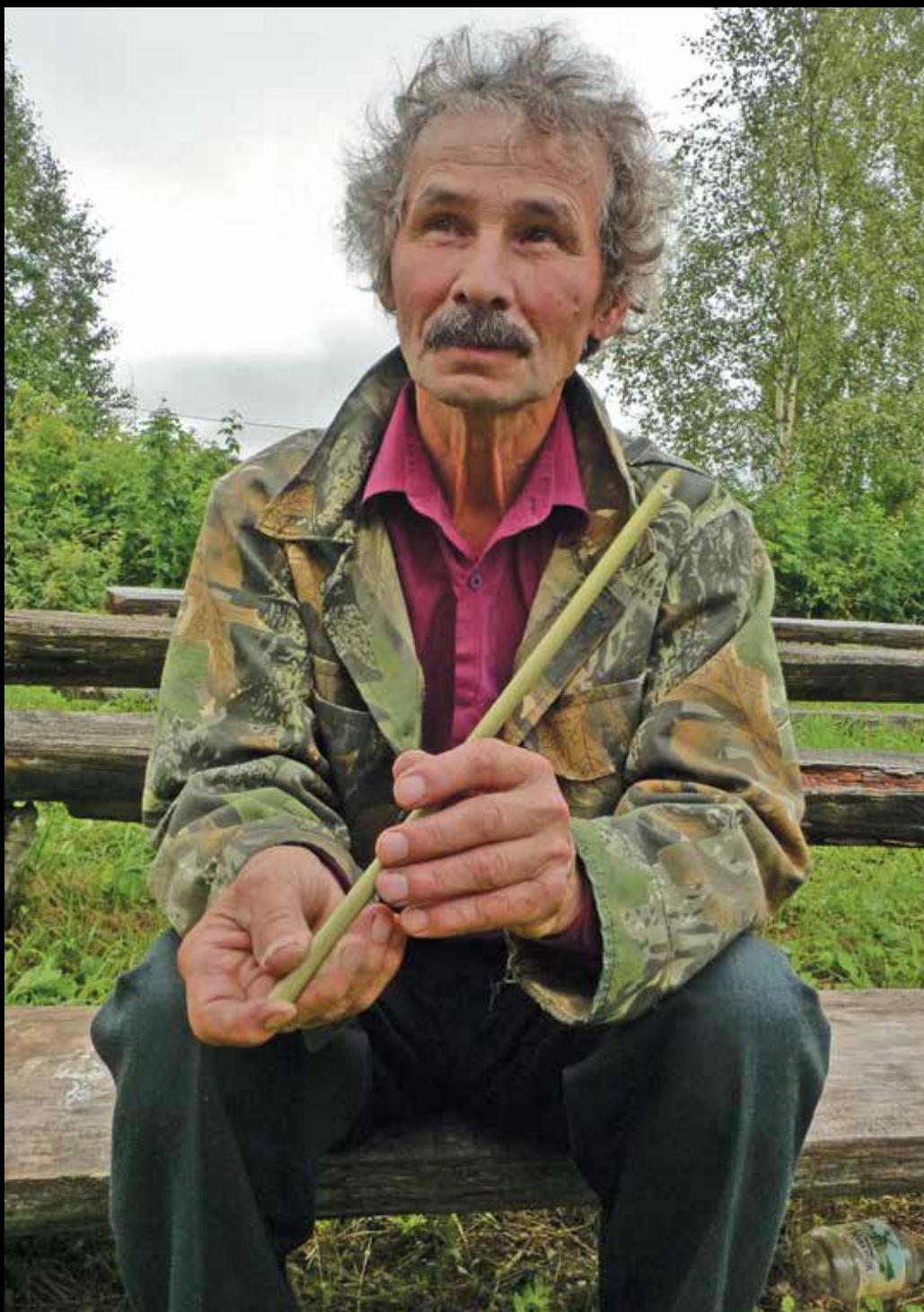


ЖИВАЯ СТАРИНА



ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ЯЗЫК И ФОЛЬКЛОР

Персонажи запутывания
детей в селе Новолокти
Ишимского района
Тюменской области

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

■ Практики
водопользования
терских поморов:
этнолингвистическая
реконструкция



Повойник (Мурманская обл.)

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Этномузыковедческая
экспедиция в Пермский край
■ Песенный и нарративный
фольклор Бирского района
Республики Башкортостан



На 1-й странице обложки:

Егор Фёдорович Утробин, народный мастер из д. Пармайлово Кочёвского р-на Пермского края, со сделанной им одноствольной травяной дудкой «пикановой пöлян».

2021 г. Фото М. М. Горшкова
Повойник с жемчугом из коллекции Л. И. Грунцевой (с. Варзуга Терского р-на Мурманской обл.). 2021 г. Фото О. Д. Суриковой



Вид на село Кашкаранцы. Фото О. Д. Суриковой



▲ Традиционное поморское печенье-игрушка «козули», сделанное Т. П. Погодиной (род. в с. Стрельна). Фото Е. Л. Березович

▼ Праздничный платок из коллекции Л. И. Грунцевой (с. Варзуга). Фото О. Д. Суриковой



В рубрике «Язык народной культуры» публикуются статьи, в основу которых легли материалы, записанные Топонимической экспедицией Уральского федерального университета в Мурманской области (Кандалакшский и Терский берега Белого моря) в 2021 г.



▲ Кейкала (опознавательные знаки, вешавшиеся на шею оленям) из музея в с. Варзуга. Фото Е. Л. Березович

▼ Обетный крест на берегу реки Варзуги. Фото Е. Л. Березович



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

Резолюция V Всероссийского конгресса фольклористов	2
ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ЯЗЫК И ФОЛЬКЛОР	
А. Б. Мороз. «Белорусско-русское пограничье» в Тюменской области	3
М. С. Остроухов. Коллективная память о противостоянии <i>самоходов</i> и <i>челдонов</i> (по материалам экспедиции в село Новолокти)	4
М. А. Агафонова. «Они ж наши, с Поволжья, русские»: поволжские немцы в селе Новолокти Тюменской области	6
В. А. Федорова. Святочные обряды и обычаи села Новолокти	9
И. С. Дмитриевская. Об одном поминальном обычае на Троицу в Новолоктях	11
Ю. В. Кузовая. Свадебная обрядность в селе Новолокти	12
Е. О. Флейшер. Персонажи запугивания детей в селе Новолокти Ишимского района Тюменской области	15
А. Д. Дынина. Хранитель локальной истории	16
А. Б. Эсенова. «Гена-дурачок»: городской сумасшедший в представлении жителей села Новолокти	19
ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ	
Е. Л. Березович, Е. О. Борисова. <i>Шанара</i> и <i>шинорить</i> : встреча незнакомых родственников	22
В. С. Кучко. Языковые маркеры чужих земель и народов в говорах Терского берега Белого моря	26
О. Д. Сурикова. Практики водопользования терских поморов: этнолингвистическая реконструкция	29
Е. Д. Бондаренко. «Сбыль так правда!»: устойчивые сочетания в словаре-викторине Л. Н. Ухारेвой	33
АРХИВНАЯ ПОЛКА	
Т. В. Володина. О первых фиксациях белорусских заговоров	37
ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ	
Д. В. Смирнов, И. К. Зданович и его работа «Как записывать народные песни»	42
ЭКСПЕДИЦИИ	
Н. И. Жуланова. Этномузыковедческая экспедиция в Пермский край	46
В. А. Воробьев. Песенный и нарративный фольклор Бирского района Республики Башкортостан	48
ЮБИЛЕИ	
Е. Н. Руденко. К юбилею Станиславы Небжеговской-Бартминьской	53
Е. Г. Милюгина. К 70-летию Михаила Викторовича Строганова	54
А. М. Петров. К юбилею Александра Валерьевича Пигина	55
ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
С. В. Алтатов. Свадебные приговоры в контексте рукописной традиции	56
Л. Н. Виноградова. Мифологическая проза южных районов Псковщины	58
О. В. Белова. Знахарь из Подвинья	60
С. Ю. Королёва. Языковая рефлексия в любительских словарях и фольклорной традиции	62
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	65
ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
А. Б. Мороз. Памяти Ежи Бартминьского	68
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
И. А. Седякова, И. Сталь. Пандемия и новые научные проекты: «сезонные» вебинары рабочей группы «Ритуальный год»	69
С. В. Белянин. XIII Мелетинские чтения	70

Издание осуществлено при поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Проект реализован при финансовой поддержке ООГО «Российский фонд культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

2022 год — Год культурного наследия
народов России

Главный редактор

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

Редколлегия:

С. В. Алтатов, 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,
Государственный Российский Дом народ-
ного 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

РЕЗОЛЮЦИЯ V ВСЕРОССИЙСКОГО КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

Всероссийский конгресс фольклористов прошел в год, объявленный в Российской Федерации Годом культурного наследия народов России, и открыл серию мероприятий этого года. В конгрессе приняли участие более 250 известных ученых, специалистов-практиков, преподавателей.

Участники V конгресса выражают благодарность Министерству культуры Российской Федерации, Государственному Российскому Дому народного творчества имени В. Д. Поленова, Правительству Рязанской области, Министерству культуры Рязанской области, Рязанскому областному научно-методическому центру народного творчества за организацию работы форума на высоком профессиональном уровне.

В пленарном заседании, двадцати двух заседаниях пяти секций и трех заседаниях дискуссионной площадки конгресса, посвященных вопросам государственной поддержки традиционной культуры и общественным институтам, межэтническому и кросскультурному взаимодействию, ступеням мастерства в традиционной народной культуре, жанрам, видам и культурным функциям фольклорных текстов, истории изучения народной культуры и другим темам, прозвучало более 200 докладов, выступлений и презентаций.

Участники V Всероссийского конгресса фольклористов в ходе состоявшихся обсуждений докладов и сообщений на

секциях и дискуссионных площадках пришли к следующим решениям.

1. Считать предшествующий четырехлетний период с IV Всероссийского конгресса фольклористов продуктивным для развития отечественных народоведческих научных дисциплин. С 2018 г. вышли в свет сотни аудио-, мультимедийных и книжных изданий — сборники фольклорных текстов, в том числе в академической эдичии, в которых опубликованы многочисленные образцы произведений различных жанров фольклорных традиций народов России, монографические исследования и сборники научных статей по фольклору и народной культуре. Прошли десятки научных конференций, в том числе с международным участием, на которых отечественные ученые подтвердили свои передовые позиции в сфере изучения фольклора и народной культуры Российской Федерации.

2. Поддерживать разработку и принятие закона о нематериальном культурном наследии в Российской Федерации.

3. Просить Министерство культуры Российской Федерации усилить системную поддержку носителей народных традиций в рамках грантовой поддержки, учредить почетное звание «Хранитель традиций» и приравнять его по льготам к званию «Ветеран труда».

4. Просить Министерство науки и высшего образования Российской Федерации и Российский научный фонд обратить внимание на необходимость

организации и проведения целевых грантовых конкурсов для исследователей фольклора и народной культуры, активизации издательской деятельности по фольклору и традиционной народной культуре, в том числе для продолжения публикации Свода русского фольклора.

5. Просить Министерство просвещения Российской Федерации активно привлекать специалистов по народной культуре и фольклору к созданию и экспертизе школьных учебников и других учебных и дидактических материалов не только на федеральном, но и на региональном уровне, для того чтобы они соответствовали современным подходам и достижениям науки.

6. Обратит внимание научно-исследовательских, образовательных учреждений и учреждений культуры, занимающихся изучением и популяризацией фольклора, на необходимость активного взаимодействия для решения общих задач сохранения и актуализации культурного наследия в сфере фольклора и традиционной народной культуры.

7. Оргкомитету конгресса организовать и провести необходимую подготовку к печати материалов V Всероссийского конгресса фольклористов.

8. Выйти в Год культурного наследия народов России с инициативой об учреждении и ежегодном проведении Единого Дня фольклора 17 июля с целью дальнейшей популяризации и продвижения в обществе лучших образцов национального культурного достояния, объединения усилий всех учреждений и ведомств, специалистов и любителей в благородном деле выявления, изучения, сохранения и актуализации традиций национальных культур народов России.



На секционном заседании V Всероссийского конгресса фольклористов. Фото К. В. Чеботарёва

Андрей Борисович Мороз,

доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)

«БЕЛОРУССКО-РУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ» В ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В публикации представлена фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ, рассказы-вается о принципах выбора региона исследования на стыке русской и белорусской этнокультурных зон и о первом опыте исследования традиционной культуры самоходов — потомков выходцев из Невельского уезда Витебской губернии, проживающих в Ишимском районе Тюменской области в условиях контактов со старожильским русским населением.

Ключевые слова: фольклор, полевые исследования, этнокультурное пограничье, анклав, Ишимский район Тюменской области

Феномен этнокультурного пограничья всё более привлекает исследователей. Особый интерес представляет культурное взаимодействие не просто давно соседствующих, но близкородственных этносов. Помимо вопросов культурного взаимодействия, тут возникают проблемы, связанные с самоидентификацией, поисками «своей» традиции.

Фольклорная экспедиция Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», работающая с 2016 г., занимается полевыми исследованиями в зоне белорусско-русского этнокультурного пограничья. В 2016–2018 гг. работа велась в Злынковском районе Брянской области (см. публикации в ЖС, 2017, № 4; 2018, № 3), в 2019 г. — в Себежском районе Псковской области (см. публикации в ЖС, 2020, № 2, 3). Зона белорусско-русского пограничья интересна и как тянущаяся вдоль государственной границы, близость к которой не может не отразиться в сознании жителей (ср. фиксировавшуюся в Злынковском районе поговорку «У нас петух на три республики поёт»), и как территория переходных говоров и связанных с ними особенностей этнодиалекта, и как регион, на культуру которого наложило заметный отпечаток историческое соседство с евреями и поляками.

Проблемы белорусско-русского пограничья неоднократно освещались в публикациях. Исследования при-близительно на той же территории, что и наша, проводил коллектив ученых Института антропологии и этнографии РАН и Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, выпустивший по итогам работы коллективную монографию «Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-русского пограничья» [3], в которой комплексно рассматриваются проблемы пограничья: трансграничные контакты, этническая и конфессиональная самоидентификация, материальная культура, обрядность. Авторы предлагают выделить с точки зрения традиционной культуры три трансграничных

региона: псковско-витебский, смоленско-могилевский и брянско-гомельский [7. С. 326–327]. Таким образом, различия в традиционной культуре проявляются по мере продвижения с севера на юг, в то время как наличие границы влияет преимущественно на хозяйственные контакты и формирование идентичности, преимущественно у молодежи [4. С. 66–67; 5. С. 79–80].

В 2016 г. вышел в свет сборник фольклорных материалов, записанных в Новозыбковском и Злынковском районах Брянской области в рамках совместного российско-белорусского проекта [11]. Публикуемые в сборнике тексты размещены по месту записи — всего 8 сел, в каждом по 1–3 информанта — известных в своем кругу исполнителей, рекомендованных, судя по словам составителей, работниками домов культуры. Такой принцип расположения материала и отсутствие указателя не позволяют, увы, искать тексты по тематическому, жанровому или какому-либо другому критерию, однако сам факт публикации материала (фрагментов интервью, посвященных семейной и календарной обрядности, демонологии, магии и другим аспектам) исключительно важен. Сопровождающее сборник текстов послесловие «Своеобразие фольклора Новозыбковского и Брянского районов Брянской области», к сожалению, не содержит никаких выводов относительно специфики традиции в этом регионе, авторы ограничиваются весьма общими наблюдениями (к особенностям традиции в регионе отнесены «вера жителей (...) в свои силы, в свой дух» [11. С. 141], «сюжеты про ведьм и людей, которые могут подделывать (колдовать)» [11. С. 142]) и не вполне точными формулировками: «Устная фольклорная традиция изученных районов гомельского приграничья в жанровом плане разнообразна. Показательно соотношение веры в нечистую силу и христианство, общий фон двоеверия, на котором строится генерация произведений устного народного творчества (в социальном и морально-нравственном плане)» [11. С. 139]; «Одной из характерных черт

брянско-гомельского приграничья стала и ярко выраженная ритуальность обрядовых действий» [11. С. 140].

Два сборника текстов из Брянской области опубликованы В. Д. Глебовым [2; 6]. В них представлены записи, сделанные в ходе многолетних полевых исследований, проводимых студентами Брянского университета под руководством В. Д. Глебова. Работа велась на всей территории Брянщины, и текстов, записанных в пограничных районах, в сборник вошло совсем немного.

В большом собрании фольклорных материалов, опубликованных коллективом авторов под руководством А. М. Мехнецова [8], интересующим нас регионом Псковской области (Невельский, Себежский, Пустошкинский, Великолукский районы) отведен фактически весь второй том. Поскольку составители в основном музыковеды, основная часть сборника посвящена музыкальному фольклору, в том числе обрядовому. Однако сам жанр издания («обзор экспедиционных материалов») и задачи охватить большую территорию, к сожалению, не позволяют опубликовать значительный корпус текстов — даются лишь немногочисленные примеры.

Среди изданий, затрагивающих фольклорную традицию белорусско-русского пограничья, нельзя не упомянуть Полоцкий этнографический сборник в четырех книгах [9; 10], вышедший под редакцией В. А. Лобача. В сборнике размещены материалы по народной медицине и народной прозе белорусов Подвинья. В первую часть входят статьи по народной медицине, оба выпуска второй части содержат записи текстов разных прозаических жанров, преимущественно былички и предания.

Задачей нашей экспедиции было составить по возможности более широкую картину фольклорной традиции, фокусируя внимание не на отдельных жанрах или обрядах, но охватывая обширный спектр верований, обрядов, нарративных и песенных текстов, а также такие не вполне фольклорные, но имеющие важное значение для локальной традиции явления, как наивная литература, наивное краеведение, наивная лексикография и пр. Подобного рода явления получают всё большее распространение благодаря ряду факторов, среди которых следует назвать внимание к «прежней жизни» и к «старинным словам» со стороны сельских домов культуры, библиотек и школьных музеев.

В 2021 г. было решено провести экспедицию на пограничье другого рода — в Сибири, в районе проживания переселенцев с той территории, которая была обследована ранее, в окружении старожильского русского населения. Тема белорусских переселенцев в Сибири разрабатывается в основном исследователями из Новосибирска

и Тюмени. Помимо отдельных статей, посвященных некоторым аспектам культуры белорусов Сибири, следует отметить коллективную монографию «Белорусы в Сибири» [1], изданную в 2011 г. и посвященную разнообразным этнокультурным аспектам. Авторы рассматривают культуру белорусов Сибири в отдельных ее аспектах как самостоятельную или в сопоставлении с традицией регионов Белоруссии. Однако в работе не отражены этнокультурные контакты белорусов и других сибирских этносов. Полевых материалов, к сожалению, приводится мало.

Попытку полевого исследования культуры переселенцев из области белорусско-русского пограничья, изучения их традиции в условиях тесных контактов со старожильческим русским населением предприняла экспедиция, организованная Научно-учебной лабораторией теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ. Для обследования было выбрано село Новолокти Ишимского района Тюменской области, образованное *самоходами* — выходцами из Гулятьевской волости Невельского уезда Витебской губернии (сейчас Пустошкинский район Псковской области) в середине XIX в. Местные жители хорошо осведомлены об истории переселения, первых годах жизни их предков в непосредственном соседстве с *чалдонами* (*челдонами*), или *сибиряками*, конфликты с которыми побудили их отправиться в Петербург ходоков

с просьбой выделить отдельные земли, не заселенные никем. Так появились Новолокти. И по сей день историческая память об этих событиях в значительной степени определяет самосознание новолоктинцев. Самоходы гордятся этим наименованием, усматривая в нем указание на своеволие и свободный выбор, и с осторожностью относятся к *чалдонам*, браки с которыми не были заведены вплоть до середины XX в. Новолокти — не единственное самоходское село в окрестностях Ишима, интерес представляет также Мизоново, где население смешанное. Экспедиция в Мизоново, надеемся, состоится в 2022 г.

Материалы экспедиции в Новолокти размещены в фольклорном онлайн-архиве НИУ ВШЭ по адресу: <https://folklore.linghub.ru>.

Литература

1. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры / Е. Ф. Фурсова, А. В. Титовец (руководители авторского коллектива), А. А. Люцидарская и др. Новосибирск, 2011.
2. Былички и бывальщины: суверенные рассказы Брянского края / сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Орёл; Брянск, 2011.
3. Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-русского пограничья / отв. ред. Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, А. В. Гурко. М., 2020.
4. Григорьева Р. А. Идентичности молодежи // Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-русского

пограничья / отв. ред. Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, А. В. Гурко. М., 2020. С. 45–67.

5. Гурко А. В. Трансляция этнокультурных традиций и их влияние на формирование идентичности молодежи // Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-русского пограничья / отв. ред. Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, А. В. Гурко. М., 2020. С. 68–80.

6. Легенды, предания, устные рассказы Брянской области / сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Брянск, 2012.

7. Листова Т. А. Похоронно-поминальные обряды // Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-русского пограничья / отв. ред. Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, А. В. Гурко. М., 2020. С. 302–328.

8. Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра / авт. проекта, сост., науч. ред. А. М. Мехнецов. Т. 1–2. Псков, 2002.

9. Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад., прадм. і паказ. У. А. Лобача. Вып. 1. Ч. 1–2: Народная медицина беларусаў Падзвіння. Наваполацк, 2006.

10. Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад., прадм. і паказ. У. А. Лобача. Вып. 2. Ч. 1–2: Народная проза беларусаў Падзвіння. Наваполацк, 2011.

11. Пронченко С. М., Мухина М. А. Фольклор и язык приграничных с Беларусью Новозыбковского и Злынковского районов Брянской области: сб. материалов полевых исследований. СПб., 2016.

