «бабочка». А. Ф. Куникина, д. Витка. Фото В. П. Вяйзенена (2005 г.)



Накидка на подушку; кайма — чередование узоров «timoшина» и «медвежья лапа». А. И. Солдатова, д. Дуняково. Фото В. П. Вяйзенена (2004 г.)



Клубок, коклюшки, сколок с начатой работой кружевницы А. В. Веринной, д. Мотохово. Фото А. Г. Рыжова (2004 г.)



Край полотенца с условным названием узора «крюки» (вариант 3). 1920-е гг. А. П. Лазаренкова, д. Витка. Фото В. П. Вяйзенена (2005 г.)



Край полотенца; узор «круг». Н. А. Дунаева, д. Дуняково. Фото А. Г. Рыжова (2005 г.)

## В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Т. Моррис (Юмсунова) (Юджин, США). Похоронно-поминальный обряд «харбинцев» Орегона (личность и письма старовера)
- Г. П. Пилипенко (Москва). Дневник переселенца с Волыни Кирилла Вознюка
- Е. В. Воронцова (Москва). Тюремные духовные стихи Тамбовской области



▲ И. К. Пустовалов. Баба-копилка. Работа из личной коллекции семьи Пустоваловых. Фото из личного архива семьи Пустоваловых

▲ И. К. Пустовалов. Мужик с гармонью. Работа из личной коллекции семьи Пустоваловых. Фото из личного архива семьи Пустоваловых



► И. К. Пустовалов. Всадник. Работа из личной коллекции семьи Пустоваловых. Фото из личного архива семьи Пустоваловых



▲ В горне И. К. Пустовалова. Фото С. Ю. Пастуховой из личного архива семьи Пустоваловых

◀ И. О. Пастухов. Игрушки. Фото из личного архива С. Ю. Пастуховой. 2016 г.