Михаил Сергеевич Остроухов,

студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ О ПРОТИВОСТОЯНИИ САМОХОДОВ И ЧЕЛДОНОВ (по материалам экспедиции в село Новолокти)

Аннотация. В статье публикуются рассказы жителей с. Новолокти Ишимского района Тюменской области о противостоянии переселенцев из Витебской губернии (*самоходов*) и местного старожильческого населения (*челдонов*) в конце XIX — первой половине XX в. В записанных историях обнаруживается ряд схожих мотивов, обуславливающих особое отношение жителей села к собственному прошлому.

Ключевые слова: челдоны, самоходы, историческая память, Ишимский район Тюменской области, Пустошкинский район Псковской области

В середине XIX в. в Ишимский уезд Тобольской губернии переселилось большое число государственных крестьян из Витебской губернии, которые обосновались рядом с местными жителями, называемыми здесь *челдонами/чалдонами* (по мнению большинства опрошенных информантов, слово происходит от названий рек Чала и Дон), или *сибиряками*. Между старожильческим

населением и переселенцами нередко возникали неприязнь и непримиримая вражда. Учитывая обстоятельства основания села Новолокти, можно сказать, что оно обязано своим существованием именно этому противостоянию.

Основателями села стали выходцы из деревень Гулятьи и Рамуси, в XIX в. находившихся в Витебской губернии (ныне относятся к Пустошкинскому

району Псковской области), изначально направленные на поселение в село Локти, расположенное в 5 км от нынешних Новолоктей. Считается, что в Сибирь они шли пешком, за что, как и прочие переселенные тогда в эти места государственные крестьяне, получили прозвище *самоходы*. Локтинцы не приняли переселенцев, вследствие чего, согласно местному преданию, двое самоходов отправились к царю ходатайствовать о переселении.

Поселили нас в соседнем селе — селе Локти — слышали такое, да? «...» Это было большое волостное село, стояло оно на Сибирском тракте, там и ярмарки еженедельные проходили, там и почта, там и мельницы, заводы, кирпичный и так далее. Большое волостное село. Ну вот, сибиряки не приняли самоходов, враждовали и не давали лес вырубать, чтобы строить избы. Тогда отправили двух смельчаков, двух ходоков к самому царю. Ходили два года, но выходили разрешение поселиться между трёх озёр. «...» Ну, назло, наверное, локтинцам село назвали как? [Новолокти.] Новолокти [ГТС]¹.

Большинству жителей села история появления Новолоктей хорошо известна

и часто транслируется более или менее подробно. Детали, как правило, отражают остроту конфликта с челдонами:

Значит, пришли сюда, их коренные жители не пускали, не хотели, чтоб они здесь жили, но, сами представьте: это уже и поля забираются, да? То есть кормовая база немножко их сужалась, локтинцев. А у них было волостное село, очень большое, локтинцы — они люди такие были, уж! Кряжистые. Вот, и, значит, жгли раз улицу, второй раз жгли эти дома — не пускали самоходов из Витебской губернии. Те пошли в Питер, дошли — за два года, принесли — показали, что им Екатерина эта подписала, разрешила, и они начали здесь строиться. Всё, и потом их никто не трогал уже [БМА].

Версии предания различаются деталями. Челдоны не пустили переселенцев к себе в село и сожгли деревню, которая была построена недалеко от Локтей; было сожжено несколько деревень; на пути между двумя селами можно обнаружить погреба (подполы), оставшиеся от домов первоначальной деревни:

[САА:] С Локтей они отошли маленько сюда ближе. Сделали деревушку. [А почему отошли?] Ну, вроде поделились. Самоходы называемся. Потом локтинские почему-то их сожгли, ту деревушку. И они дальше сюда пришли, вот на это место. [Не поделили, что ли, они что-то?] Чё-то, ну.

[СМФ:] Не поделили чё-то. <...>

[САА:] Я был там, на том месте, где была деревня. <...> Та деревня, где была жжёная, я там был. [А там осталось что-то, да?] Ямы — ну, как... Подполы [подполы] такие.

Среди причин вражды, длившейся, по словам информантов, вплоть до 1950-х гг., называются и конфессиональные различия: «По первости, когда они приехали, у их раскол в хра... в церкви получился, наверное. Чё-то они не сошлись религиями или чё» [СМФ]. Бывший совхозный агроном Н. И. Жгунов², исследующий историю села, утверждал, что самоходы были униатами и что это им ставил в вину священник в Локтях:

Поп, бабушка всё рассказывала, что сели они там, это, в церковь придут, всё: мы униаты. Значит, а мы приходили, потом пристрой от там в Локтях сделали, это, значит. Поп начинает и говорит: «Литва неверная» — это мы, понимаешь? Ну, потому что Великое княжество Литовское, ага, вот оттуда и это. И неверные мы были, и всё — это обижало наших, нас уже, это. Часть католиками остались, в Ишим долго ходили, ну, туда не находишься, храм был католический только там [ЖНИ].

В конечном счете самоходы основали свое село, стали жить отдельно, но противостояние сохранялось и проявлялось во всех сферах жизни. Территория между селами была поделена, и брать

что-либо с чужой части категорически воспрещалось.

[ЖНИ:] Наши собирали карлык³, дикая гречиха, по-нашему карлык. <...> А локтинские приедут, отбирали у наших бабок, ага.

[ГЛВ:] Ну, я вот это слышать слыхала, что вот локтинские и наши... но локтинские уже поселиўши были, а тут новые. Ну вот так вот, пойдут за ягодам, а не был... границу тада шибко соблюдали, границу, это сейчас не соблюдают, а тада соблюдали. Говорить, ежели перешли — локтинские отбирают все ягоды.

Вот наш человек, там граница проходит, на той стороне накопил воз травы. Подъезжает сибиряк. У нас не русские, у нас не было русских, они называли сибиряки, самоходы, всё. Так что, так что нельзя сказать, что вражда — русские там, или белорусы, или чё, сибиряки и самоходы, по-другому — старожилы, более древние ў нас. <...> И вот, значит, это, нагрузил он это, значит, всё. А он говорит: «Всё, это ж моя земля, моя трава, всё, разгружай». Стоит. Ну, он берёт и разгружает, берёт вилы, скидывает, скидывает, ага, а ўнутри у него там винтоўка лежит. Мы, ну мы ж всегда были вооружённые, ага. Не думай даже, и те и другие, всегда. Он раз её, это, вытаскивает, затвор передёрнул: «Ну-ка, сюда слась». С лошади он слез. Он крик: «Твоя земля? Нет? А твоя — ешь». Заставил его покушать земли — раз твоя, он, этот, наш, ага: «Потом бери вилы, сгружай снова». Эту траву, что он скинул, а опять сгрузил всё, и отпустил, конечно, он его ничего не сделал, но, если б он, тот насилие, ага, применил, и наш бы его-то убил. А бывали и случаи — убивали [ЖНИ].

В начале XX в. самоходы и челдоны получили стимул для дальнейшей эскалации взаимной вражды — во время Гражданской войны большинство новолоктинцев поддержало красных, а жители Локтей — белых. Некоторые информанты вспоминают, что из-за этого за последними закрепилось коллективное прозвище *колчакі*.

А вот пять километроў от нас Локти, их вот тада, как Колчак... как ишёу, они чё делали, чтобы красные... Жители Локтей ставили боронки, вилы вверх это, зубками, чтоб када красные пойдут, чтоб лошади могли напороться. Уот. Уот что делали. И ўот их всё время звали «колчаки». Локти. Так их и по сей день — «колчаки» [ДГД].

Мы звали их колчаками: они помогали Колчаку. Вот когда с Ишима красные шли, шли красные — тут, в Локти как ехать, бугор начинается. Они с церкви с «максима»-пулемёта... Только поднялись кверху, они как начали строчить — повалились: «С чего? Откуда? Что?» Да они потом развинулись, тут иим разъяснили, что там церковь, они с церкви бьют. Они поехали в обход вот через это, со стороны Ревягина

пошли, тогда только взяли. А так они не давали [КИЛ].

Это прозвище было известно и среди детей — *колчаками* дети из Новолоктей дразнили в школе локтинских:

[Жителей соседних деревень никак не дразнили? Локтинских?] Мы их колчаками дразнили. [Но они обижались, да?] Конечно. А они кричат: «Самоходы!» [А самоходы — тоже обидно?] Ну, как-то каждый начинает осквернять, дак как-то обида берёт [КИЛ].

Иногда нарративы о Гражданской войне сливаются в единое целое с историческими, повествующими о Западно-Сибирском восстании 1921–1922 гг., а различные образы времен Гражданской войны соседствуют с рассуждениями об отношении местных крестьян к коллективизации. Примечательно, что и в этом случае рассказ начинается с четкого противопоставления локтинцев новолоктинцам:

Дело в том, что сама по себе история очень извилистая, если, допустим, гулятьевцы, они придерживались того, чтобы коллективно работать, локтинцы были за то, чтобы единоличниками остаться, то есть чтобы своё хозяйство было, своя земля. А когда начались Гражданской, допустим, годы, Гражданской войны, то Локти оказались белыми, а Новых Локтях⁴ — красные, в результате, оттого что там церковь — очень хороший крепостной, так сказать, бастион, с которой можно было стрелять, с церкви, забираясь там на высоту, и видеть всё вокруг, вот так. Многие, многие колхозники, которые встали на сторону советской власти, были пойманы, зарублены, замёрзли, и для того чтобы похоронить, надо было в начале отогреть, а там они, как в поленнице, лежали, трупы. Ну, вот так вот, ну, вот такая история, такая история. А белые, они же всё-таки боролись за своё, за то, чтобы сохранить своё превосходство над крестьянами, и у них и войска, и подготовка, многие из них офицеры. Поэтому, естественно, у них была большая военная подготовка, военный опыт, и поэтому естественно, что этим колхозникам, которые стали красными, так сказать, попадало в первую очередь [НТИ].

Вражда самоходов и челдонов не ограничивалась противостоянием Локтей и Новолоктей. В рассказах новолоктинцев часто фигурирует село Мизоново, находящееся в 6 км к северу от их села. Ранее оно было фактически поделено на две части между «сибиряками» и самоходами, граница проходила по реке, на мосту через которую регулярно происходили столкновения:

[Была ли вражда в соседних деревнях?] Да, Мизоново и самоходы, там и, и сибиряки — там постоянно дрались, вот у этого моста собирались, по речке который, там

межевой знак был у них, ага, и вот у него там стычки на этом мосту всегда были. Благо, что мы... что нас много было, мы могли устоять [ЖНИ].

Мизоновское кладбище в прошлом было разделено рвом на две части: в одной хоронили переселенцев, в другой — «сибиряков»; как рассказывают местные жители, представителей этих групп хоронили в разных частях кладбища и в Локтях:

[Слышали какие-нибудь истории про эту вражду?] Ну, как-то я и не помню. Ну мама-то рассказывала, что вот у них, даже я вот знаю, что даже кладбища у них были по раздельности. Что вот самоходы в одном месте, а сибиряки в другом месте. <...> [А могилы отличались?] Да могилы-то не отличались, а что вот я знаю, что вот здесь вот как-то нет, а в Мизоново даже ров. До сих пор. Ну щас-то уже всё вместе там хоронят. А раньше большой ров был проделанный, что уже... и деревня раз[делена] была: половина самоходы, половина сибиряки [ГСА].

По состоянию на конец 1920-х гг. поделенное челдонами и самоходами Мизоново было официально разделено на два села — Старо-Мизоново и Ново-Мизоново [2. С. 44]. Согласно следующим рассказам, в каждом из них была своя инфраструктура и даже отдельный колхоз, браки между выходцами из разных частей села не заключались.

А вот соседнее село — Мизоново <...> — когда пришли самоходы — а коли плановое переселение, хочешь не хочешь, а поселись здесь — так ведь? Так ведь. И вот там сибиряки вообще не приняли самоходов. И получилось в одной деревне две деревни: две школы, две церкви, там два магазина, невозможно было, чтобы парень женился, сибиряк, на самоходке — не моги! И даже

столб до сих пор там стоит, который показывал границу [ГГС].

[Здесь были челдоны?] Ну, челдоны рядом, они просто там заселились, рядом. Это буквально вот пять километров. В Мизоново тоже так же: местные были — только не скажу, откуда они пришли — и самоходы, там надвое было разделено. А там же и два колхоза было [МВМ].

В послевоенное время противостояние двух сторон стало угасать. Был ли этот процесс постепенным или же вражда завершилась после какого-то определенного события, узнать не удалось. Мизоново вновь стало единым селом, Локти и Новолокти объединили в один совхоз⁵. Перестали возбраняться браки между самоходами и «сибиряками». Тем не менее некоторые рассказы свидетельствуют о том, что мизоновская молодежь ходила драться «деревня на деревню» вплоть до начала 1980-х гг.:

[Такого не было раньше, чтоб с другой деревней как-то дрались?]

[СМФ:] Ну, это недавно прекратилось. [Смеется.] Ещё эти вот дрались [имеет в виду сверстников собеседника]. Мизоново на...

[САА:] Мизоново, деревня на деревню дрались.

[А почему?]

[СМФ:] Молодёжь не делили [не могла поделить] девок. Так серьёзных-то не было стычек, это молодёжь.

Противостояние «сибиряков» и переселенцев из Витебской губернии осталось в прошлом, однако, как можно понять по материалам экспедиции, воспоминания о нем имеют для новолоктинцев большое значение. Сохранение в памяти селян различных нарративов о ключевых эпизодах вражды

с челдонами, относящихся к разному времени, показывает, что именно моменты противостояния явились ключевыми для формирования особой идентичности жителей села. Это подтверждается и продолжающимся до сих пор употреблением слова *самоход* как самоназвания: прозвище, полученное переселенцами полтора столетия назад, до сих пор выделяет их среди прочих жителей Ишимского района, а также подчеркивает определенную связь, существующую между всеми деревнями, жители которых идентифицируют себя как самоходы.

Примечания

¹ См. общий список информантов на с. 21.

² См. публикацию А. Д. Дыниной в этом номере журнала.

³ *Карлык* — хакас., краснояр. «семена дикого растения, похожие на гречиху, но более мелкие и на вкус горькие» [1. С. 93].

⁴ Название *Новые Локти* не было обнаружено в исторических документах, однако местными жителями часто используется.

⁵ Конфликту между Локтями и Новолоктями способствовало и то обстоятельство, что изначально Новолокти входили в Локтинскую волость. Однако, по данным 1926 г., это были уже два разных сельсовета. Нынешний упадок Локтей (вместо 1484 жителей, по данным 1926 г., 166 — по данным 2010 г.) сравнительно с Новолоктями (1824 в 1926 г. против 911 в 2010 г.) и включение Локтей в состав Новолоктинского сельсовета в 1939 г. способствовали формированию у новолоктинцев чувства гордости и превосходства.

Литература

1. Словарь русских народных говоров. Вып. 13. Л., 1977.

2. Список населенных пунктов Уральской области: в 16 т. Т. 4: Ишимский округ. Свердловск, 1928.

Мария Алексеевна Агафонова,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

«ОНИ Ж НАШИ, С ПОВОЛЖЬЯ, РУССКИЕ»: ПОВОЛЖСКИЕ НЕМЦЫ В СЕЛЕ НОВОЛОКТИ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В публикации обсуждаются некоторые особенности свадебной и погребальной обрядности поволжских немцев, переселившихся в село Новолокти Ишимского района Тюменской области, а также анализируются транслируемые местным населением стереотипы в отношении немцев.

Ключевые слова: поволжские немцы, погребальная обрядность, свадебная обрядность, этноконфессиональные стереотипы, Ишимский район Тюменской области

Потомки переселенцев, основавших Новолокти, и в настоящее время называют себя само-

ходами, противопоставляя сибирякам (потомкам первых русских поселенцев в Сибири)¹. Помимо самоходов (белору-

сов в этническом отношении) и «сибиряков» в Новолоктях проживают также казахи, калмыки, татары, поволжские немцы. Среди наших информантов было трое немцев, из которых лишь одна информантка — Э. Г. Миллер — определяла свою этническую и конфессиональную принадлежность как отличную от этноконфессиональной принадлежности местного населения.

Поволжские немцы появились в Новолоктях вследствие депортации в годы Великой Отечественной войны. В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР от 28 августа 1941 г. «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья» около 400 тыс. человек в кратчайшие сроки и с минимумом имущества были переселены с территории Поволжья в различные районы Сибири и Казахстана [3. С. 97].

Нынешние жители села, в том числе старейшие, бывшие свидетелями или жертвами переселения, не вспоминают о каких-либо конфликтах самоходов с немцами. Возможно, это связано с особенностями исторической памяти самоходов: местные жители более активно рассказывают о конфликтах с «сибиряками», сближая себя при этом с переселенцами — представителями других национальных меньшинств.

[О «сибиряках».] До, можно, войны, практически не было у нас с ними этих... ничего [никаких отношений]. С немцами — пожалуйста, с этими, значит, следующее село было, воронежских там двадцать семей, село Останино — однодворцы, так называемое сословие было, с однодворцами — пожалуйста, все самоходы сюда тянулись. Самоходы, немцы, к нам все, ага. С сибиряками мы очень напряжённо были, но отстояли независимость [ЖНИ]².

Я только одно скажу, это факт: во время войны... Сейчас скажу, как бы сказать, как это. Волжских немцев — они давно, ещё с той Екатерины были заселены в Поволжье. А их... война началась — их выселили всех, распределили по Советскому Союзу в разные точки. Вот к нам привязали немцев, мы их приняли — и жили, и живут до сих пор. Туда привязали, в Локти — там, где чалдоны жили, — они их выгнали [МВМ].

А они ж пришли — ничё у них не было. Им дали по несколько там килограмм вещей с собой — и всё. Пришла она [бабка информантки], вот подала вот эту картошку, потом спрашивает — а вот одна, дочь её здесь до сих пор живёт — бабка спрашивает: «Скажи, пожалуйста, за что моего... моего сыночка, — говорит, — убили». А вторая-то плохо говорила, но сказала по-русски: «Бабушка, мы с Поволжья». А они немцы были не германские. Их раньше делили: просто немцы и германские, вот. А это с Поволжья. Вот они так с тех пор всё, пожились, помешалось всё шас вместе [МВМ].

Зачастую в подобных нарративах информантами отмечалось, что немцы в значительной степени ассимилировались. В частности, главный показатель их адаптации на новом месте проживания — смешение их традиций с традициями местного населения и незнание потомками переселенцев немецкого языка:

Ну, немцы, они какие, они обрусевшие, они, считай же, те же русские, ну. Они немцы-немцы, а ни один не умеет по-немецки говорить. Или даже если он кое-как умеет, а дети-то уже точно — никто не умеет [АГА].

В рассказах о депортированных иногда транслируется ряд устойчивых стереотипов, связанных с немцами.

[Поведение немцев в самом начале отличалось?] Ну я вот это, конечно, уже не помню. Ну, понятно, что все они очень трудолюбивые, все... все они очень, ну, собственно, они сибиряки такие тоже, все они, потому что все в трудных условиях. Ну а у них же это как бы вообще это черта такая: они все хорошо жили, все они же вот, вот это у них педантичность, скрупулёзность, вот это вот. То есть вот эта их черта, я думаю, что она помогла им тоже выживать [НГЖ].

Немцы [поволжские], вот те — чистюли, а калмыки грязные [СМФ].

Основным поводом для соотнесения немцев с «чужими» являются для самоходов отличия в погребальном обряде немцев. Поволжские немцы ставят на могиле крест «не в ногах, а в головах», причем местные жители соотносят это с конфессиональными различиями: православные противопоставляются протестантам (установка надгробия в изголовье маркирует принадлежность к немецкому этносу и к «немецкой» вере). На уровне лексики это отражено в противопоставлении «русские — немцы», что соответствует оппозиции «православие — протестантизм».

[Немцев по-другому хоронят?] Да, у нас немцев отдельно хоронят. Постой. Ой. Правильно, а, у них... Наши на восток ноги, а у них наоборот. [Почему?] Не знаю. Не знаю. Их, значит, и крест у них в совсем с другой стороны. Что у них за вера, я не знаю. Но у нас много немцев похоронено. Они там, вон, своим кутком все похоронены. Так что вот так. Сразу видно: подойдёшь — это, значит, сразу видно, что это немец, раз похоронен так. [Почему?] Да не знаю, почему они так. Хто им придумал... Вера-то у них... Они ж все христиане. А почему так, не знаю [НМИ].

[Немцы здесь есть?] Есть, много у нас немцев. [А они не православные?] Нет, они не православные. Они, даже вот умирают они как-то, немцы, на... у нас крест ставится в ногах, а у них в голове. [А это на одном кладбище хоронили?] Да, на одном, только суда русские, а в ту сторону — немцы [БММ].

[А Бог у нас и у немцев тот же?] Бог, наверно, у них... не знаю, потому что на кладбище-то посмотришь: у нас-то стоят кресты-то, памятники или как там, в ногах, а у немцев-то хоронят — в голове [СТН].

Э. Г. Миллер, пережившая депортацию в пятилетнем возрасте, долгое время посещала новоапостольскую церковь в Ишиме — «немецкую церковь». Информантка так описывает похороны своей снохи:

У русских ставят у ногам памятник, чтоб встать и помолиться, а у немцев ставят в головах. И когда стали, значит, они же рядом, они стали ей ставить крест в ногах.



Свадебное платье Э. Г. Миллер (с. Новолокты). 2021 г.
Фото Е. Е. Фроловой

А я удивилась и у племянника спрашиваю: «Почему, — говорю, — так хороните, по-русски?» И говорит: «Тётя Эрна, я потом расскажу тебе». И когда похоронили, и говорит: «Она не могла умереть, и когда она вызвала не немецкого священника, потому что не было их в то время, а вызвала русского, он её грехи отпустил её по-русски, одел на её крестик, значит, хоронить должны её по-русски» [МЭГ].

Таким образом, последняя исповедь у «русского» священника определила характер похорон.

Другая немка, И. Ф. Болтунова, также депортированная в детстве, не соотносит свою конфессиональную принадлежность с немецким происхождением:

[Говорят, что немцев как-то по-другому хоронят.] Никак не... так же и хоронят, как все, только крест как-то, не знаю, где ставят. У русских, по-моему, у головах ставят, а у них, наверное, в ногах. А я сказала, что я тут прожила и у меня [смеется] христианское поверье: меня так же чтоб хоронили, как всех новолоктинских хоронят, так и меня. Потому что муж у меня русский был. Фамилия у меня Болтунова [БИФ].

Э. Г. Миллер описывает и другие отличия «немецкой» похоронной традиции:

Ну вот девять дней не поминают, сорок дней не поминают, годовщина не справляют, полгода не справляют или год не справляют так вот, как... как вот... как по-русски. Немцы — нет. Они похоронили, сделали обряд похорон, и всё [МЭГ].

Другие основания для противопоставления немцев и русских — различия в совершении крестного знамения и несовпадение пасхалии.

Значит, русские — молятся, так? [Крестится.] А немцы только так вот молятся: прикладывают руки так вот [смыкает руки в замок на уровне груди] и так молитву читают. Вот «Отче наш» — они что по-русски, что по-немецки одинаковы. Я вот вечером вот читаю — и по-русски читаю, и по-немецки читаю, когда спать ложуся. [Сначала по-русски, а потом по-немецки?] А потом по-немецки, так вот и читаю [МЭГ].

[А Пасха что за праздник?] Ну, Пасха. Пасха — все празднуют, только она у каждого по-разному. У немцев, допустим, на неделю она вперёд идёт — немецкая Пасха. Потом, значит, идёт, как... наша, после ихней Паски. [А чем-то отличается от нашей?] Ну а чем она отличается? Ну, так же, может быть, и... так же и яйца красят, и куличи так же пекут, и всё. Только она не разом с нами, вот [СТН].

[У немцев своя Пасха?] Ну конечно, они ж отмечают на неделю раньше. Ну вот. Я знаю, что у нас всегда говорили: если на их Паску (она еврейская и немецкая), если на их Паску хорошая погода, солнце светит — на нашу будет обязательно плохая. [И наоборот?] И наоборот — вот это я помню [ГВВ].

Обращает на себя внимание перенос представлений о еврейской Пасхе на немецкую. Предки нынешних самоходов могли контактировать с евреями и, скорее всего, были носителями тех этноконфессиональных стереотипов, которые широко распространены в черте оседлости. Согласно этим представлениям, иудейский праздник Суккот (*Кучки*) — день, когда евреи вызывают дождь. При этом в некоторых регионах (в частности, в ряде районов Украины: см., например: [2]) осенний праздник Суккот в славянской фольклорной традиции осмысливается как весенний праздник и отождествляется с еврейской Пасхой [1. С. 182–183]. Возможно, по этой причине еврейской Пасхе устойчиво приписывается погода, противоположная той, что случается на православную Пасху [4. С. 39–40].

Вот у нас после Троицы говорят: «Три дня земля — именинница». Мы к земле не касаемся. Ну поливать — поливаем, естественно, раз жа[ра]... а чтоб там садить или копать, чё-то полоть — ничё. А, гляжу — они [МЭГ и ее сын] ў Троицу, они назаўтра уже картошку полют с сыном. Я вот спрашивала у дяди племянницы, грю: «Саша, — ну он тоже это там дальше жили, щас они там живут [показывает сначала в одну сторону, потом в другую]. А я говорю это: — У вас своя, наверно, что вы не празднуете?»

У их, вишь, Пасха своя, а у них как она... У нас Исус Христос, а у них кто? У немецё-то. Католики они. У них католическая. Вот у них свои, у них праздники-то в другие дни. Рождество, оно у нас седьмого, а у них двадцать пятого декабря. Она уже убирается заранее. Что я ещё не начинала, как говорится, а у них уже приборка идёт и... [Не слышали такого, что если у немцев на Пасху такая погода будет, то у нас другая будет?] А, ну да. Говорят, что если, как зовут... немецкая Пасха, да жидовская почему-то. И вот если погода плохая ихняя — наша будет хорошая. А если наоборот, то наоборот. [Почему жидовская?] А вот не знаю, чё-то слышала, что жидовская Пасха. Или жадные немцы были раньше, щас-то эти наши друзья, они все наши уже. А ранешные, вот када переехали... [ММЯ].

Также на основе собранного материала можно сделать выводы о различиях в свадебной обрядности с той оговоркой, что свадебная традиция немцев в Новолоктях, по словам многих информантов, мало чем отличается от соответствующей традиции самоходов. Знания самоходов о свадебной обрядности поволжских немцев отрывочны:

Вот знаете, у нас как бы на территории, ну и сейчас есть, проживают немцы, вот они, если свадьба, вот на каких я была свадьбах, они обязательно поют песню, по моему, «Сусанна» называется, на немецком языке, то есть вот у них это традиция, они на свадьбе всегда поют песню, вот эту вот. Чё-то: «Эх, Сусанна» — и там по-немецки чё-то [напеваает]. Чё-то такого вот плана [ПНА].

Как немецкие могут интерпретироваться разного рода нововведения в современных свадебных обычаях, неизвестные в традиционной свадьбе (ср., например, [5. С. 97]):

Ну, это... У них вот, например, у немцев, что обязательно у невесты должны украсть туфель. И невесту украдали — ну, у нас тоже было, что невесту украдали, что украдут, а жених должен выкупать [СМФ].

В числе особенно значимых черт следует отметить, что браки заключались по договоренности между родителями жениха и невесты. Отец информантки — поволжской немки, значительная часть интервью с которой была посвящена ее свадьбе, заранее условился с отцом ее будущего мужа, жившего в Новолоктях (семья информантки была депортирована в д. Нерпино в 20 км от Новолоктей). При этом молодые люди даже не были знакомы, а их симпатии не учитывались. С точки зрения немцев, смешанные браки были нежелательны:

Ну, исполнилось мне, значит, в декабре девятнадцать, а уже в феврале меня отдали замуж. Вот его отец, как свёкор уже, и мой

отец встретились где-то в городе, в Ишиме. И спрашивают друг у друга, что: «Ну, у вас много ребятшек, вот у меня есть сын, мне хотелось бы, чтоб под старость лет у нас была своя нация, чтоб ухаживала до смерти и похоронила она». Ага, ну вот у немцев это такое было в крови, что они не отдавались, они этих стариков — вот что свекровку, что свёкор — они дохаживали и хоронили [МЭГ].

Сваты — жених и его отец — приехали в дом родителей рассказчицы за месяц до свадьбы. В доме было застолье, во время которого ни информантка, ни ее будущий жених не выпивали:

Мать там чё-то приготовила, значит, водки наливает всем, нам с женихом не дали. Я даже не знала его. <...> А его звали Адольф. Угу. Как Гитлера звали. А я... сидим за столом, но нам не подавали даже рюмочки, это самое, ага. Но я ж считалась, как я не очень-то стеснительная уже была, я была бойкая. Вот мы посидели, отец сказал: «Вот, доченька, вот тебе жених, будущий муж. С сегодняшнего дня никаких клубов, никаких танцев, никакие... что дружишь ты с кем-то. Вот, ты выходишь замуж. Через месяц свадьба». Всё, и попробуй скажи-ка слово обратно [МЭГ].

В день свадьбы жених и невеста на украшенной *кошевё* (санях) ехали в село жениха — Новолокти:

Всё, свадьба, и это... вот его сестра, она пришла, когда он меня вывел, а у немцев такой был закон, что невесту катают раздетой, зима или лето. Ну, он приехал на кошавё, лошадь разукрашена, ага. И вот нас, значит, подушки, белую простынь постлали, нас посадили с женихом [МЭГ].

Свадебный костюм невесты традиционно включал белое платье и веночек. Веночек информантки был сделан из восковых цветов и до сих пор хранится в ее доме в киоте с бумажной иконой. Несмотря на включение в немецкий свадебный обряд многих элементов местной свадебной обрядности, одно из центральных событий немецкой свадьбы — снятие венка — сохранялось:

Приехали — теперь опять где-то в Таборе [неофициальное название улицы Комсомольская в Новолоктях], где-то у кого-то... там у каких-то немцев. Они нас снова раздели, мне веночек одели, платье белое было у меня, ага. <...> И раздели нас, и его, и опять посадили в эту кошёвку и повезли. Довезли до родителей, до евонных, ага. Я мать вообще не видывала, отец один приезжал вот, со своим сыном он приезжал. И вот... и мы заходим, ага. Ну, встретились за... А раньше была мода, если вот так вот свадьба, полно народу, вся деревня идёт на взглядыне, как они говорили. Это на взглядыне. И вот... и никто мне это самое... «Покажите невесту, мы тогда уйдём» [МЭГ].

Сама информантка описывает свою свадьбу как включавшую немецкие и русские элементы:

Ну там же были уже смешаны: и русские были, и немцы были. [А что немецкого было в вашей свадьбе?] А вот, у нас играла только скрипка. Скрипка был и цымбал. Вот такого сейчас нету. <...> Он играл один, он так играл на скрипке — он был немец. Ага, он наш, нерпинский [из д. Нерпино]. А он у нас работал бухгалтером, главным. И вот это самое, он как заиграет — знаешь, хоть вой! Вот на прошание он так всё уже вроде... Вечером уже, уже, как тебе сказать... Ну чуть не до утра, до это само... гуляли, потом невеста уже веночек снимает, посадят её посреди избе, эту невесту, и ходят вокруг, и поют, что... Не знаю как, но они пели по-немецки [смеется]. [По-немецки пели?] Ага, они пели по-немецки, да, что теперь уже ты подчиняешься другой семье, и теперь у тебя другая мама и другой отец, и я должна всех уважать. [Это перед свадьбой или после свадьбы?]

Нет, это первый день прошёл, когда свадьба была, а уже вечером невесту... уже на завтра веночек она не одевает. Уже это считается, что она переспала, угу. Уже веночек не одевают [МЭГ].

Обряд снятия венка сохранился от ритуала очепления [6. С. 174], во время которого девушка, выходя замуж, надевала чепец. В остальном описанные информанткой события во многом сходны с традиционной для местного населения свадебной обрядностью. В частности, свадьбу отмечали три дня, невеста должна была привезти в дом жениха приданое, а гости одаривали новобрачных в первый день свадьбы.

Примечания

¹ Подробнее о взаимоотношениях «сибиряков» и самоходов см. публикацию М. С. Остроухова в этом номере журнала.

² См. общий список информантов на с. 21.

Литература

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

2. Васянович А. Мифологизация «еврейских кучек» в современных метеорологических представлениях украинцев // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2014. С. 310–326.

3. Герман А. А., Плева И. Р. Немцы Поволжья: краткий исторический очерк. Саратов, 2002.

4. Мороз А. Б. Еврейский Лепель глазами сельских жителей // Лепель: память о еврейском местечке / отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 35–52.

5. Невская Т. А. Традиционная и современная свадьба сельского населения Ставрополя // Советская этнография. 1982. № 1. С. 89–100.

6. Смирнова Т. Б. Особенности развития обрядности в диаспоре (на примере свадебных обрядов немцев Сибири) // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4/2. С. 169–177.

Вера Александровна Федорова,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

СВЯТОЧНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ СЕЛА НОВОЛОКТИ

Аннотация. В статье рассмотрены обычаи и обряды святочного периода в селе Новолокти Ишимского района Тюменской области. Наряду с широко распространенными святочными обходами, славлением и посеванием отмечены и локальные традиции, такие как сжигание соломы на саях.

Ключевые слова: Святки, колядование, славление, посевание, Старый Новый год, первый гость, бесчинства, ряжение, святочные гадания, Ишимский район Тюменской области

В ходе разговоров о святочных обрядах наши информанты из села Новолокти Ишимского района Тюменской области в основном рассказывали о том, как было раньше. Хотя обходы домов и по сей день актуальны, многие жители отмечают, что они исчезают. В частности, по их словам, раньше колядовать ходили не только дети, но и взрослые, сейчас же это преимущественно прерогатива детей.

Взрослые на Рождество пели рождественский тропарь:

Бывает, взрослые ходили, про Рождество пели: «Рождество твое, Христе Божие, во сиянии разума». Как запоют — аж волос дыбом! [КИЛ]¹.

Дети же ходили с особой песней, но это также называлось *славить*.

Вот на Рождество ходили славить. Славили... значит, на Рождество идут славить.

Славьте, славьте,
Сами, люди, знаете,
За чем пришёл:
За горячим пирогом.
Не дадите пирожок,
Уведу коровку за рожок...

Вот такая вот [смеется]. Не, да...

Не дадите шанюшку²,
Вилью шаечку [КИЛ].

Первого посетителя на Рождество сажали на подушки, чтобы лучше плодилось гуси, и на вывернутую шубу, чтобы лучше плодилось овцы, что представляет собой особую форму посещения домов первым гостем, ползатником³.

Всегда, вот я помню, что, кто первый придёт на Рождество, значит, их... подушки клали, где вот божница, это, ну, красный угол это называлось, вот. Там лавка сделана такая вот, и подушки клали, и на эти подушки их садили. Первых... чтобы гуси велись. Примета такая была [МФС].

Вот када, на Рождество, ждали, када придут славить, выворачивали или шубу, на шубу садили, чтобы овцы велись, вот. Подлаживали яички, чтобы курочки хорошо неслись, жили, вот. Вот такое вот [ИВД].

На Старый Новый год в Новолоктях совершали ритуальное посевание. В нем участвовали ряженные, которые ходили по домам и разбрасывали зерно, чтобы обеспечить благополучие в доме на будущий год.

[А это на Новый год?] Да. Разбрасывали зерно:

Сею, сею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
Вам пшаничку да рожь,
А мне копеечку да грош.

Это старинное ещё: грош [ИВД].

[На Святки зерно рассыпали?] [НМИ:] Это... Люба, это на Старый Новый год ведь, да? [КЛИ:] Ну. [НМИ:] На Старый Новый год. [КЛИ:] На Старый Новый год. [НМИ:] Утром приходят и, это самое. [КЛИ:] Зерно сыпят. [Куда приходят?] [НМИ:] Ну, например, соседка пришла ко мне... [КЛИ:] И посыпает. [НМИ:] Зерно посыпала и чё-то же ещё говорили. [КЛИ:] Чё-то говорили. Я уже забыла.

[Нам рассказывали, что как будто приходили в дом и зерном сыпали.] Ну, это на Старый Новый год. Заходят когда в это, в дом: «Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю». Что это как богатство, что ли, в дом, благополучие всё. Сыпали прямо на пол. Пшеницу, или там, или рис, или чего. [Кто так ходил?] Ну кто? Хоть кто. Придёт

в гости кто. [И взрослые, и дети?] Ну взрослые, да. [Ходили на Старый Новый год утром или вечером?] Утром, конечно [НЛТ].

Ряженных в Новолоктях называют *нарядниками*. Персонажами ряженья были цыган, черт, баба и покойник.

Значить, в Святки эти вот рожжественские... Раньше старики гробы делали себе и под сараем ставили их. Ну, а мой дядька с молодёжж'ю там собрались. Он говорить: «Я знаю, где гроб, — я лягу у гроб, а вы носите, — говорит, — меня по ха...» [Смеется.] Его... Его носили по де... по деревне! Кому в избу занесут — и он ляжет! [КИЛ].

На Старый Новый год устраивали бесчинства, в которых могли участвовать ряженые. В ходе ритуала могли вредить тому, кто не пустил колядующих.

[И вы так тоже бегали на Святки?] Да. Даже трубы закрывали, на крышу лезли. Лично я [смеется]. [Вредили?] Ой-ё... [А как закрывали-то трубы, чем?] Стеклом. [Попадало потом вам?] А никто... мы крадучи. На то меня Бог наказал. Как упала, да хорошо, что не на... А... боронки лежали. Знаешь, что такое? [Нет.] Ну, бороны боронят. Вот. Они лежали вверх зубьями. И я вот так вот... [показывает руками расстояние в несколько сантиметров, имея в виду, что она упала на таком расстоянии от бороны] не достала, упала. А так бы... [ИВД].

Раньше вообще на крышу залазили, стекло по... на этот, на трубу клали. [Для чего?] Ну, дым в дом пойдёт. А так стекло-то, и не увидишь, что это стекло. [Почему именно на Старый Новый год?] Ну, вот тоже вот традиция: Старый Новый год, ряженые, чё попало творят. У нас бывало, знаете, здесь в... и тюки выкатят, и снегом засыпят, и тележки утаскивали с одной стороны деревни на другую. И переворачивали. Ну, короче, дурачатся, и всё [ПНА].

Могли, например, вот где-то стоит возле дома тракторная тележка, от трактора, они могут укатить её на другую улицу. Если у кого-то возле дома, кто рыбак, лодки перевёрнутые, ну как, осенью переворачивают возле дома, они могут тоже её куда-то увезти. Если у кого-то дрова за оградой, они могут эти дрова развалить. Например, пришли ко мне, а я не приняла их, например, закрылась, не пускаю, они могут калитку снегом засыпать до самого верха. Вот такое, вот такое — да, бывало. [У вас такое было?] Было. [А что вы потом делали?] Ну ладно, что. А у меня калитка в ту сторону открывается. Мне не страшен серый волк [ФТИ].

Локальная святочная традиция в Новолоктях — жечь костры на санях.

Раньше были, солому поджигали какую-то на саночках, но зимой дак, что снег да ўсе

да... ничо, не страшно. Ребятишки сзади кучэй бьют, да и ўсе. [Зимой — это когда?] А, это... ну, ўот эти Святки-то када эти бьют, яны не знаю, на какой праздник это. Вот это делают. [Жгут тогда костры?] Угу [БИФ].

[Здесь не было такого, чтобы на санях костры жгли?] Было. <...> Кто на лошадях работал, сани поставят у окошка, соломки положат, зажгёшь и йих куды-нито утонишь, салазки эти, сани [ГМА].

Было записано много рассказов о святочных гаданиях. Один из важных атрибутов гаданий — так называемая *молчаливая*, или *молчаливая вода*. Ее приносили с проруби или из трех колодцев, обязательно молча, а затем использовали в разных гаданиях. Кроме того, *молчаной* называют воду, принесенную из колонки на Крещение, которую использовали в ритуальных целях (умывались ею каждый день, умывали детей при болезни).

То... потом, это, идёшь за водой за молчаливой на прорубь. А прорубка далёко <...> И вот идёшь чуть не к Большаку [дороге] за водой, чтобы молчок, чтобы ник... одна идёшь, чтобы ни с кем не разговаривать, потом приходишь, это молчаливая вода, вот тоже молчком. Туда яичко разбиваешь и вот смотришь — чё там в воде. «Вот, ага, ага, показалось». <...> [А это яйцо разбивали прямо с желтком?] Ну, белок. [Только белок?] Да, белок туда это, капнешь, и там <...> А он с этой... с двачонкой, Галиной, встречался. «Всё...» Кладбище показало, что как могла и крест. «Всё — я завтра к матери. Мамке скажу, что женюсь, что раз... [смеется] раз это...» [Кладбище — это к свадьбе?] Нет, что умрёт, что умрёт. Ну вот, а... «Я скоро умру». [И что он — умер, не умер?] Нет, он потом [ЗНВ].

Молчаливую воду собирали из трёх колодцев. После двенадцати часов ночи идёшь молча, не... ну, конечно, одной-то страшно с кем-то ходили. Собираешь в баночку, ну, в стаканчик собирали. Приходишь домой, и только когда переступил порог дома — можно разговаривать. Ставишь его, бярёшь обручальное кольцо чьё-то, ну, как бы, что это самое, у нас же ещё тогда не было. Всё, и вот через это обручально кольцо вливаешь белок от яйца. Через вот него выливаешь в воду. И в воде появляются фигуры всякие. И уже там гадаешь — у кого церковь — там типа замуж выйдет там, или ещё что-то. У кого-то цветочки. Ну, действительно, так получается. [А к чему цветочки?] Ну как бы вольная жизнь считается, что ещё не это [ДИА].

Чаще всего святочные гадания связаны с будущим женихом. Его пытались узнать, стучась в окно и задавая вопросы. Слушали, с какой стороны раздастся топот коней на перекрестке:

Вот мы... мы гадали, бывало, по деревне бегаем, в окно постучим: «Как моего мужа

будет з... звать?» Вот, отвечает, скажут. На... на перекрёсток выйдешь, ложишься: с какого боку, где... кто-то, лошади бегут. Тогда же... щас лошадей нет, а тогда это уже в нашу [бытность]. «Ага, с той... значит, жених с той стороны придёт». [И прямо лежишь на снегу?] Да, на дороге. [Ничего себе! Это ж холодно.] Ну дак, ну не... не долго [ЗНВ].

Гадание с петухом или курицей

[ДЮН:] Да, это она... Как ворожили поранешнему. [Как?] Ну, как-как. Зеркало ставили к стенке и петуха подпускали, а потом насыпали воды, зерна. [ДГТ:] Ты-то больше ўсех знаешь. [ДЮН:] Ну дак поживёшь с моё. [Смеются.] [Клали воды, зерна, а ещё?] [ДГТ:] К кому повернётся. Если повернется к луку... К лу... к луку... [ДЮН:] Вот этот... Этот петух у зеркала если посмотрится, значит, будет воображистый. А если с рюмки воды напьётся... [ДГТ:] Мы пе... вина, вина, ну, воды налили. [ДЮН:] Алка... алкаш. [А если зерно поклюёт?] А это — богатый будет.

Гадание с поленицей

Ну вот поленица дров наложена, идёшь, охалку наберёшь и считаешь, ага, какие сеч... ровненькие поленья по... по... принесёшь, ну, сколько там, пять-шесть. Если ровненько принесёшь, значит, мужик спокойный будет; если всякие эти, сучья да всё, значит, мужик будет драться, тоже, драчливый [ЗНВ].

Гадание со спичками

Ну, ещё как делают, вот со спичек: ложишься спать, например, вот с шестого на седьмое. Колодец делаешь со спичечек, ну как, спиченки перекадываешь и под подушку ложишь. Вот кто придёт к тебе, воды напиться попросит. Что... Потом с палочек делают мостик: палочки и вот так перекадынки, и вот кто тебя переведёт через этот мостик. Например, стоишь на этой стороне — кто тебе подаст руку, переведёт тебя на ту сторону, как типа через речку. Вот такое. [Как на ту сторону?] Ну нав... снится тебе река и мост. Например, ты стоишь с этой стороны и боишься перейти. Вот кто подойдёт и тебя переведёт через этот мост? [Чтобы это приснилось, нужно спички положить?] Да, загадать: «Кто меня... кто меня переведёт через быструю реку?» [А на той стороне что?] Там стоит кто-то. Кто тебя, кто за тобой придёт и тебя переведёт. Вот, я же... Я же тако... [Переведёт, получается, замуж?] Да, я же делала такое, мне приснилось: я стою на берегу — моряк рядом. Я стою с моряком. И это... и чё-то снится [я], а я говорю про себя так, во сне: «Замуж за моряка выйду». А я с парнем дружила и провожала в армию, а он... в морфлоте пошё... попал. Ну и чё, а потом с той стороны подошёл солдат и взял за руку и перевёл меня через ре... через речку. Ну и всё, я вышла замуж за солдата, но не за моряка [смеется] [ФТИ].

Гадание с расческой

Нам же интересно, тогда ж и это, валенки кидали, хто в какой стороне замуж выйдет,

эту, расчёску [смеется], расчёску лóжили под подушку. Какая волосина — за рыжего ты выйдешь или за чёрного [БЕВ].

Гадания с зеркалами

Рассказы о гаданиях с зеркалами записывались чаще всего; обычно отмечалось, что число зеркал должно быть 12 или 13. Например:

Зеркало на зеркало наставляешь, и там должно быть тринадцать зеркал. И вот из тринадцатого зеркала должен кто-то появиться. [Кто-то?] Ну, суженый как бы, по идее. Да, суженый. Ну, если он близко подходить будет, нужно зеркало перевернуть,

чтобы не это, не схватил тебя. То, что как бы это не настоящий же, там дух страшный какой-то [ДИА].

Гадание с бумагой

И вот в комнате, я-то не знаю, девчонки у нас знали, жгли... бумагу. Ском... вот так вот листок скомкают, на блюдце, поджигают, и потом что останется, вот так вот, силуэт на стене. Ну свеча, свеча, да, и там тень падает, тень падает вот от этого изображения, ну то, что вот там осталось. [Скомкали бумагу, сожгли, а пепел на блюдце?] Сожгли на блюдце, и вот что-то, вот что-то, а оно же не сгорело, не рассыпалось, оно же какой-то фигуркой, какой-то фигуркой. [А тень на

стене?] Вот. Потом вот этот, вот это блюдце, вот с тем, что осталось, подносили к стене, и вот свечой и как бы, ну и... как показываю вот эти вот... [Тени?] И вот что напоминает. <...> И вот говорят: «Церковь у тебя». <...> Церковь — ты выйдешь замуж в этом году, ну вот, сошлось [НГЖ].

Примечания

¹ См. общий список информантов на с. 21.

² Шанежка, пирожок.

³ См.: Усачева В. В. Полазник // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 128–131.

Ирина Станиславовна Дмитриевская,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

ОБ ОДНОМ ПОМИНАЛЬНОМ ОБЫЧАЕ НА ТРОИЦУ В НОВОЛОКТЯХ

Аннотация. В селе Новолокти Тюменской области Троица является как главным календарным праздником, так и основным днем поминовения усопших. К Троице в Новолоктях были приурочены голошения — монологи с рассказами о жизни, обращенные к усопшим. В настоящий момент практика голошения утрачена.

Ключевые слова: поминальная обрядность, Троица, причитания, Новолокти, Ишимский район Тюменской области

Большинство жителей села Новолокти Ишимского района Тюменской области называет Троицу главным праздником года. В этот день принято приносить в дом березовые ветки, ездить в храм в Ишим и устраивать совместные застолья. Однако Троица рассматривается местными жителями скорее не как важный церковный праздник, а как главный день в году для поминовения усопших. Это отличает Новолокти от соседних старожильческих поселений, где помянуть усопших принято на Радоницу и в субботу перед Троицей¹. Жители села ходят на могилы родственников, а также готовят кутью из пшеницы или риса с изюмом. Традиция, связанная с празднованием Троицы и поминовением усопших, воспринимается как важная часть местной идентичности. Информанты называют ее праздником самоходов или белорусским праздником.

[Вспоминает свой переезд в Новолокти и впечатлившую ее Троицу:] То есть вот такой праздник, раньше я нигде с таким не сталкивалась. То есть где я вот жила, на... на Урале жила, то есть там такого нет, а именно вот здесь, в Новолоктях, и, может быть, ещё в тех деревнях, где вот эти самоходы живут, Троица — это был такой праздник, то есть это было сродни Новому году, в каком плане: вот на Троицу съезжались все, даже из далё... то есть где-то вот они живут

далеко, они год не приезжали, но в Троицу обязательно все съезжались <...> После обеда всегда все разъезжались по озёрам. Шашлыки, рыбалка, уха, то есть вот дальше уже был праздник, вот был такой праздник, вот там вот... и, то есть вот это заведено было именно в Новолоктях, я говорю, я не знаю, может быть, где-то ещё в какой... то есть это именно где жили самоходы. И насколько я помню это, даже помнит вот моя дочь, то есть это была традиция, дети тоже вовлекались в эту традицию [НГЖ]².

На сегодняшний день в Новолоктях сосуществуют две традиции: часть жителей села ходит на кладбище в родительскую субботу перед Троицей, часть — на саму Троицу. Сами информанты связывают эти изменения, во-первых, с тем, что священники убеждают ходить на кладбище в родительскую субботу (в Новолоктях церкви нет, но некоторые жители ездят на службы в Ишим), а во-вторых — с правилами, привнесенными в местную жизнь переселенцами из других мест. Информантка, родившаяся в деревне Ревагина, примерно в 20 км от Новолоктей, рассказывает, как была удивлена обычаем ходить на кладбище на Троицу:

Вот у нас в Ревагино [sic!], там у нас не было такого, чтоб ходили на Троицу на кладбище, вот только в родительский день, в Радоницу. А здесь, ну, по крайней мере, я здесь помню,

потому что ну мне врезалось на всю жизнь в память мою, песни пели здесь на кладбище. Потому что как мне говорили: «На кладбище в Троицу не плачут». А меня это всегда возмущало. У меня брат погиб в армии в девятнадцать лет, и я приходила на кладбище, тут не хочешь — заплачешь. И мне всё время говорили: «На кладбище не плачут», — а меня это бесило. Я говорила: «Это что, дом развлечений какой-то? Развлекаться иди в дом культуры, иди в клуб, а на кладбище это траурное место, погост. Это само по себе место печали, и как я могу веселиться здесь?» Поэтому я старалась не ходить. А уж последние-то лет двадцать пять я точно не хожу в Троицу на кладбище, потому что знаю, что нельзя [МТА].

Коренные новолоктинцы вспоминают существовавший здесь до недавнего времени обряд голошения на Троицу. Речь идет не о поминальных причитаниях, а именно о специфических голошениях, приуроченных только к Троице. Эти голошения, не специально поминальные, но календарно приуроченные, характерны для юго-запада Псковской области (см., в частности: [2. С. 19]). При этом, судя по рассказам информантов, голошения имели характер монолога, в котором усопшим рассказывали о живых родственниках и о местной жизни вообще. Информанты вспоминают, как были свидетелями голошения, однако в настоящее время обычай голошений исчез.

[ЖНИ:] Утро начинается, часов... встают, и всё, пошли туда, на кладбище. Первые идут женщины, выходишь туда, это, за деревню, на кладбищенскую, и слышишь пение, интересное такое. Я много описаний праздничной читал, смотрел, видел, но такого нигде не... не видел в описании. По-нашему называют «голосют». Голосют, ага. [Обращаясь к ГЛВ:] Расскажу, что такое «голосют». Расскажу им, что такое «голосют». На кладбище, это ни у кого нет, ага. Голосют. Может, ты расскажешь чё, как это, голосют?

[ГЛВ:] Ну, ну, ну как пригослашивают, ну, что в твоей жизни, то и это, пригослашивать. Ну так это, а сейчас не умеют голосить.

[ЖНИ:] Да! Я и хочу сказать, всё, оно потерялось, это обычай. [Голосить?] Голосить по-нашему.

[А как надо?]

[ГЛВ:] Слушай, я расскажу. Вот это, дядя Сютка у нас... жил в Бердюжем. А потом война тут началась, и он у город переехал. Ну вот, мы пошли, девчонки. Синка, эта, Маруся тёткина Танина, и мы с Тасей пошли, и Тася дядина Мякитина, пять человек нас пошли. У кого-то мы, вот, были [смеется], были вот такие. Вот подошли, а у нас баба умерла, де-то она в каком году, до тридцатого умерла-то иль двадцать седьмой — не... не знаю. Ну тут дей-то умерла. Ну, пошли дзвончки, пришли на кладбище, подышли бабиной могилке — ну хто будет голосить? Я не умею, другая — «не умею», а Таска, дядькина Мякитина, она умела голосить — не стала. А Синка, бабина [смеется], подошла: «Да баба, да ты-то не знаешь ничего, ведь дядя Сютка в город переехал жить!» [Смеется.] Ай, Господи, ха-ха-ха-ха, от так вот.

[ЖНИ:] Это вот, видишь, они уже рассказывают последние, как уже не умели уже, обычай терялся, всё. Ты должен рассказать напевным речитативом. Вот выходишь и слышишь такое вот з... ну если в, как сказать, я однажды в церкви в Знаменской в Тюмени такой услышал, и там под куполом, как это поют, это хор церковный там, женский, ага. Это было ангельски. И вот это что-то похожее такое. Что человек речитативом, приходят они первые на кладбище и начинают это петь, петь таким речитативом, рассказывают, как вот она сказала, что про свою жизнь, как мы живём, этому, покойному. Это чё-то от языческого оставши. И приходят, вот так-то вот, видишь, как она рассказала, бабушка, ага, что вот так-сяк: «Дядя Сютка уже в город переехал». А обычно, а обычно

они расхваливают этого покойного, ага, или ему чё-то про него, что: «Вот ты такой-то вот, ты такой хороший, ты нас покинул, да зачем ты, и мы так-то живём, мы плохо живём или хорошо живём». Вот, это рассказывается. И вот речитативом поют. Ага, это когда выходишь. И вот этого я нигде в описаниях не видел, ага, что вот это, что это по-нашему, это и есть. Это мы сюда принесли, это никто они, тех не было. А мы вот это, это называется «голосили». Это вот типа вот голосом поют, и всё, и никто... А сейчас я выхожу и ничего не слышу этого такого, ага.

Однако воспоминания о традиции голошения живы лишь в памяти нескольких человек. Остальные же или просто не помнят, или склонны расценивать этот обычай как не слишком распространённую практику, свидетельствующую скорее о несдержанности плакальщицы.

[А на Троицу голосили?] Ну, как сказать, специально-то такого не было, ну, если вот кто-то, кто-то голосит, бывает, плачет. Голосит, там вроде сильно, например. А в основном мало, как-то специально, чтоб идти голосить — этого не было. Не знаю, такого не слышала. Может, где-то есть, но у нас такого не было. Не знаю, вот сколь ходила, никада такого. Одна женщина голосила всё по матери. Её шас уже самой нет, а так вот чтоб... не знаю, ребята, не могу сказать. Не приходилось мне, чтоб вот именно специально идти, чтоб шли люди и голосили. Ну раньше, раньше, может, и голосили, кто его знает. Но в наше время уже теперь такого нет. [По матери женщина это на похоронах?] Нет, там прям на кладбище, когда вот приходим, на Троицу вот праздник, такой вот, и она там приходит и на могилочке, ну, может, за-

плачет и приговаривает, как голосили обычно там. [Приговаривает?] Ну как, слова там говорит, там и чё-нибудь, ну каждый своё, кто чё. Там, чё-нибудь там, может, разговаривает, что тяжело жить, может, кто-то обижают, и ещё что-то, как бы делится с матерью, и ишо у них там такое. Люди каждый по-своему с ума съезды. [Она к матери обращалась?] Ну да, так получается, что, а так с кем же ещё? Если на могилочке, на материной сидит там, лежит, сидит или коло неё, или... коло могилочки, дак конечно, к матери. [А как это делалось? Это как-то говорилось или напевалось?] Ну, она не просто вот как мы разговариваем, а вот именно что плакала, и плачет, и в это время как бы протягивая, разговаривая. [Ну, то есть как напевает?] Да, да-да-да, как напевает, получается, ага [ШЛП].

Примечания

¹ Это соответствует ситуации в регионе, откуда пришли самоходы. Как показала Т. А. Листова, на юго-западе Псковской области (Невельский район) основным поминальным днем также является Троица, а не Радуница [1. С. 325–326].

² См. общий список информантов на с. 21.

Литература

1. Листова Т. А. Похоронно-поминальные обряды // Граница, идентичность, культура: этнография белорусско-российского пограничья / отв. ред. Р. А. Григорьева, Н. Г. Деметер, А. В. Гурко. М., 2020. С. 302–328.

2. Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра / авт. проекта, сост., науч. ред. А. М. Мехнецов. Т. 2. Псков, 2002.

Юлия Вячеславовна Кузová,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ В СЕЛЕ НОВОЛОКТИ

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые свадебные обряды села Новолокты Ишимского района Тюменской области. Описываются обряды, начиная с предсвадебных девичников в доме у невесты и заканчивая обрядом тушения на третий день свадьбы.

Ключевые слова: свадьба, свадебный фольклор, боярки, тушение, нарядники, Ишимский район Тюменской области, Новолокты

Данная публикация посвящена свадебной обрядности села Новолокты Ишимского района Тюменской области и по большей части охватывает описания обрядов второго и третьего дня свадьбы как наиболее репрезентативных и интересных и с исследовательской точки зрения, и с точки зрения самих местных жителей.

Традиционно свадьба в Новолоктях празднуется три дня; особое внимание

уделяется подготовке к ней. За неделю до свадьбы девушки собирались на девичники, во время которых готовили приданое невесте и пели песни. Сохранились воспоминания о двух предсвадебных песнях. Из первой воспроизводят только рефрен *Лёи-лёи*; полного текста песни не помнит:

[ЗНВ:] Я вот умела шить на машинке, они в это... песни поют, что <...> Кто приходит, от

парни <...> приходят, и вишь, все уже песни вот «Лёй», «Лёй» — пели, невесту провожали там это. [Как? «Лёй»?] «Лёй». [Что это такое?] Ну, как... [ЗЛА:] «Лель мой, Лель». Мифический герой. В песне... в песне поётся. [ЗНВ:] Ну как при... как припев, я не знаю вот¹.

Вторую песню — «Привилися кудерки» — помнят более отчетливо. В структуре песни есть изменяемый элемент — имя человека, которому она поётся; после исполнения песни человек, чье имя было названо, должен был заплатить девушкам.

Привилися кудерки,
Привилися кудерки, привили...
Всё-то ко белому лицу,
Всё ко белому лицу
Андрею Борисовичу².

Вот такое. Ну, тогда деньги какие были — пятачок или чё. Второй приходит — кто приходит, это споёт-от...

Привились кудерки,
Привились русые
Всё ко белому лицу,
Всё ко белому лицу
Александры Леонидовне.

Там, кто придёт, пели. Вот, я говорю, что пели. Тогда тоже сидели по неделе эти девишники, готовили приданое невесте. Кто чё делал: кто вышивал, кто вязал, кто шил, кто чё — и вот и пели. [Что значит «кто придёт, тот и поёт»?] Нет, не кто придёт, а, да, кто... кто придёт, вот вы пришли — вам спели «Кудерки» эти. А там специально... специально эти девчонки собирались, человек... подружки. Да, человек пять-шесть, и вот и поют. Ну, собирались в основном, готовились. Ну и посмеётся, всё эти... жених с дружками, с парнями приезжает — тоже каждый вечер тут, около девчонок [ЗНВ].

Девушки собрались все вокруг вечером, невеста сидела в венке, и пели, песни пели. А какие, вот теперь... какой-то «Лёй-Лёй...» и «Кудельки»: «Привились кудельки тому-то». Кого... чтоб... раз привились, он денежки лóжит йим [смеется]. [Что такое «кудельки»?] Кудри! [ИВД].

Эти песни пели подружки невесты — боярки — перед свадьбой жениху и его друзьям, которые приходили на девичники.

[Перед свадьбой были какие-то боярки?] Ага. Да, это невеста собирала своих подруг, и песни пели. [Когда?] Вот за... перед свадьбой. [Один раз или долго?] Не, целую неделю. [Весь день сидели и песни пели?] Почему? Вечерами. Работали же [ИВД].

Уже непосредственно перед свадьбой родители благословляли молодых хлебом и иконой:

[Благословляли жениха и невесту? Как?] Булку хлеба клали на стол, ставили соль, вот: «Вот наделяю тебя, — и там деньги клали, — златом, серебром наделяю, хлебом и солью наделяю» — вот. Это всё было. [«Златом, серебром, хлебом и солью»?] Ага, ага, вот, ага. [Это благословление?] Да-да-да, это вот было так вот. Ну и потом уже... Сначала родители так делают, а потом уже родственники кидают на стол деньги, благословляют их. [Это когда происходило, в утро свадьбы?] Перед свадьбой, когда жених едет за невестой, а у невесты тамака [там] перед женихом это делается, должно делаться так, вот. [Это когда жених едет к невесте?] Да, едет, как и вот, ну, например, ага, вот, щас вот он должен ехать к невесте, и в это время родители, это, кладут булку хлеба на стол и... вот так вот они и говорили. Кладут, там, деньги и соль ставят ещё, вот, и: «Наделяем тебя златом, серебром [м], хлебом и солью, вот. Благословляем тебя» — и иконку ещё кладут тамака [МФС].

В целом хлеб используется в различных обрядах на протяжении всей свадьбы. Самый распространенный и привычный пример — встреча молодых с хлебом, или, как его иногда называют, *караваем*.

[А у вас был каравай?] Ну, пекли эти, булки, такие круглые, соль сверху, этот, как, молодых встречали. [А его украшали как-то?] Ну, было полотенце вышитое раньше, бабушка ещё вышивала крестиком, на это полотенце положили нам, кто больше откусит, вот и кусали. [Жених с невестой кусали?] Ну да. [Кто больше откусит, тот что?] Понятия не имею. [А после того как жених с невестой откусят, что потом?] Ну, потом иконкой, это, как благословляли нас [БЛЛ].

[Готовили что-то специальное на свадьбу?] Ничего. [Хлеб какой-нибудь?] Ни... ну, хлеб — это... булку хлеба, просто каравай, там откусить что должен жених: кто больше откусит, тот и хозяин будет в доме. Ну вот, это вот он. [Между женихом и невестой?] Да, они кусали как хлеб — кто больше откусит кусок. [Смеется.] А больше такого ничё не было [ГТА].

Были записаны воспоминания еще об одном своеобразном обряде, связанном с хлебом. Тесть информанта хлопал жениха хлебом по спине, приговаривая: «Я кормил, поил, теперь ты корми и пои».

[А как благословляли родители?] Благословляли, вот мне тесть мне... жены отец, взял булку хлеба: «Я кормил, поил, и ты корми и пои». Это так по спине этой булкой [показывает рукой три хлопка]. «Теперь ты корми-пои», чтоб это... и это... иконку подарили нам вместе с благословлением. [По спине это кого?] Ну вот я стою, он говорит: «Я кормил-поил, теперь ты корми-

пой». Жену, значит, дочку евонную. Вот так вот. И иконку подал. [Это невесту так благословляют её родители?] Да-да, раз я забирю её [КИЛ].

На второй или на третий день устраивали «баню». Когда гости заходили во двор, на входе их ждали свидетели (по некоторым версиям, вместо свидетелей были сами молодожены), которые должны были «попарить» гостей веником. Гости же должны были выпить рюмку за молодых, предварительно выкупив ее.

[САА:] Баня. Заходишь — баня уже. [СМФ:] А, правильно! Как заходишь, баня: стоит с веником... [САА:] Это эти, свидетели должны стоять. [СМФ:] Уже тоже сбор идёт. [САА:] Там, водка и вино, закуска на столе. [СМФ:] И покупаешь.

А на третий день, када они приходят, вот, пожар тушить, баню устраивали как бы вот, заходит человек, его веником попарят, ну так, постебают, и он должен рюмку выпить за молодых, обязательно. Вот, типа, и так вот все, пока все гости приходят, и всех вот так вот парят и угощают. А потом уже дальше продолжают. [Кто должен парить?] А парят жених с невестой. Ну. [Стояли вдвоём?] Ну как а... так делали. [Они стояли на входе?] Да, да, да, да. Домой не зайдут уже, де-то там ну вот, например, вот, крылечке там, или ещё что-то и... Или даже, может, бывают у калитки, у кого как где удобней, чтобы в дом не попали, пока не попарят их. Попарили, и те рюмочку выпили за них, за молодых, и заходят [ШЛТ].

Одна из важнейших особенностей новолоктинской свадьбы — *тушение*, которое происходит на третий день гуляний. Этот обряд знаменует окончание свадьбы. В этот день гости брали старую



Ряженные на второй день свадьбы (с. Новолокти). Фото из архива В. Д. Ильиной

ванну или корыто, кидали туда солому и поджигали ее, с этим корытом или ванной ходили по селу.

[Нам рассказывали, что здесь как-то тушат свадьбу.] А, ну, тушат, да, интересно, на третий день. [На третий день тушат?] Угу. [Это как?] Ну, два дня гуляют, а на третий день тушат свадьбу. Ну так же гуляют... сначала к невесте сходят, погуляют, потом к жениху придут, погуляют. Потом кто-нибудь один или вдвоём сходят, корыто притащат, соломы туда и её поджигают. А потом кричат: «Огонь, огонь, горим, горим!» Все выскакивают [sic!]. Ну и потом с этим вот на саночк... ну, смотря какое время. Если зима, на саночках, а корыто [нрзб.] за собой и по всей деревне протаскивают [БНГ].

Допустим, старую ванну. Это я помню, как по зиме, что снег был, всё. В ванну солому налаживают, там, или сено, какие объедки от кого остаются. И вот это поджигают, и там огонь оно, дым, и таскают по улице, по деревне. Песни поют там, ну [КМВ].

[Был обычай тушить свадьбу?] А! Налаживали... ну, или в ванну, или так костёр разжигали, ну, обычно в ванну налаживали соломы ли, сена ли и поджигали. Ольга Мельник замуж шла, а мы с Петром Наумычем ей кумовья — подожгли солому в ванне, меня туда толкнули: солома горит, и я сижу там [смеется]. А он везёт эту ванну. Ой, смех! [Куда везли?] Ну так же, по ограде. [Прямо перед домом?] Дома, дома, в ограде. [Не боялись, что загорится?] Не, дак я специально халат сверху мочёный одевала. Для хохмы. [А дальше что?] Ничё, всё нормально, тушили, всё, свадьбу. [Заливали водой или ждали, пока сгорит?] Не, тушили — раз тушить дак. [Это конец свадьбы?] Конец. [На второй день?] Ну, когда как. Но не первый [ИВД].

[Нам рассказывали, что тут свадьбы тушили.] Ну, это тушили, вот. Это, я не дорассказала тогда? На третий день, когда гуляли, наряжались. Что кто чем нарядится. Брала это, как это, ну... Коляску какую-нибудь, ванну, и туда солому лóжили и зажигали. И ходили по деревне. [С горячей телегой?] Да. Да, ходили по деревне. Вот. [А тушили когда?] А потом, когда ўот пройдут, и домой приходили и затуши... затушивали, ўот. Ну они ходили, конечно, с бутылкой, по встрече всем подавали. Ўот. А потом, када домой обратно приходили, и тушили [БНА].

На второй или третий день гости обязательно рядились, поэтому их называли *нарядниками*. Мужчины одевались женщинами, женщины — мужчинами, часто встречались рассказы о том, что гости рядились цыганками и делали вид, что гадали.

[Рядились на второй день свадьбы?] Ну конечно, не первый день. [С утра приходили и?..] Да. Мы уже ряжеными ходили.

[Приходили и что делали?] Дурели. [Пели что-то?] Чё придётся. Гадали. [Гадали?] Да. [Как цыганки?] Ну. У-у, я гадала [смеется]. [По руке?] А всяко. <...> [А когда ваши дети женились, вы тоже наряжались?] Нет. [Это только не родственники?] Ну да. Почему? И родственники: Фомин женился — брат двоюродный. [И мужчины и женщины ходят?] Угу. [На той фотографии был мужик в женской одежде?] Угу. [То есть мужики в женское одеваются?] Всяко. <...> [А женщины мужиками переодевались?] А неужели нет? [Как?] Ну как — штаны одевали, шапку одевали. [Усы рисовали?] Обязательно. [Углём?] И прилепляли. Хулиганили. [А между ног ничего не подвязывали?] Ой... Я запрещала.

[Собиратель комментирует фотографию ряженных, опубликованную на с. 13; в центре рассказчица в платье и платке держит в руках сверток, изображающий младенца.] [Это вы как будто ребёнка держите?] Ну конечно. [А что там — кукла?] Ну [ИВД].

Во что наряжались? Хоть во что. [Просто красиво надо было одеться?] Ну, кто цыганкой, кто там... ну, чем попало. Нарядятся и пойдут. Кто... У нас вот, например, на нашей свадьбе мужчина наряжался женщиной. На мотоцикле ездил. [Смеется.] Ну, кто чем, кто цыганками, кто какой-нибудь бабкой. Вот [БНА].

[CAA:] У меня, когда этого, как... Ходили мы туда на третий день тушили у невесты. От невесты пошли — меня девки одели... [СМФ:] Девкой. [CAA:] Девкой, ну. В колготках нахуй, всё. Ну, летом было. Девкой они меня нарядили. [СМФ:] Щас все наряжаются. И идёшь по улице: идут нарядники, останавливаются сразу: «Пей, иначе плохо будет» [смеется]. [А как переодевались? Мужчины переодевались в женщин?] Почему? Кто как хочет. Кто цыганками, кто индейцами, кто чем. Кто во что горазд наряжались — нарядники называются. <...> [Вы говорили, нарядники говорят: «Пей, иначе плохо будет»?] Да. [Это они кому?] Вот, например, идёшь по улице и... и мы идём со свадьбы. «Пей, пей, молодой человек, иначе тебе не жениться, иначе... или там девка тебе замуж не...» В общем, кто на что способен, тот то и мелет. [То есть это прохожих на улице останавливают?] Ну, да.

До сих пор жива память об обычаях, связанных с публичным объявлением о «честности» невесты. Если она была «чиста», жених ставил на стол бутылку красного вина или водки с повязанной на горлышко красной лентой.

На бутылку привязывали бант: если честная вышла она, значит, бант красный на бутылке. Это уже жених ставил бутылку с бантом. [Это он всем показывает?] Да. [Это в дом он ставил эту бутылку?] Ну, дак как, гости опять собираются, садятся за стол, он ставит бутылку на стол. [Пустую бутылку?] Почему? С красным вином. Если девушкой вышла. [И с красным бантом?] Да [ФМП].

[А было такое, что посуду специально били?] Да. [Это когда так делали?] В том случае было, если она [невеста] девушка вышла, непробованная, по-русски скажем. Так? Ставят бутылку водки красной и венки. Ой, это, ленту красную бантом завязывают [СМФ].

[А как смотрели на простынь, вывешивали её?] Не знаю. Не знаю. Ну, говорят, показывали. И там чё-то на бутылку. Ну, на бутылку красную ленточку вешали. Вот на второй день, я помню, мы гуляли, это, у подружки. И ей вывешивали красную ленточку на бутылку. Вот. Что девочка. [А бутылка с чем была?] С этим, я не помню, то ли с коньяком, то ли с сухим. Ну, такая бутылка была [показывает литровую бутылку]. [С чем угодно?] Да [БНА].

Еще один способ показать, что невеста была девственницей, — выпить стопку водки и разбить рюмку.

[Было такое, что жених должен был показать, что невеста была чиста?] Это уже назаўтра: сели похмеляться, значить... Значить, у меня спрашивают — я отвечаю. Если она честная — значить, берёт сто грамм и бьёт об матку. [Показывает на матицу на потолке.] <...> [А были случаи, чтобы невеста была нечиста?] А не знаю там я, не участвовал я. Но знаю, что, ну, били всю дорогу об матку. [Прямо об потолок кидали?] Вот матка [показывает], вот столы — он прямо в матку бьёт рюмку [КИЛ].

[Когда женились, не били посуду специально?] Ой, бьют посуду. Это жених, когда первую ночь с невестой ночует, если она девушка, он первую рюмку выпивает, родителям спасибо говорит: «Спасибо вам за дочку» — и эту рюмку бьёт об пол. Выпивает и бьёт об пол, что это честная была девочка [ЛК].

О вывешивании окровавленной простыни информанты упоминали в основном как об обычае, который существовал когда-то, но не на их памяти. Только одна жительница села, поволжская немка, сказала, что на ее свадьбе это действительно имело место³.

Если невеста была «нечестная», ее отцу приносили хомут и мазали ворота детем. Также был записан один рассказ о том, что отцу невесты могли надеть на голову разорванный блин.

Есть которые же и скрывают, бывает, вот — а если ещё и выдадут, дак хомут заносят вот, хомут, когда запрягают, одевают. Вы знаете, что это такое, хомут? [Да, на лошадь...] Да-да-да-да. То отцу приносят хомут. [Это ему надевают?] Да нет, показывают, что вот тебе. [Он в нём долго должен ходить?] Да нет, ему просто занесут, покажут, отцу, что вот вам, заработали вы что со своей дочери [СМФ].

[Если невеста после первой брачной ночи оказывалась нечестной, пекли пиро-

ки с дёгтем?] Это не знаю, чтоб пекли. А вороты мазали дёгтем. [Ворота невестинного дома?] Ну [ДЮН].

А если такая, значить, блин состряпанный... разорванный блин — ну, середина вырезана — и тестю на голову! [Смеется.] <...> [Говорили, что, если невеста нечиста, друзья жениха мазали ей ворота дёгтем?] Было. Было. [Смеется.] Было такое. Это позор вроде. [Но на вашей памяти не мазали?] Не, не, не [КИЛ].

В нынешнее время традиционные свадебные обряды в Новолоктях исчезают и постепенно забываются; молодое поколение предпочитает расписываться и праздновать свадьбу в Ишиме, и вместо привычных обрядов появляются новые: например, молодожены вешают замок на перила моста. Старшее поколение замечает эти изменения; так, один из

информантов во время описания свадебного поезда упомянул, что раньше все ездили на лошадях, украшенных колокольчиками, сейчас же ездят на машинах. По словам информанта, старые люди были недовольны тем, что свадьбы теперь тихие.

А <...> говорить: «Увезли, как суку, ни... ни грому, ни стуку». Это бабы. Раньше ездят с колокольчиком, так она встречали, тут, это, всё проговорить надо, эта невеста-то вот такая: «Ни хрюку, ни стуку, увезли, — говорят, — как суку» [смеется], что в машине везёт <...>. Тоже старухи так что... обижались, что не видят невесту [КИЛ].

[Сейчас на свадьбах ездят не на лошады, а на машинах. Старые люди что-то говорили про это?] Да-да-да, без стуку, как брюку... без стуку, без грюку, увезли, как суку. [Смеется.] [СМФ].

А раньше свадьбы весёлые были, а сейчас соберутся в одном доме — ни стуку ни грюку, никого не слышишь. По селу, по всей деревне балалайки, гармошка, ходят — орут песни, всё. А сейчас никого не слышишь [ЛК].

Таким образом, многие обряды видоизменяются и упрощаются, утрачиваются их важные элементы (например, шум, производимый во время движения свадебного поезда), а некоторые и вовсе забываются, и на смену приходят новые.

Примечания

¹ См. общий список информантов на с. 21.

² Здесь и далее рассказчица намекает на собирателей — А. Б. Мороза и А. Л. Захарову.

³ О некоторых свадебных обычаях поволжских немцев — переселенцев в с. Новолокти — см. в публикации М. А. Агафоновой в этом номере.

Екатерина Олеговна Флейшер,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

ПЕРСОНАЖИ ЗАПУГИВАНИЯ ДЕТЕЙ В СЕЛЕ НОВОЛОКТИ ИШИМСКОГО РАЙОНА ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена описанию персонажей, которыми пугали детей в селе Новолокти Ишимского района Тюменской области. В статье приводятся истории жителей села, связанные с такими персонажами, как «голопиздица», русалка и бабай (как выглядели, где жили, в каких случаях ими пугали).

Ключевые слова: «голопиздица», бабай, русалка, персонажи запугивания, Ишимский район Тюменской области

Когда во время бесед с жителями с. Новолокти Ишимского района Тюменской области заходила речь о персонажах, которыми запугивали детей, чтобы они не ходили, куда не положено, и не нарушали других запретов, информанты почти в один голос называли *голопиздицу*. Ею пугали детей, которые ходили в огород «пакостить», т.е. воровать овощи. Пугали не просто на словах: для большей убедительности взрослые наряжались «голопиздицей», прятались на грядках и внезапно выскакивали, бросаясь на детей с криками. В сущности, никаких специфических признаков облика «голопиздицы» нет — использовались те же способы ряжения, что и в святочном ряжении: выворачивали наизнанку шубу и закрывали лицо.

Сейчас всё магазинное, а раньше чё, морковочка тоненькая-тоненькая, а нам уже надо в огородчик, это, морковки подёргать. А на нас ругались родители, что не это... пусть она вырастет. Вот же пойдёте туда, там голопиздица, это, поймает. А помню, один раз дедушка шубу вывернул и, это,

лёг там, около огурцов, может быть, около гряды. А бабушка нам говорит: «Ну, идите, в огородчик сходите». — «А чё-то ты не разрешала, а то разрешаешь?» — «Ну идите, сходите». — «А, ну пошли». А дед оттуда: «У!» Вот не ходите больше: голопиздица там. [Она именно в огороде живёт?] Да. Да, а то чтоб не... не ходили, ни это, не пакостили, не рвали. Шас чё, огурцы, помидоры круглый год, а тогда огурчики тоненькие, ещё маленькие-маленькие начнутся, надо уже попробовать [НЛТ]¹.

Ну, щас уже ни кто никого не пугает. А раньше, видишь, с едой было трудно, каждый выращивает — вовремя только её рвать. А хто так это: всё зелёное — нарвут и... Дак вот в огурцы ложились в эту, в борозду, шуба вывернута... Как... Я вам сейчас скажу — вы засмеётесь! Называли её голопиздица! [Смеется.] «Вон, — крик, — голопиздица лежит!» Ну, вот Нину [жену] напугали мою, повредили. Она тока зашла в огород тоду, к гряде — она как выскочила, она как — всё, блядь! Пришла домой — ещё пацанкой была — это она мне рассказывала. «Бабушки лечили, — грит, — меня от испу-

га. Голопиздица!» [Голопиздица — это кто?] Нарядница² эта вот. А о наряднице не говорят, что это человек, а голопиздица [КИЛ].

[Детей пугали голопиздицей?] Хто такая голопиздица? [Смеется.] [Кто такая?] Ну, наряжались. [Кто?] Ну, люди. Я вот знаю, помню, что у нас мама рассказывала, что ли, тоже их пугали этой голопиздицей. Шубу выворачивали, одевали, между гряд ложились, чтоб в огурешник не лазили рано за огурцом [ФМП].

Иногда в «голопиздицу» не переодевались сами, а ставили в огороде пугало:

[Говорят, тут детей голопиздицей пугали?] Голопиздицей? А, да, голопиздицей, да, пугали, пугали, ага. Чучело делали! Ну, чучело делали, и это самое, голопиздица называли его. «Это голопиздица», — говорят. Ну, раньше вот, знаешь чё, это, ребятишки же пакостили бегали там: то подсолнухи, то... люди это, садили подсолнухи в огородах, то ещё чё-нибудь садили, вот пацаны там или кто там, небольшие там, бегали воровали чё-нибудь. Вот они потом это вот пугало поставят, а звали её голопиздица. Ну там пинжак какой-нибудь оденут, шапку оденут вот, и это самое... [Человек не переодевался?] Нет, просто делали пугало, пугало, пугало делали. Ну, бывало, что для взрослых там и переодевались, но не для... побольше, которые ребятишки воровали, для тех переодевали, что и сами хто-нибудь переодевался там: шубу выворачивали, бегали, оралы, всё, раньше всё было. Ну а большинство вот пугала вот эти делали для маленьких детей [ТЛК].

По-видимому, этот персонаж стал приобретать новые функции. Так, по некоторым свидетельствам, «голопиздицей» пугали и для того, чтобы дети не ходили в лес. При этом говорится, что она может зашепотать человека:

[Вы детей пугаете как-то, чтобы не лезли, где нельзя?] Ну как, раньше вот, мы когда в детстве были, бабушка всё время говорила вот, она всю дорогу говорила [смеется]: «Не ходите в лес! — ну, это слово, — голо... голопиздица защекотит». Что уж это было такое, я не знаю, типа защекотит. И мы боялись идти, вот именно боялись [нрзб.]. [А ассоциировали её с кем-то?] Не знаю даже. Раз как-то бабушка нас напугала, мы собрались за огурцами — к моей же бабушке, к себе домой, с девочками договорились. Ну, и получилось так, что она узнала, услышала, наверно, как мы шушукались. Она вывернула шубу и за грядку огуречную спряталась. Мы только в огородчик, чтобы огурцы рвать, а она с этой шубе: «У!» — так. Ох, мы как дунули, с тех пор больше ни были в огородчике. Ну всё, а так больше [ФТИ].

В одном из рассказов сообщается, что «голопиздица» живет в водоеме или возле него.

[Пугали ли как-нибудь детей?] Голопиздица. [Смеется.] И нас пугали, и мы так же... Кака-то голопиздица, она в озере туда живёт, где-то вот это. [В озере живёт?] Ну, где-то около озера там это, что живёт в огородах где-то она там, и это. [Что нельзя было делать — из-за чего она приходит?] А не знаю, почему что. «Не ходи туда, там голопиздица, вот она тебя схватит и утащит». <...> И до сих пор, и бояться ребятки, и мы боялись — нам так же говорили. Я хорошо помню. [Она утаскивает?] Да нет, просто это как ради шутки, ну, мы как-то боялись, я хорошо помню, что родители нас тоже пугали, мы пакостили: то пойдём за огурцами там — ещё они не вырастут, а мы лезем, то подсолнухи — они доспеть не... раньше же сушили эти семечки, всё это. Пойдём — и это, нас пугает: «Не ходи-

те, а то голопиздица вас утащит в речку там [усмехается] или в озеро». [Голопиздица живёт на озере?] А сейчас они, по-моему, не верят ничему. Ну, у нас раньше, я где жила там, в Казанском районе, там речка была, Ишим, протекала. Так нас пугали, что с речки: «В речку вас утащит». [Кто утащит?] Ну, голопиздица эта. [То есть там, где вы жили, тоже жила голопиздица?] А... так я про себя и говорю, и здесь так же, я вот сюда переехала, и здесь так же пугают — я думала, только там это, да, и это, и здесь так же пугают [ГА].

Таким образом, «голопиздице» приписываются черты и функции русалки, которая тоже упоминается как персонаж запугиваний. Про русалку обычно сообщается, что она живет на озере и забирает тех, кто слишком долго находится в воде или возле нее. Это особенно актуально, поскольку с. Новолокты находится между трех больших озер.

[А кем пугали, чтобы дети куда-то не ходили?] У меня вот внучка была с Тюмени, и <...> мы русалкой её пугали, она купалась пять раз в реке, мы говорим: «Там русалка сидит под кладкам³, она тебя утянет». — «Баба, а кто такая? Это кто такая?» Я грю: «Там русалка сидит» [МОИ].

[Что-то говорили про русалок?] Пугали, что: «Идите-идите, купайтесь вечером: там русалки плавают». [Смеется.] [В воде?] [Кивает.] [В любой день вечером?] Конечно. [Именно вечером?] Вот, ребятня бегают и на озеро, ну вот, надоедает родителям, что уже... вот они пугали. [Что говорили? Что русалка делает?] Утопит, говорили [ИВД].

[Раньше говорили про голопиздицу.] И ещё маленьких пугали, вот на возеро

пойдут — а дети ж, господи, тоже бегали маленькие: «Не ходите, там русалка утянет». [Кто это?] Ну так вот пугали просто детей и всё, а что там рассказывать? [Русалка может утащить?] Ну, если не... это, пойдёшь без разрешения — утащит в воду [БЛЛ].

Еще один персонаж — *бабай*. Им пугали, когда ребенок долго не хотел засыпать.

[ГМА:] Раньше детей: «Смотрите, туды не ходите, там сидит там или бабай, или кто» — они боялись как-то. А сейчас они сами как бабаи. [Смеется.] [А бабай — это кто такой?] Ну, это... никакой ведь... зверьком пугали. Детей пугали. Никто там никакой. [То есть бабай — это зверёк?] Ну, это от зверёк или, может, так только кто-то выдумал, пупугать детей. <...>

[ГОВ:] Вот у меня есть внук маленький, два годика, тоже мама крик: «Быстренько спать, потому что бабай сейчас придёт!» — «Ах, бабай там идёт, баба, я спать ложусь». — «Почему?» — «Так бабай сейчас придёт, меня заберёт!» Всё, быстренько раз — отрубился, всё, и спит.

[ГМА:] А сейчас и маненькие уж и понижают уж, нет его, йих не напугашь.

[ГОВ:] Быстренько раз, уснул, потому что знает: какой-то бабай там придёт, заберёт его. «В лес тебя заберёт!» — «Ах, какой лес? Ой!» — быстренько раз — и уснул, всё, и тишина, во. «Уж как ты его, сноха, успокаивашь?» — «А вот бабаем». А у нас всю жизнь этот бабай у нас. Вот с детства у нас этот бабай, он и есть бабай.

Примечания

¹ См. общий список информантов на с. 21.

² *Нарядник* — ряженный.

³ *Кладки* — мостки через озеро.

Александра Данииловна Дынина,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

ХРАНИТЕЛЬ ЛОКАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Аннотация. В статье рассказывается о жителе с. Новолокты Ишимского района Тюменской области Николае Ивановиче Жгунове, которого считают хранителем истории села. Он работает как с архивными документами, так и с воспоминаниями, записанными от односельчан, и пользуется в селе безусловным авторитетом. Несмотря на последовательность и рациональность его подхода к изучению истории, его мировоззрение сформировано не только научным взглядом на мир, но и традиционной культурой. Такое совмещение не рефлексируется информантом, и два взгляда на мир равноправно сосуществуют в его сознании.

Ключевые слова: наивное краеведение, традиционная культура, этническая самоидентификация, Ишимский район Тюменской области

В селе Новолокты Ишимского района Тюменской области наблюдается характерный для переселенческой традиции интерес местных жителей к собственной истории. Почти каждый может рассказать о том, как

в середине XIX в. в эти края пришли переселенцы из Витебской губернии — самоходы, как они враждовали с соседними селами, в которых жили старожилы-«сибиряки», как, наконец, появились сами Новолокты и почему

они так называются. Но при этом многие информанты, вместо того чтобы начать рассказывать всё самостоятельно, отправляли нас к своему односельчанину — Николаю Ивановичу Жгунову, который пользуется в селе безусловным авторитетом как человек, пишущий книгу про Новолокты.

Николай Иванович родился в Новолоктях в 1949 г., в молодости работал на буровых установках, потом вернулся в село, стал агрономом. Выйдя на пенсию, вплотную занялся краеведением. Он в полной мере осознает себя хранителем истории села и очень подробно говорит обо всем, что с ней связано. Причем он не является сторонним хладнокровным наблюдателем, а в полной мере ассоциирует себя не только с самоходами и их прошлым в Новолоктях, но и с жителями села Гульгяй (ныне Пустошкинский район Псковской области), откуда происходят самоходы. Николай Иванович мечтает туда съез-

дить и восхищенно рассказывает, как там бывал кто-то из его родственников или односельчан:

Так, мой дедушка 1888 года рождения. Первая мировая война. Он, пожалуйста, у него при случае, он сразу посетил эти Гультай. Он: «Где наш хутор Жгуны, нас, Жгунов, вот он всё, два километра от Гультайёв — сейчас картофельное поле». Пять домоу было, дымов так называемых, дымы назывались. Ага, и вот, значит, вот всё, как посещали.

О том, что нынешнее население Гультайёв сильно уменьшилось, рассказчик говорит с тоской. Хоть он ни разу там не был, для него это важное место, с которым тесно связана история его предков. Когда в 1970-е гг. стало не хватать рабочих, он думал поехать туда и позвать гультайцев к себе, потому что в Новолоктях, по его мнению, всё было очень хорошо устроено, но нужна была помощь.

У Николая Ивановича интерес к истории очень личный. Для него это способ самоидентификации (причем не только с родом, но и со всеми самоходами) и повод для гордости за себя и своих предков. Если тема разговора переводилась на что-то, не связанное непосредственно с ним и Новолоктями, его интерес к разговору сразу пропал. Например, когда речь зашла про ишимского юродивого Гену-дурачка¹ (Ишим — районный центр в 30 км от Новолоктей), о котором написал книгу его знакомый Г. А. Крамор [2], Николай Иванович явно показал, что не считает эту тему заслуживающей внимания:

[Вы слышали что-нибудь про ишимского Гену-дурачка?] Нет, я и не интересуюсь, ага. Ну, с Крамором я хорошо знаком, от Крамор вам может всё это рассказать, у не... он книжку про него написал. Я думаю, ну, он... он потратил время, чтобы, ну, как сказать, это, ну, его личное дело, что это... Я б не стал на это тратить.

Рассказчик, говоря об истории села, о местных обычаях, о людях, небезосновательно считает себя экспертом: он знает точные даты и имена, изучает архивные документы, восстанавливает генеалогию, подробно расспрашивает старожил. Николай Иванович подчеркивает собственный рационализм, считая его особенностью самоходов в целом. Он объясняет его историей новолоктинцев и образом жизни, который вели предки самоходов:

Мы отличаемся от сибиряков, что мы не такие суеверные, понимаете? У нас нет, это, суеверие это всё. [Они более суеверные?] Конечно, конечно, что ты, у них... чё придумают такое, ага. Некоторые и наши прислушиваются, вот, правильно, ну, живёшь

да слышишь, а. А вроде, Господи, а мы... Понимаете, мы не могли быть такими верующими, мы были панцирные бояре², ну, кто это такое, ну, это, считай, разбойники. Может быть, мы этого Ивана Сусанина там уничтожили, вот их мы, мы ходили Москву грабили. Саблей подпоясался — всё, пошёл он, ну, наёмный фактически воин. Ну как мы можем, это, верить, если я, допустим, должен уверовать, улюбить человека, на любви вся эта вера, ага. И в то же время, а я саблей махаю, граблю, всё, и какой же я... Я и в душе-то сомневаюсь, почему он меня, Господь-то, ещё не наказал, вот так я думаю.

Николай Иванович не отделяет христианскую веру от народной, для него «суеверие» — это любая вера, в том числе вера в Бога. Причем касается это всех областей жизни, в том числе и его профессиональной деятельности. Николай Иванович окончил сельскохозяйственное училище, а потом работал агрономом в совхозе. Сначала на вопрос о хозяйственных приметах он ответил, что решительно в них не верит, однако затем и рассказал о приметах, и поделился другим народным знанием, не пытаясь давать рациональные объяснения.

[Овёс надо было сеять в определённый день?] Угу, угу, да, да. У нас даже от этих... гусь последний белолобый летит, где-то в начале июня, и у нас зовут его: «Овсянки полетели, овсянки», — это 5–6 июня мы должны были заканчивать сев овса, ага, полетели, полетели эти гуси на север. Белолобый маленький гусь, немного больше... утки-то, кряквы покрупнее, ага. <...> А связано, что овёс мы должны заканч... всё. Всё, вот в это время, когда мы заканчиваем сеять овёс и посевную, всё, овся... полетели овсянки. За то их и назвали овсянки. [На что ориентировались при выборе даты посадки озимых?] Не знаю я этого. Рожь... ну, не... до определённого,

до 5 сентября там. [А сенокос?] Петров день, 12-го числа³. <...> Ну, у нас это... это Петров день, всё. Петров день кончался, это день нашего села. Ну, пьянствовали тут неделю или сколько, ага, а значит, и всё, и начинался сенокос, всё, пьянка вся заканчивалась. И как следующий, наверно, Проконьев день назывался⁴, я вот не знаю, и вот с него и начинался сенокос.

Лебедя, как обычно, не трожь, всё. И связано было, тут у нас литовец был, ага, Александр Артурович Шлюкайтис, потом уехал, ага, всё. Литовец, жена у него полька была, и всё. У него одна жена умерла и вторая умерла. А люди говорят: «А помните, он лебедя убивал? Застрелил, когда молодой. Господь его наказывает. Мол, вот за чего». У меня водитель Гультаев был, я был молодой ещё, ага, это молодой, а по сану положен был водитель, автомобиль и всё, и возили. Ну, всё, едем мы в ту сторону по трассе, тут сосну проезжаем, обгоняет нас мотоцикл с коляской. Мы даём левый поворот, а он не замечает, ага, и задевает нас. И высоко, от так впритык дорога следующая тут, протока бетонированная. Он прямо с неё туда улетает на поле, падает, всё. Оказывается, у него жена беременная с ним едет. Всё, он лежит, жена: «А!» — рука сломана. Я потом <...> мы раз, посмотрели, оценили обстановку, я говорю: «Вова, давай в деревню за медработником». Он, Светлана Михайловна... приехал, всё, взял, привозит, она говорит: «Беременность, всё, грузите, всё, сразу». Загрузили, это, в машину, в роддом в город, вернее в медпункт. Привезли, ну, она на последнем была месяце, ага, рука, ей перевязь сдел[али], и она благополучно родила. А мы остались с этим тут, на поле. Ну, он как через какое-то время он пришёл в себя, что этот буддист там: то поднимет голову, то опустит, очень трудно он приходил в себя [качал головой]. Пришёл, перво-наперво ему ни жена, ничё, что он только мотоцикл отремонтиро-



Н. И. Жгунов и участница экспедиции А. Д. Дынина. 2021 г. Фото А. Б. Мороза

вал, ага [смеется]. Ну ладно, ну, всякое бывает, раз за... всё. Посмотрели, всё, ага: это ж сын егеря нашего. А потом гляжу: а чё такое серое, гора, а он же, когда молодой лебедь, он, вы знаете, какой он тяжёлый, он тяжелее который от большой-то. Большой-то тяжёлый. Я вижу: «О, дак ты вёз в коляске эту убитого лебедя, молодого» — он ещё серый, не белый. Ага, я посмотрел: Господи. Я потом в деревне сказал, а люди-то уже, вот видишь, что значит лебедя убить, Господь наказывает их. И подтверждается вроде от. Александр Артурович тогда убил — две жены [умерли], вот у этого... Ну, всё с ними обошлось оно всё. Не знаю, как оно, может быть, оно через какое-то время проявится, но факт тот, что он ишимский был, но егерь был по этому участку, по Локтинскому. Был такой случай. И люди сказали: «Это из-за того, что...» — вывод делали такой. А я в суеверия не это, не очень, так просто случилось.

Знание того, как нужно делать, определяется традицией, которая не может быть подвергнута сомнению. Когда Николай Иванович сталкивается с чем-то, что ей противоречит, он тут же отвергает это как неправильное. При этом он не считает, что должен объяснять, почему та или иная точка зрения неверна, он просто знает, как надо.

У меня в армии товарищ погиб, татарин, долго я это не стал, я каждый день, ну, на неделе по несколько раз видел его. Ну, а в душе я дал зарок, что на могилу съезжу. Не го... годов пятнадцать, а может, двадцать назад, я поехал разыскивать его могилу. Ну, было целое приключение: нашёл, жену нашёл сначала, сначала приехал, откуда его призвали, сельский совет, Татарский это. Сказали, нет, а он жил там где-то. Вот эти бабушки, с этого сельсовета, давай, бери их, а вези туда, и они тебе жену его найдут, покажут. Ну, приехали, жену нашли, она та... рада была. Сын один был, сына в ту зиму убили, хотели под лёд запихнуть, а он в автомастерской, это, был почему-то. Ну, всё, я не то рассказываю. И вот, [в] общем, ну, не утопили его, похоронили по-человечески, на льду нашли, правда, ага. А она и говорит: «Ты знаешь, по нашим обычаям, по мусульманским, я не знаю даже, он где похоронен. Нам женщина-то не может на кладбище быть, она не хоронила» — ну и всё. Оказывается, река, Тобол, а он на противоположной стороне де-то похоронен, там, слышу. Ну, я поехал чуть не до Курганской области, Исетское — там переправа через Тобол, переправился — и другой стороной искать это село. Нашёл я это село, нашёл, и нашёл сродную или троюродную сестру, и на кладбище, ага. Дак вот я к чему, а они это... я много накупал: и конфет, и там и всё, и всё, и туда-сюда. Они как-то, татары интересно называют его, ну а я это, а по-нашему на помин души, всё, ага. А она и говорит, татарка эта, старушка... я говорю: «Отдать тому вот эти, что [привез], бабушкам». Она говорит: «Не, детям

давай раздадим». Я говорю: «Нет, по нашим обычаям только кто знал его. Старушкам вот отдавайте», — всё, единственное, что я им эту, такую, выдвинул условие, всё. Остальное не знаю, отдал и всё. На кладбище приехали. Кладбище, похоронен дядька его, с войны пришёл на одной ноге, и он, из армии, он в армии погиб, вместе, ага. Привезли его, похоронили. Тут мы по... разговоры были, всё. Стоит бутылка водки, и половину отпита, и стоит, это, на могилке. Давно уже никто не был там, полгода может быть. А я говорю: «Как так? Мусульманское, а у вас стоит это, водка». — «А у меня дочка замужем за русским — в Заводоуковске тут живёт» — это, или Ялуторовск, вот, коло Тюмени эти города. Ага, и вот: «Мы когда приезжаем поминать, он выпьет сто грамм, остальное поставит, а». Понимаете, вот чё это я говорю. Я на... к чему начал, что я... я старухам сказал, как у нас положено. Потому что я вспомнил, а при чём здесь дети маленькие? Это мы душу его поминаем, что должны... помнить его, или плохое, или хорошее, там не ясно, простить или не простить. [То есть поминает тот, кто знал?] Да, да, а дети здесь ни при чём. Ты так вот, всё, и я настоял, вот так. Не знаю, как исполнено, но я так сказал, как у нас. «Ты кто?» — «Белорус». Они думают, что я из Белоруссии — я не стал их... утверждать <...> вот всё, не стал я видеть больше, всё, не стал он ко мне приходиться.

У рассказчика нет сомнений, что еду на помин души надо раздавать знакомым умершего, для него это неоспоримо. Поэтому как только он сталкивается с другой традицией (согласно которой еду раздают детям), то сразу же ее отвергает.

Иногда Николай Иванович, рассказывая какие-то истории, понимает, что рациональному объяснению они не поддаются. Тогда он просто отмечает этот диссонанс. Ср., например, рассказ о новолоктинских знахарках:

Вот здесь живёт, она рассказывала, у неё одна бабушка и вторая лекарями были. [Они травами лечили?] Нет, я не знаю, не могу сказать. Это травами, может, и травами, которые всё. Одна там кровь останавливала у ней, а вторая костоправ была, и удачно она. <...> У меня был сродный дядюшка, он сказал, ему врачи сказали ампутировать ногу, и всё, а она сказала: «Нет, никого. Я лечу» — и это, и восстановила, и он... Он, буквально вы его месяц не хватили, вы б его захватили ещё, ему где-то 87 лет было, он умер, ага. Всё, и на ногах на своих, и всё. [А что она с ним делала?] Кто? [Вот эта старушка.] Ну, сложила ногу, и не... это, врачи. И ещё это, это, есть такие легенды наши, не легенды, а, ну, это быть, что тоже одному врачи постановили, что нужно ампутировать ногу. Она сказала: «Нет, дайте мне неделю всего сроку». И, как сказать, и всё, не пришлось ампутировать. Это вот два случая, один, вот, вот даже щас... К этому

мужику съездили б, если б вот месяц назад вы, свозили б к нему, он любил это рассказывать, как ему от эта бабушка еённа это сделала. [Кровь останавливала?] А это другая бабушка тоже была, ага. <...> Если, я девчонкам [другим собирателям накануне] рассказывал, я это, я не верю в эти, как сказать, суеверия, и всё там, что... Ну, был маленький: или пять, или шесть лет, ну, меня бык поймал коло дома и давай катать. Катал, катал, потом — это летом было — сосед увидел, наверно, пришёл с работы и отобрал меня у быка. Я стал заика, страшнейший заика. Меня ставят, ну, думают: «Ну что делать-то?» Тётушка и говорит: «Вот скажешь: "Зоя" — её звать, это, — и конфетку получишь». Конфетку хочется получить в то время, после пятидесятих годов, после войны [смеется]. Ну и вот она, а... И я говорю: «Зо... — а "я" не могу, — ...я» — потом, ну, заика страшный. Ну, и к врачам меня возили, и всё, и никто не мог вылечить, уже месяца два прошло. Потом кто-то сказал: «Давайте, он на той улице, Большая» — там Большая называется улица. <...> Ну и вот, значит, посадила меня мать на велосипед, поехали мы в Большую улицу к этой старушке, чуть не на конце, два километра со той стороны на ту. Ну, приехали, она распросила, пошептала чё-то вот. Бабушка большая, болела, уже старенькая была. Водички взяла, пошептала, взяла и так: «Пр-р-р» на меня, всё. На руку, так вот голову помазала, по лицу провела: «Вот, домой езжайте, там утром выпивать глоточек, вечером глоточек, всё». Приехали домой, ну, дня два прошло, и я стал нормальный, всё. И к врачам больше не надо ездить, и всё, и вот всё. Вот и щас вот я... Замечается, что я заика был? Нет, а вот всё. Хотя сам не верю, и началось, я думаю: «Ну как так это?» Ну я думаю, ну само прошло. Ну, ну, а факт есть, я факты не могу отрицать. Вот видите, как получается, от меня самого так лечили, вылечили.

С одной стороны, информант не может не верить собственному опыту, с другой — не желает признавать «суеверия». Такое соседство двух, казалось бы, взаимоисключающих точек зрения обнаруживается и в других его рассказах. Например, Николай Иванович описывает, как ребенком поверил, что после смерти деда его душа находилась в доме в течение 40 дней и пила воду, оставленную для нее:

[Было принято оставлять еду для покойника на поминках?] На поминках? Угу, ага. Я не знаю этого, а я... но я расскажу только про себя, что я знаю. У меня дедушка тыща девятьсот шестьдесят первом году умер, семьдесят три года, ага, этот, который-то был, это газами немцами отравлен и который был на нашей прародине, последний мой этот, ага. Это который бывал там. Ну и вот, значит, умер он, а у него была сестра Миллора, ну и, значит, водички налила, она была это, в Бога верила, не водку, ничё, водички налила в стопоч-

ку, кусочек хлеба, накрыли и поставили иконы, там на божницу, на божницу. Она и сказала... А мне мало годиков ещё, начальные классы какие-то, первый-второй там. Всё, значит, поставили, и сказала: «Вот, сорок дней его душа будет здесь, он будет пить, питаться» — всё, ну наши обычаи, вот видишь, языческие [смеется], что как так, всё, душа, да, она ж не телесная. <...> Не закончил, это мне... для меня дорого. Ну, и значит, сорок дней прошло, собираются поминки там, всё, снимают эту. Не знаю, как кто, а я гляжу: действительно вот столько [показывает пальцами: полстопки] убавилось, и я уверовал, что действительно приходил и пил. А, от, я-то ребёнок, вы понимаете, про чё я говорю? Ничто так не действует. Она сказала, бабушка, как будто всё, ага, — она мне никто, это не моя бабушка. Моя бабушка одна ещё до войны умерла, и всё, ещё дед один жил. Ай, и вот, значит, так и получилось, что это, я уверовал, что водичка выпита, и дед приходил, и сорок дней жила душа, ага, и пил, и хлеб ел. [В эти сорок дней нельзя увидеть покойника, когда он приходит?] Не знаю, вот это я не знаю, вот чё я уверовал, я вам

скажу. Я и бабушке поверил. <...> У меня поневоле... ну, знаете, я человек неверующий, и чё, и думаю: «Бля, ну, душа не при...» [смеется] — понимаете, про чё, а? Это подсознательно просто. Как я, я себя ставлю на уровне верующего и думаю: «От видишь, что-то, ага».

Хотя Николай Иванович в таких рассказах ссылается на то, что он был ребёнком и ему было проще поверить в сверхъестественные явления, в чудо, в действительности он просто мыслит как носитель локальной культуры, и ему дорогá та народная традиция, в рамках которой он сформировался.

Примечания

¹ См. статью А. Б. Эсеновой в этом номере «Живой старины».

² Нынешние самоходы — потомки путно-панцирных бояр — привилегированного сословия, которое формировалось из вольных людей (мещан, мелкой шляхты), в чьи обязанности входила охрана восточных рубежей Великого княжества Литовского. Когда их земли вошли в состав России, они были приписаны

к крестьянскому сословию. См. по этой теме: [1; 3].

³ 12 июля (29 июня).

⁴ Информант, видимо, имеет в виду Прокопьев день 21 (8) июля; в Прокопьев день в разных регионах России начинают или заканчивают сенокос (в последнем случае сенокос начинают в Петров день). См., например: *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь: этнолингвист. словарь. М., [2015]. (Словари XXI в.). С. 344–345. — *Примеч. редактора.*

Литература

1. *Громыко М. М.* Община в процессе переселения «панцирных бояр» Себежского уезда в Сибирь // *Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII — начало XX в.)* / ред. Л. М. Русакова. Новосибирск, 1983. С. 19–31.

2. *Крамор Г. А.* Тайна блаженного Геннадия. Жизнь — орнамент — молитва. Ишим, 2019.

3. *Сементовский А. М.* Историческая записка о панцирных боярах // *Памятная книжка Виленского генерал-губернаторства на 1868 год.* СПб., 1868. С. 43–59.

Анна Батыровна Эсенова,

студентка, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

**«ГЕНА-ДУРАЧОК»:
ГОРОДСКОЙ СУМАСШЕДШИЙ
В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЖИТЕЛЕЙ
СЕЛА НОВОЛОКТИ**

Аннотация. Статья посвящена образу ишимского городского сумасшедшего Геннадия Чернятьева (известного как «Гена-дурачок») и связанным с ним нарративам. Анализируются интервью, записанные в с. Новолокти Ишимского района Тюменской области, а также публикации и видеоматериалы, посвященные этому персонажу. Привлекаются рассказы о других городских сумасшедших этого региона.

Ключевые слова: юродство, городские сумасшедшие, Новолокти, Ишим, Ишимский район Тюменской области

Геннадий Николаевич Чернятьев родился 20 сентября 1929 г. в г. Тара Омской области, а в 1949 г. переехал в Ишим. Он один из самых знаменитых жителей Ишима; конкурентом ему может быть, пожалуй, только Петр Павлович Ершов, родившийся в Ишимском уезде и основавший в Ишиме женскую гимназию.

В 2019 г. вышла книга «Тайна блаженного Геннадия. Жизнь — орнамент — молитва» [1], автор которой, Г. А. Крамор, собрал биографические сведения о Геннадии Чернятьеве и воспоминания о нем родственников, друзей и священников, которые с ним тесно общались. В книге герой представлен как юродивый. Г. А. Крамор фактически является общепризнанным биографом

(агиографом) Чернятьева — помимо упомянутой книги ему принадлежит ряд статей, а также фильм «Быль о блаженном Геннадии Ишимском»¹, который был показан в 2002 г. на ишимском телевидении. По подходу фильм не сильно отличается от книги: тот же основной состав респондентов и лейтмотив — в фильме личность Гены тоже предлагают рассматривать через его юродство. Гена сравнивается с Василием Блаженным и Ксенией Петербургской, а в конце автор и ведущий сообщает о том, что тело покойного не тлело несколько дней, что для респондентов и режиссера фильма служит доказательством его святости.

В ходе интервью с жителями села Новолокти Ишимского района Тюменской области² (которые, в отличие

от респондентов, чьи рассказы легли в основу книги, не были тесно знакомы с Геной и не посещают регулярно храмы) выяснилось, что они не считали Гену юродивым. Почти каждый называл его «Геной-дурачком», и хотя при этом некоторые считали такое прозвище оскорбительным, всё же подчеркивали его устойчивость:

Не знаю, ну, конечно, были насмешки: «Ой, Гена-дурачок идёт, и вот!» — мы звали «Гена-дурачок», а вообще как-то сказа... Всё равно, каждый же знает, думает, что это не по-божески так называть — ну, Гена и Гена. А называют дурачком. Вот как-то всё равно «дурачок» — это... это «дурачок», слово. И вот в общем-то и... вроде как в шутилой-то форме — и вообще, его употребляют, может быть, и не нужно — но мы можем сказать в шутку там: «Ой, дурачок». Так со своими родными и близкими так чё-нибудь можем говорить. А его звали Гена... не просто Гена, а Гена-дурачок [МТА]³.

Существует несколько версий, объясняющих причину его душевной болезни; наиболее частая из них заключается в том, что Гена сошел с ума в зрелом возрасте во время учебы или вследствие ее.

[Почему он стал странным?] Не знаю, не помню, девчонки, не помню. Но он был нормальный, он уже в... По-моему, уже в таком возрасте был-то, что с ним случилось, лет, поди, около пятнадцати, если не больше было ему. Не могу сказать, не знаю, надо посмотреть. [То есть до пятнадцати лет он нормальный был?] Вроде он нормальный был, если я ни с кем не путаю. Он нормаль-

ный был. Ну, а где бы он научился рисовать, там ещё что-то [МТА].

Говорят, он сильно умный был. [А почему дурачок тогда?] Ну, у няго, говорят, с головой чё-то плохо стало, когда он учился. И там много про него говорили. Я не помню, то ли два он или сколько кончил института, больше ли — не знаю. Что, мол, у него из-за этого стало с головой плохо. Что учился вот сильно хорошо. И долго. [Вот что бывает.] Да. Когда много учишься [БНА].

Согласно другой версии, Гена родился душевнобольным и на самом деле не был грамотным:

[Он родился таким?] Ну конечно, таким родился: он рождается, такой ребёнок, сразу неполноценный. <...> Ну кто его знает? Какой талант, если он не учился нигде. [Рисовал красиво?] Ну, только что, может быть, вот это у его было, что чё-то, что, может, рисовал, может, чё, а так-то у его грамотности... он же не учился, если дурак был, какая у его грамотность? Не было же у его [ТЛК].

Внешность Гены привлекала внимание окружающих. Информанты подчеркивают такие устойчивые элементы, как смешение гендерных признаков (кальсоны, платок на голове, косметика на лице), фартук — не то женский, не то дворницкий, босые ноги вне зависимости от погоды.

Фартук какой-то у него одетый был кожаный, как раньше дворники ходили, вот платочек у него был одет. <...> Его можно было вообще везде увидеть: он зимой ходил раздетый, вот у него и зимой и летом была одежда. По крайней мере, я помню вот как его только вот в этой одежде. И всё [МТА].

Я... приехали в Ишим, и в Ишиме мы, значит, выходим, значит, заходим, я с работы домой еду и вижу: ага, заходит, чё-то в платочке, так сё. Ну, самое главное — ноги, большие красные ноги, ага, они, как вам сказать, толстые такие, грубые, всё, зима. Холод, там минус двадцать, ему хоть бы что. Он и всегда босиком ходил, его это никогда не колыш... это, и всё, вот. Вот я его видел, раза два его... так встречался это. Именно, я вам скажу год, когда это было — это было в тыща девятьсот, возможно, семьдесят седьмой или семьдесят восьмой год, вот так, ага. [Он просто ехал в автобусе?] Да, ехали, мы ехали очень долго с ним, ага. Значит, ну, его никто, внимания особого не обра... привязки к нему, всё, был и был такой [ЖНИ].

[А в чём его странность была?] Ну, просто он бегал как-то, что одевался в женское, губы красил, было вот это вот, было [ГСА].

Мы же в деревне, он в городе жил, дак и раз вот я его в автобусе увидела только, и всё. [Как он выглядел?] Ну, он был... Он вы-

сокий так-то, одетый в платочке, ёт так вот платочек завязанный [изображает, как будто завязывает платок под подбородком]. В рубаше и в фартуке. Вот. Он ехал тоже в автобусе. Ёт. [Он как женщина одевался?] Ну как-то вот я его видела вот так. А как он после ещё одевался — не знаю, но видела о так. В фартуке, главное — в платочке. Ну и рубаха [БНА].

Информанты регулярно упоминают о том, что Гена проявлял интерес к женщинам. Это приводило его к стенам Ишимского пединститута, где учились в основном девушки.

Он жил напротив, это, он жил, где зона, а к девчонкам бегал, где пединститут, а мы жили напротив пединститута. [Это когда он ещё молодой был?] Молодой был, ходил он всегда босиком, босиком, и всегда у него была досточка — он очень хорошо рисовал. К девчонкам всё вре... привязывался это, ка... какая понравится, он отбою не даст. В автобусе, если Гена там, если кака понрав... От он будет по тебе ходить, по ногам хлопать, обнимать. Ну, скажешь: «Гена, ну не лезь, это же девчонки, чё ты лезешь к ним?» И вот он всё в пединституте там ошивался возле девчонок. <...> Это самое, всегда в нижнем белье ходил. [Вы его видели?] Конечно. [Он ходил в трусах?] Нет, а раньше кальсоны были, ну и чё-нибудь такое. [И он так и ходил?] И так и ходил, и в автобусе, и везде может, да. <...> Видела, так мы рядом жили. Как бы я его видела, он даже рисовал как-то. [Вас?] Ага. В автобусе едем, он привязался, вот хоть докуда по ногам хлопает, девчон... там едут да говорят: «Да отвязься ты». Он в баню с мочалкой ехал, кусок мыла хозяйственного и мочалка вот такая [показывает руками длину примерно в локоть]. «Гена, ты куда поехал?» — «Да в баню поехал». Вот привязался, вот лезет и лезет, а я... носили же тогда короткое, ну вот когда ударил по ногам, мы: «Да иди отсюда!» — ага, потом уже женщины: «Иди, Гена, не привязывайся к девчонкам» [ШЛФ].

В туалет вот... в туалете подглядывать за женщинами. Ну, на него, ну как-то... мы вот молодые, конечно, не очень хотели с ним встречаться. Хотя, говорят, он не был агрессивным, а мы чё, нам было лет по восемнадцать, по семнадцать, когда... Вот в институте тогда идёшь, а он там больше всё по этой улице, где институт: пединститут, там девчата в основном — так он больше ходил по этой улице. Ну, по крайней мере, у меня такое впечатление было [МТА].

Жители Ишима, в большинстве знакомые с Генной, относились к нему и его выходкам терпимо, с сочувствием и указывали тем, кто знал Гену только понаслышке, на его особый статус в городе:

Стою в очереди, слышу: кто-то подошёл, меня... на плечи руки положил и целует в щёку. Я овернулась [обернулась], а мужики стоят и женщины, хохочут. Я как раз-

вернулась, говорю: «Я тебе как шас врежу!» А мужчина меня за руку взял, говорит: «Не надо, не надо, это же Гена». Я тогда говорю: «Слушай, Гена, больше так никогда не делай! Разрешения проси!» <...> [Почему мужики говорили, что не надо на него сердиться?] Ну, считали его как... умалишённый... Обиженный Богом [ИВД].

Гене старались помогать. Некоторые объясняют стремление помогать Гене его статусом блаженного, другие видят в заботе о таком человеке проявление милосердия.

[А не говорят, что если блаженным людям не помочь, то что-то будет?] Я не знаю, как не помочь, но я думаю, им всем... все помогают. Что-то да дают. Где-то кто-то там хлеба, кто-то... ну, покормит кто-то. [То есть нужно помогать?] Ну, это конечно. Так а как же, говорят: блаженным... вот подай нищему — это же заповедь. Поэтому тут никак [ИВД].

Я тада ещё молоденькая была, помощником была у Полины Богдановны Доновой. Стою... стою на раздаче, она: «Налей ему супу». Я спрашиваю: «Полина Богдановна, можно?» Она: «Да можно, можно, не спрашивай, всегда корми его». Налью ему супу, второе — котлету положу — он тогда стоит кланяется: «Спасибо, здоровья, здоровья, молодка!» [ИВД].

Его знали, его подкармливали в столовых, всё придут там, всё подадут ему. Не то что какие-нить там объедки или чё, всё, кормили, как положено, люди тогда были добрей [ЖНИ].

Большинство информантов подчеркивали, что Гена был спокойным и неопасным для окружающих, что его не боялись:



Могила Геннадия Чернятьева на кладбище в Ишиме. 2021 г. Фото А. Б. Мороза

Ну, бывало, это... идёшь, начинает что-то типа какие-то рожицы строить тебе — такое было у него. Ну, он безобидный, говорят, был, вообще безобидный: в автобусе катался... Едешь в автобусе — Гена сидит, в платочке, в фартуке в этом [МТА].

Некоторые информанты отмечали, что помимо Гены в Ишиме было еще несколько «дурачков»: Андрей, Филя, Марк, Витя Прошко и Лена — якобы жена Гены. Тем не менее чаще всего говорили именно про Гену (Лену упоминали только как его жену; Марка, Витю Прошко и Филю вспоминали единицы). Вероятно, Гена запомнился информантам в том числе благодаря своей яркой индивидуальной черте — таланту художника. Практически каждый наш собеседник, говоря о Гене, непременно затрагивал тему его творческих способностей. Отмечали, что он рисовал афиши для ишимского кинотеатра, портреты и т.д.

Ох, про него тут писали, что он вроде бы какой гений по умственному... но он никак

не дурак. <...> Его «Ишимская правда» изучала, как вроде бы он какой-то... к гению подходит. Ведь не каждый может... Он учился на художника. Как разрисует себя, то не думаешь, что это Гена. Только что босиком идёт [КИЛ].

Рисовал хорошо, рекла... от это, это главный кинотеатр чаще всего, реклама была его, эти... [Афиши?] Ага, да. Он, он был мастер, это, рисования, он сюда ездил [ЖНИ].

Говорят, рисовал очень хорошо, даже эти... деньги, купюры рисовал. Насколько это правда — не знаю, но говорили, что такое было. Говорили, что якобы вот он... У нас тогда был кинотеатр имени тридцатилетия ВЛКСМ — ну, щас он концертный зал называется. И говорили якобы, что он афиши рисовал что-то... Ну, тоже не знаю, насколько это правда. Ну то, что он рисовал хорошо, это вообще все говорят. Значит, это правда [МТА].

Ну, Гена, Гена-дурачок. Ну, он как бы это, ну, разговаривал, всё, нормально, рисовал.

Вот прямо едет, тебя, если ты понравишься, чик-чик-чик-чик, сразу раз, нарисовал — на. У него всегда была тетрадка, карандаш. [И вы его видели?] Видела, так мы рядом жили. Как бы я его видела, он даже рисовал как-то. [Вас?] Ага [ШЛФ].

Геннадий Чернятьев умер в 1995 г. и был похоронен на Ишимском городском кладбище. Несмотря на то что он был широко известен в городе и многими воспринимался как юродивый, его могила никак не почитается.

Примечания

¹ См.: https://www.youtube.com/watch?v=_A8x2_hDQqw.

² Ближайший к Новолоктям город — Ишим, и новолоктинцы часто посещали его, некоторые учились там или работали.

³ См. общий список информантов на с. 21.

Литература

1. Крамор Г.А. Тайна блаженного Геннадия. Жизнь — орнамент — молитва. Ишим, 2019.

Список информантов к статьям рубрики «Этнокультурное пограничье: язык и фольклор»

АГА — Антонова Галина Александровна, 1947 г.р., живет в с. Новолокти.

БЕВ — Боровкова Елена Васильевна, ок. 1955 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

БИФ — Болтунова (урожд. Райхель) Ирма Фёдоровна, 1936 г.р., род. в Поволжье, в 1941 г. семью депортировали в с. Новолокти.

БЛЛ — Боровкова Любовь Леонидовна, 1953 г.р., род. в с. Локти Ишимского р-на Тюменской обл., живет в с. Новолокти.

БМА — Бондаренко Мария Александровна, 1971 г.р., живет в с. Новолокти.

БММ — Бырдина Мария Михайловна, 1960 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

БНА — Болтунова Нина Алексеевна, 1956 г.р., род. в Тобольске, живет в с. Новолокти.

БНГ — Боровкова Надежда Григорьевна, 1957 г.р., род. в д. Попово Кировской обл., живет в с. Новолокти с 1976 г.

ГВВ — Гультьев Валентин Васильевич, 1959 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ГЛВ — Гультьева Лидия Васильевна, 1927 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ГМА — Горынина Мария Александровна, 1933 г.р., род. в д. Черноозерки Дивеевского р-на Горьковской обл., с 1965 г. живет в с. Новолокти.

ГОВ — Горынина Ольга Валерьевна, 1975 г.р., род. в д. Шаблыкино Ишимского р-на Тюменской обл., живет в с. Новолокти.

ГСА — Гультьева Светлана Алексеевна, 1971 г.р., род. в с. Мизоново Ишимского р-на Тюменской обл., живет в с. Новолокти.

ГТА — Гультьева Татьяна Анатольевна, 1960 г.р., род. в с. Ельцово Казанского р-на Тюменской обл., переехала в с. Новолокти после замужества в 1985 г.

ДГД — Дужинова Галина Дмитриевна, 1942 г.р., живет в с. Новолокти.

ДГТ — Дроздецкая Галина Трофимовна, 1937 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ДИА — Дужинова Ирина Аркадьевна, 1969 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ДЮН — Дроздецкий Юрий Николаевич, 1965 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ЖНИ — Жгунов Николай Иванович, 1949 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ЗЛА — Захаров Леонид Александрович, 1939 г.р., род. в г. Ораниенбаум Ленинградской обл., эвакуирован из Ленинграда в 1942 г., жил в детских домах на Урале, с 1973 г. живет в с. Новолокти.

ЗНВ — Захарова Нина Васильевна, 1939 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ИВД — Ильина Валентина Дмитриевна, 1937 г.р., род. в г. Нижний Тагил Свердловской обл., с 1968 г. живет в с. Новолокти.

КИЛ — Кошин Иван Лукич, 1941 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

КЛИ — Кравчинская Любовь Ивановна, 1939 г.р., род. в д. Ревагина Ишимского р-на Тюменской обл., переехала в с. Новолокти 40 лет назад.

КМВ — Кошина Мария Владимировна, 1955 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ЛК — Любовь Кондратьевна, 1938 г.р., род. в д. Ревагина Ишимского р-на Тюменской обл., живет в с. Новолокти.

МВМ — Мануйлов Владимир Михайлович, ок. 1940 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ММЯ — Маркеева Мария Яковлевна, 1952 г.р., род. в с. Травное Ишимского р-на Тюменской обл., живет в с. Новолокти.

МОИ — Маркова Ольга Ивановна, 1955 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

МТА — Мутьева Тамара Аркадьевна, 1956 г.р., род. в д. Ревагина Ишимского р-на Тюменской обл., переехала в с. Новолокти в 1975 г. Высшее педагогическое образование.

МФС — Скорина Мария Фёдоровна, 1944 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

МЭГ — Миллер Эрна Генриховна, 1931 г.р., род. в г. Бальцер Саратовской обл.,

в 1941 г. семью депортировали в д. Нерпино Ишимского р-на Тюменской обл., с 1952 г. живет в с. Новолокти (вышла замуж).

НГЖ — Жгунова Надежда Григорьевна, 1951 г.р., род. в г. Верхняя Тура Свердловской обл., переехала в с. Новолокти в 18 лет (вышла замуж).

НЛТ — Никифорова Любовь Тимофеевна, 1951 г.р., род. в с. Мизоново Ишимского р-на Тюменской обл., в 1973 г. переехала в с. Новолокти.

НМИ — Нигириш Мария Ивановна, 1941 г.р., род. в д. Ревагина Ишимского р-на Тюменской обл., переехала в с. Новолокти 40 лет назад.

НТИ — Набойщикова Тамара Ивановна, 1939 г.р., живет в с. Новолокти.

ПНА — Приминич Наталья Александровна, 1973 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

САА — Смартыгин Анатолий Александрович, 1970 г.р., живет в с. Новолокти.

СМФ — Смартыгина Мария Фёдоровна, 1939 г.р., род. в с. Второпесьяново Ишимского р-на Тюменской обл., живет в с. Новолокти с 1969 г.

СТН — Сметанкина Тамара Никифоровна, 1953 г.р., живет в с. Новолокти.

ТГС — Тарасенко Галина Сергеевна, 1951 г.р., род. в Сургутском р-не Ханты-Мансийского АО, примерно с 1990 г. живет в с. Новолокти.

ТЛК — Тапун Любовь Кузьминовна, 1946 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ФМП — Фешкова Мария Парфёновна, 1946 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ФТИ — Фуртаева Татьяна Ильинична, ок. 1950 г.р., род. и живет в с. Новолокти.

ШЛТ — Шпалева Любовь Тимофеевна, ок. 1950 г.р., род. и живет в с. Новолокти, ранее жила в Омской обл.

ШЛФ — Шашкина Людмила Филипповна, 1951 г.р., род. в Армизонском р-не Тюменской обл., с 1970-х гг. живет в с. Новолокти.

В 2021 г. отметила свое 60-летие Топонимическая экспедиция Уральского университета — крупнейшее объединение ономастов и диалектологов, ведущих полевой сбор собственно языкового и этнолингвистического материала на обширных территориях Среднего и Полярного Урала, Русского Севера, Верхнего Поволжья, Западной Сибири и др.¹ На страницах «Живой старины» уже два десятилетия помещаются рассказы о работе экспедиции, комментируются находки полевых сезонов. В этой подборке речь тоже пойдет о таких находках. Главным праздничным событием

юбилейного года стал летний полевой выезд в юго-восточную часть Мурманской области — экспедиция работала на Кандалакшском и Терском берегах Белого моря с информантами из сел Умба, Кузрека, Оленица, Кашкаранцы, Варзуга, Кузомень, Чаваньга, Тетрино и Чапома, охватив, таким образом, практически всё северное (Кольское) побережье Белого моря. В выезде принимали участие сотрудники Уральского университета (начальник экспедиции — доктор филологических наук, чл.-кор. РАН Е. Л. Березович, кандидаты филологических наук Ю. С. Костылев, В. С. Кучко и О. Д. Сурикова),

а также доктор филологических наук, чл.-кор. РАН И. И. Муллонен (Петрозаводск).

Кроме того, в подборке публикуется статья Е. Д. Бондаренко, где речь идет о лингвокреативной деятельности нашей информантки из Костромского Поветлужья, с которой экспедицию связывают восемь лет полевой работы.

Примечания

¹ См. краткий обзор работы экспедиции, подготовленный к прошлому юбилею: Березович Е. Л. Топонимическая экспедиция Уральского университета — 50 лет // ЖС. 2012. № 2. С. 39–40.

Елена Львовна Березович,

чл.-кор. РАН, Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

Елизавета Олеговна Борисова,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ШАНАРА И ШИНОРИТЬ: ВСТРЕЧА НЕЗНАКОМЫХ РОДСТВЕННИКОВ

Аннотация. Статья посвящена этимологической интерпретации лексем шанара и шинорить, в разное время зафиксированных Топонимической экспедицией Уральского университета на Русском Севере. Высказывается предположение о принадлежности слов к одному гнезду *poriti и возможности выделения в их составе корня нор- и экспрессивного префикса.

Ключевые слова: семантическая реконструкция, этимология, Русский Север, полевые материалы

В коллективной памяти участников экспедиции есть несколько слов-«сирот», которые попали в сферу нашего внимания в тот или иной полевой сезон, но так и не получили своей этимологической интерпретации (несмотря на многочисленные попытки). Особенно радостно, когда для таких слов вдруг обнаруживаются «родственники» — и происходит это тоже в полевых условиях. Так, более 30 лет назад в западной части Архангельской и Вологодской областей, в районах, расположенных вокруг озера Воже, участники Топонимической экспедиции Уральского университета записали интересное слово *шанара* (с вариантами), обозначающее вид утки, а также дающее различные негативно-экспрессивные характеристики человека, в том числе 'воришка', 'проньера'. Кажется, ни в каких других источниках, кроме нашей картотеки, эта лексема не отмечалась. Попытки этимологизации оказались бесплодными, причем поиск этимонов велся как на исконной почве, так и на заимствованной (преимущественно прибалтийско-финской, исходя из лингвогеографии); за исходное значение по умолчанию принималось орнитологическое. *Шанара* была отложена в дол-

гий ящик — но вот в говорах Терского района Мурманской области в 2021 г. нами было записано созвучное слово *шинорить* 'выискивать, высматривать'. Захотелось связать его с уткой-шанарой и пр. — и оказалось, что такая попытка имеет смысл. Но изложим этимологические решения последовательно, начав с конца — с *шинорить*.

ШИНОРИТЬ 'ВЫИСКИВАТЬ'

Слово *шинорить* записано нами в разных селах Терского берега Белого моря в значении 'высматривать, выискивать, следить за кем-либо': «Неприятная такая баба, придёт к кому, сядет и шинорит, не будешь с ей дружить» (Варзуга); «Шинорит — как шшупает тебя, всё как обыскиват» (Стрельна); «Так и шинорит, и шинорит, глазами туды-сюды во все стороны» (Кашкаранцы). В аналогичном значении слово представлено в любительском словаре Н. Д. Кушкова «Поморы говорят», фиксирующем лексику той же территории (села Варзуга и окрестных сел): *шинорить* 'шастать по всем местам, искать из любопытства или с целью воровства': «Лизавета любила шинорить в пьяном виде, вечно что-нибудь унесёт» [4. С. 54]. Наконец, в словаре И. С. Меркурьева, посвященном

говорах кольских поморов, отмечено существительное *шинора* 'о пронырливом человеке': «У, шынора, заходила!» (Кузомень) [5. С. 164].

На других территориях слово слабо засвидетельствовано; ср. фиксации в архангельских и вологодских говорах: арх. *шинорить* 'искать что-н. везде, где возможно, шнырять': «Ничего не пакостит, а как голодный, дак тоже шинорит маленько»; «Что ходишь-то шиноришь, есть хочешь?» [10. Т. 6. С. 871], влг. *шйнорить* 'проникать куда-либо, лезть, искать что-либо, не считаясь с запретом': «Хватит уж по шкафам-то шинорить!»; «Чего шиноришь-то? Поди, конфеты ищешь?» [8. Т. 12. С. 89].

Учитывая экспрессивность слова, можно предположить, что оно образовано с помощью архаичной экспрессивной приставки *ши-* (с вариантами *ше-/ша-/шо-/шу-*) от глагола *норить*, ср. калин. *норить* 'нюхать, обнюхивать', твер. 'высматривать, выглядывать' [12. Вып. 21. С. 280], а также с другими приставками — *унорить* твер. 'отыскать, найти ища, роясь' [1. Т. 4. С. 1031], пск., твер. 'поймать кого-л.' [12. Вып. 47. С. 222], селигер. *вынорить*¹ 'найти что-н. спрятанное; выискать, вынюхать': «Всё вынорили ребятишки, как норки, всё норят, и какого беса норишь?» [7. Вып. 4. С. 143].

Остановимся подробнее на глаголе *норить* и его смысловых связях. Если значения этого глагола, связанные с выискиванием, вынюхиванием, представлены небольшим количеством фиксаций, то широко распространенной надо признать семантику орудийную: глагол *норить* чаще всего встречается на Русском Севере и в дочерних говорах Урала и Сибири в значении 'проводить невод подо льдом с помощью специальной жерди — *норила*' (см. описание этого слова в [12. Вып. 21. С. 279], а в [6. С. 533] указаны также некоторые приставочные производные). О том, что такое *норило* и как его используют, прекрасно рассказывает И. М. Дуров в своем словаре поморской лексики: «Тонкий <...> шест,

при помощи которого ставят подо льдом сети и невода. Делается это так: в облюбованном месте рыбак пробивает во льду в прямом направлении лунки (...). Норило с походней запускается в ердан с таким расчетом, чтобы конец его проходил через следующую лунку — по течению воды. Если конца норила с походней в первой от ердана лунке не видно, то в эту последнюю запускается норильный крюк и, нащупывая подо льдом в воде норило, подводится к отверстию лунки. Когда все норило, запущенное через ердан, исчезнет подо льдом, дальнейшее продвижение его в том же направлении производится от первой лунки к следующей путем подпихивания его носком пешни через лунки. Норило постепенно проводится до конечной лунки» [2. С. 254]. Здесь для нас значимы три акцента. Во-первых, лунки, которые выдалбливаются во льду, подобны *норам* (забегая вперед, укажем, что слово *нора* тоже принадлежит рассматриваемому гнезду), ср. актуализацию этих связей в таком контексте: арх. «Занорить [‘опустить сеть под лед с помощью норила’] надь, как бы в *норку*» [9. Т. 4. С. 139]. Во-вторых, жердь *ныряет* в воду, ср. тюмен. *ныряло* = *норило* [3. С. 85–86], а также контексты типа тюмен. «Норилом *проныривают* прогон, а мы потом сеть туда запускаем» [3. С. 85]. В-третьих, при участии *норила* производятся «нащупывающие», «шарящие», «выискивающие» движения

подо льдом, что дает основания для следующей яркой метафоры: терск. *норило* ‘человек (чаще ребенок), который лезет повсюду’: «Она тако норило, дак в каждой дырке затычка» [4. С. 35].

Значит ли это, что семантика выискивания у глагола *норить* производна от семантики погружения (и что два глагола *норить*, в настоящее время являющиеся омонимами, ранее были связаны отношениями многозначности)? Этот вопрос имеет «двойное дно». Если «нырять» в глубь праславянской этимологии вслед за глаголом *норить*, то выясняется, что он относится к гнезду **noriti*, связанному с **nerti/*nbro*, в котором представлены следующие основные значения: ‘плавать под водой’, ‘погружаться’, ‘тонуть’, ‘нырять’, ‘окуна́ть» [15. Т. 25. С. 188–189]; есть также линия значений (особо характерная для **nerti*) ‘углубляться’, ‘скрывать», ‘прятаться» [15. Т. 25. С. 13]. Значения прятанья вполне могут быть производны от ныряния и погружения. Но есть еще один праславянский глагол **noriti* ‘рыть, подкапывать» [15. Т. 25. С. 189] (к этому гнезду принадлежит, в частности, рус. диал. *норить (землю)* ‘изрывать норами» [1. Т. 2. С. 1439]), производный от **nora* (рус. *нора*), которая тоже в конечном счете является «родственницей» указанного выше **nerti/*nbro*. Таким образом, «прятанье» может быть связано не только с «погружением в воду», но и с «рытьем», и в этот

смысловый комплекс легко вписывается и «выискивание» (ср. еще в качестве параллели современное просторечное *нарить* ‘найти’ в контекстах типа «нарыла отличную книжку»). Более того, помимо обобщенных смысловых схем нужно вспомнить саму ситуацию рытья: зверь, как правило, роет что-либо именно в целях выискивания; неслучайно на Русском Севере, в Поволжье, в говорах Урала, Сибири, Дальнего Востока слово *норка* помимо общенародного имеет еще значения ‘ноздря’, ‘нос (особенно собачий)’, ‘морда» [12. Вып. 21. С. 280–281]; ср. также ленингр. *норкамь* ‘бегать, выискивая что-н., шнырять’: «Хворостяга долгущая, так и норкает, чтоб чего украсть [лиса]» [10. Т. 4. С. 40].

Если учесть закономерные для славянских языков чередования гласных, то надо присоединить к указанному выше словам еще те, у которых выделяется корень *ныр-*; ср. собственно глагол *нырять*, родственный *норить* (о словах с корневым **nur-* см.: [15. Т. 26. С. 64]), а также образованное от него существительное *проныра* [14. С. 759]. В говорах показательно арх., пск., новг., тамб. *нырить* ‘высматривать, выглядывать, выискивать, выслеживать’, ‘искать кого-, что-л.»: «А сам глазами так и нырит» [12. Вып. 21. С. 324]. Значения «ныряния» и «пронырливости» скрывают в себе некоторый потенциал экспрессии, который наиболее ярко реализуется



Терская экспедиция. Слева направо: И. И. Муллонен, Е. Л. Березович, О. Д. Сурикова, Ю. С. Костылев, В. С. Кучко. 2021 г.

в однокоренном слове *шнырять*, ср.: «Вероятным представляется объяснять *шнырять* из *нырять* с экспрессивным *ш-*; в пользу этого говорит и знач[ение] слова *шнырять*» [13. Т. 4. С. 463]; аналогичны фонетические отношения между *шпарить* — *парить* [14. С. 1111]. Ближайшие родственники просторечного *шнырять* представлены и в диалектах, ср., к примеру, ср.-урал. *шны́рить*, *шны́риться* ‘рыскать повсюду, шнырять взад и вперед в поисках чего-л.’: «Нельзя из дому уйти, сейчас шныриться подёт, где цё есь» [11. Т. 7. С. 55–56], влг., симб. *шнырь* ‘пролаз, проныра, пройдоха; лазутчик, соглядатай и сплетник’ [1. Т. 4. С. 661] и др.; более удалено фонетически и семантически, но тому же гнезду принадлежит, по всей видимости, и влг. *шинарём* ‘тайно, скрытно’: «Она за мной шинарём шла» [8. Т. 12. С. 89]. Нужно отметить, что инициальное *ш* носит не только экспрессивный, но и звукоподражательный характер, изображая шныряние, шарканье, щупанье и пр.

Вернемся к слову *шны́рять*. Итак, оно входит в рассматриваемое гнездо и образовано от глагола *норить*. На вопрос о том, какое именно значение этого глагола можно считать производящим, ответить трудно. Самый простой ответ — значение выискивания, которое получает дополнительную экспрессию при добавлении *ши-*. Но глагол *норить* в значении ‘выискивать’ не засвидетельствован в мурманских, архангельских и вологодских говорах, где записано слово *шинорить*. Разумеется, отсутствие таких фиксаций не

является непреодолимым препятствием, поскольку глагол мог быть утрачен (либо попросту не записан). В то же время есть смысл предполагать, что непосредственным производящим стал глагол *норить* в орудийном значении ‘проталкивать подо льдом *норило*’: он имеет широчайшую известность в говорах, где отмечено производное слово; в контекстах, в которых употребляется слово *норить*, как было показано выше, не раз возникают вторичные мотивационные импульсы, оживляющие связи с нырянием, норой и пр. (и само действие, т.е. проталкивание норила, имеет «шарящий» характер).

Но как связан глагол *шинорить* с обозначением утки?

ШАНА́РА ‘ВИД УТКИ’, ‘ХАРАКТЕРИСТИКА ЧЕЛОВЕКА’

Как уже говорилось, слово *шана́ра* (с многочисленными фонетическими и семантическими вариантами и производными) записано нашей экспедицией в говорах вокруг озера Воже: в Кирилловском (кир.) и Вожегодском (вож.) районах Вологодской области, Каргопольском (карг.) и Коношском (кон.) районах Архангельской области.

Вид утки: кон., карг., вож., кир. *шана́ра* (*шонáра*): карг. «Шонары-то нонце мало осталось»; кон. «Шанару на болоте стреляли, она не гагара, другая птица»; вож. «У шанары ноги худо ходят, гнездо у реки делат»; кир. «У шонары мясо худое, она толстая»; кир. «Шанара утка есть, от неё пахнет рыбой, она ныряет, ест рыбу».

«Утиные» значения широко распространены, представлены на всей территории фиксации слова, но признаки, на которые указывают контексты, не дают возможности однозначно определить, какую именно птицу называют *шанарой*. Известно, что у шанары черный (вож. «Черная утка с белым животом») или серый окрас, она водоплавающая, хорошо ныряет; размером чуть больше или чуть меньше утки; живет на озере или на болоте; питается рыбой; гнездо делает у реки; имеет мясо невысокого качества (но при этом может быть объектом охоты). Ближе всего к этому описанию гоголь обыкновенный, хохлатая чернеть и чернозобая гагара.

Гоголь обыкновенный² ныряет до глубины четырех метров, его ноги отнесены назад, из-за чего по суше птица ходит вперевадку, закинув голову. Окрас как у *шанары*: у самцов черная спина, белая грудка, самки — серые. Примечательно, что гоголь изображен на гербе Череповецкого района Вологодской области (находящегося неподалеку от ареала *шанары*), а в Положении о гербе отмечается, что после создания Рыбинского водохранилища птицы вернулись на прежние места обитания³.

Чернозобая гагара гнездится на крупных и средней величины озерах. Об этой птице известно, что она поднимается с воды тяжело, шумно, с длинного разбега, на суше передвигается с трудом, ползком на брюхе, отталкиваясь лапами и помогая крыльями.

Хохлатая чернеть — охотничий вид уток небольшого размера, селезень чер-



Вид на с. Варзуга. 2021 г. Фото О.Д. Суриковой

ный с белыми боками, самка — темно-бурая. По-видимому, именно чернеть имеется в виду в контексте к арх. карг. *дуплянка* 'вид утки': «Черняди у нас, серухи, дуплянки» [9. Т. 3. С. 288]; чернеть, как и гоголь, гнездится в *дуплах* деревьев по берегам водоемов.

При этом высока вероятность, что под *шанарой* могут подразумеваться разные птицы — особенно если учесть противоречивую информацию, записанную от разных информантов, ср.: карг. «Шанара больше утки, на земле не сидит» // кон. «Шанара поменьше утки, серая, черна».

Все названные птицы хорошо плавают и глубоко ныряют, однако с трудом перемещаются по суше, производя впечатление неуклюжего существа. Отсюда ассоциация между птицей и человеком, обладающим тяжелой, неуклюжей, шаркающей походкой, передвигающимся и работающим медленно (с дальнейшим развитием экспрессивной семантики).

Приведем «человеческие» значения слов из гнезда *шанар*.

Человек с тяжелой походкой, медлительный человек и т.п.: кон., карг., вож., кир. *шанара* (*шонара*) 'человек с неуклюжей или шаркающей походкой; тот, кто плохо, медленно ходит': кон. «Шанара, говорят, медленная, шанарит — это как идти: ноги он высоко не поднимает, шаркает ими»; карг. «Вот я иду, у меня спадывают тапки, дак как шанара, шанара ног не поднимает, ходит как на лыжах»; вож. «Пьяный мужик идёт, как шанара, ноги у него заплетаются; старуха еле идёт, так её тоже шанарой называют»; кир. «Шанара тихо идёт, не видно, в какую сторону шанарит»; кон., карг., вож., кир. *шанара*, *шонара* 'нерасторопный человек, тихоня': вож. «Нехорошая, тихая, бродит тихо, говорим, куда её, она шанара»; кон., кир. *шонора*, *шонора* 'то же': «Ползёт тихо-претихо, есть такие спящие люди, говорят, шонора или шонорится».

Необщительный человек: вож. *шанара*: «Это шанара, девка, уж вот кака, тихонькая, смирененькая, ни с кем не разговаривает».

Неопрятный или несуразно одетый человек: карг., вож., кир. *шанара*: карг. «Если идёт человек вразвалочку, нехорошо одетый, неаккуратный, говорят, идёт шанара. Хоть мужик, хоть баба»; кир. «Ты смешно нарядилась да пошла в магазин, ты што как шанара вырядилась»; кон. *шонора*: «Неряшливый дак если — это шонора».

Неумелый человек: кон. *шонора* «Ничё толку нет, бродит, как шонора; шонору эту поставили с нами работать»; «Шонора этта всю артель нам спортит».

Бойкий, активный человек: кир. *шанара*: «Если бойкий человек, всё ищет чего-то, вот и говорят: “Ну и шанара!”»; «Как шанара летаешь, себя не разумеешь».

Любопытный человек; человек, который слоняется, высматривает что-л.: кон. *шанора* (*шонора*): «Шанора всё высмотрит, много, видно, где прошныряет»; «Всё бродит, ходит-бродит, как шонора, всё что-нибудь да надо ему делать»; «Шонора, значит, человек шарится, как шонора, выслеживает, высматривает».

Пронырливый человек: кон. *шинора*: «Шинора дак проныра, пройдоха, у нас и парня шинорой звали»; кон. *шонора*: «Шонора как пронюхивает всё, шпионит, сплетничат, пройдоха значит».

Вор, воровка: кон. *шонора*: «За што шонору шонорой зовут: за то, что воровала; посидит-посидит да унести шоноре надо»; «Шонора была у нас, дак она шонорила, воровала она, чего пропадёт — дак у её ищи».

Бранно о человеке: кир. *шонара*: «У шанары характер нехороший, ничё не понимает, а надо людей учить, лезет не в своё место»; кон. *шонора*: «Шонора проехидна, хитренька шимшима така, всё про себя смышляет».

Медленно двигаться; ходить, шаркая ногами: карг. *шанарить*: «Идёт шанарит в сапогах, некультурный человек, его шанара зовут»; «У каршаков [валенки без голенища] эстолько голенища останетса, вот и ходят, шанарят в них по квартире»; кон. *шонорить(ся)*: «Шонора тихо-претихо ползает, есть такие спящие люди, ходит шонорится».

Бродить, слоняться: карг., кир. *шанарить*: кир. «Чё шанаришь-то ни к селу ни к городу, чё тебе надо, шанаришь ни туда ни сюда».

Шнырять, воровать: кон. *шонорить* (*шанорить*) 'воровать': «Шанорой бабу зовут, которая всё шанорит и ворует».

Как видим, слова с «человеческой» семантикой отличаются большим смысловым разнообразием, а в формальном плане они вариативнее, чем «птичья» лексика. Значение 'вид утки' присутствует во всех четырех обследованных районах, однако представлено только лексемой с ударным *-а*, как и единичные фиксации лексем со значением 'бойкий, быстрый человек'. Оба варианта огласовки присутствуют в словах со значениями 'медлительный человек', 'неопрятно одетый человек'; семантика «любопытства», «пронырливости», «воровства» отмечается только у лексем с ударным *-о*. Вариант с *-о* особенно распространен в пределах Коношского района Архангельской области, отдельные факты фиксируются в Кирилловском районе Вологодской области.

В каком направлении развивалась метафора: от «птичьей» семантики к «человеческой» — или наоборот? Согласно метаязыковой рефлексии информантов, развитие значений идет по первому пути: это проявляется в ряде контекстов, ср., к примеру, кир. «Шанара утка есть, от неё пахнет рыбой, она

ныряет, ест рыбу. Ой ты, шанара, ноги стамые, што ли». Кроме «стамых» (т.е. прямых, негнущихся) ног есть и другие признаки, которые могут метафорически переосмыслиться. Так, в основе значения 'бойкий человек', который «всё ищет чего-то», может лежать наблюдение над поведением *шанары* в воде, где птица демонстрирует ловкость, способность нырять на глубину нескольких метров и «изворотливость»: карг. «У шонары мясо худое, она толстая, десять раз стрельнул, да она успевае под воду уйти». Столько прованит на шонару извёл». Появление негативно-экспрессивных контекстов («Ничё толку нет»; «Всю артель нам спортит») может определяться хозяйственной непригодностью птицы: ее мясо практически не употребляют в пищу, охотиться на нее нецелесообразно.

Предположение о том, что метафора развивается в направлении «птица» → «человек», естественно, но в данном случае оно наталкивается на ряд возражений. Во-первых, как было показано выше, обозначения людей более вариативны в плане выражения (содержат варианты с ударными корневыми *-о* и *-а*, а также глагольные образования — *шанарить*, *шонорить* etc). Во-вторых, наименования различных видов уток (как домашних, так и диких) вообще редко развивают переносные значения, характеризующие человека. Исключения составляют метафоры, актуализирующие именно признак необычной походки этой водоплавающей птицы: *утиная походка* 'неторопливая походка вразвалку', *уточкой* 'плавно, неторопливо (о ходьбе, походке)', *гоголем ходить* etc. Однако в семантическом спектре *шанары* присутствует целый ряд негативно-экспрессивных значений, не очевидно связанных с внешним обликом и повадками диких уток. В-третьих, именно слово *шанора* (с «человеческой» семантикой) имеет форму, которая представляется наиболее близкой к этимологической.

Здесь мы подходим к вопросу об этимологии, решение которого подсказано предыдущим этюдом о слове *шинорить*. Нам представляется, что все *шанары* (с вариантами) принадлежат тому же гнезду, что и *шинорить*: в этих словах выделяется архаичный экспрессивный префикс *ша-* и корень *-нор-*. Таким образом, наиболее близки к этимологическим те формы, которые отмечены в Коношском районе Архангельской области, а в контексте «*Шинора* дак *проныра*, *пройдоха*» наблюдается невольная *figura etymologica*. Что касается форм с корневым *-а*, то они могли возникнуть в результате межслоговой ассимиляции гласных (в ходе утраты словом внутренней формы) *и/или* под влиянием слова *гагара*. Последнее слово очень широко распространено на изу-

чаемой территории, где есть не только огромное озеро Воже, но и множество других озер, в которых водятся гагары (в рассказах информантов они многократно упоминаются, причем среди их отличительных признаков обычно называется «крикливость»). Есть контексты, где *шанара* и *гагара* фигурируют вместе; более того, в Коношском районе Архангельской области нами отмечена и прозвищная микросистема: «Три бабы жили: Утка, Шанара да Гагара, все крикливые»⁴ (о значимости звукового признака в «портрете» *шанары* говорят также контексты типа кон. «Шонора тихая, неразворотливая или, наоборот, горластая, ор от неё»).

Что касается окончательного решения вопроса о направлении развития значений, то категоричный ответ здесь дать трудно. Наиболее вероятны два решения: 1) исходно «человеческое» значение, а «птичье» вторично; 2) значения появились независимо друг от друга (при этом мотивирующим для обозначения птицы первоначально мог стать признак «походки» или ныряния, ср. *нырок*). Но несомненно, что и в первом, и (особенно) во втором случае наблюдалось взаимовлияние значений при их функционировании в говоре, направляемое экспрессией и обусловленное большими возможностями образной номинации. Кроме того, из-за затемненной внутренней формы слова *шанара* и *шонора* подвергаются народно-этимологическим сближениям с другими близкими по звучанию слова-

ми, что поддерживает экспрессивную семантику: карг. «Шона́ра ходит шона́рит, шарит по полу», кир. «Идет тихо да худо шобмает, шона́ра и есть» (*шобмать* 'ходить медленно'), кон. «Шана́рить — это как идти: ноги он высоко не подымает, шаркает ими».

Примечания

¹ Глагол *вынорить* в [7] дан в контексте к *норить* и на своем алфавитном месте, увы, отсутствует.

² Источник орнитологической информации — Определитель птиц стран СНГ. URL: <http://onbird.ru>.

³ «Взлетающая утка-гоголь, вернувшаяся на прежние места обитания после создания Рыбинского водохранилища на территории заповедника, символизирует культурно-историческое возрождение и экономическое развитие района. Серебряный цвет перекликается с цветом натуральной окраски утки-гоголя (исображенной в данном положении), преимущественно белым» (Герб и флаг Череповецкого района // Череповецкий район @ R35. URL: <http://www.cherra.su/gerb-i-flag>).

⁴ Об активном участии номинаций птиц в антропонимии изучаемой территории говорит и такой факт: у озера Воже есть деревня Вольская, все жительницы которой носят собирательное прозвище *Птица вольская*, а каждая из жительниц имеет и свое «птичье» прозвище: *Воробей, Ворона, Галка, Кокуша, Плишка, Сорока*.

Литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. 3-е изд. СПб., М., 1903–1909.

2. Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. Петрозаводск, 2011.

3. Исламова Ю. В., Пыхтеева А. А., Калемина Ю. В., Белобродов В. К. Русское слово на земле Югорской. 2-е изд., доп. и перераб. Тюмень, 2017.

4. Кушков Н. Д. Поморы говорят: словарь поморской лексики. Варзуга, 2008.

5. Меркурьев И. С. Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.

6. Мызников С. А. Русский диалектный этимологический словарь. М.; СПб., 2019.

7. Селигер: Материалы по русской диалектологии: словарь. Вып. 1–8. СПб., 2003–2020.

8. Словарь вологодских говоров: в 12 т. Вологда, 1983–2007.

9. Словарь говоров Русского Севера. Т. 1. Екатеринбург, 2001–.

10. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 т. СПб., 1994–2005.

11. Словарь русских говоров Среднего Урала: в 7 т. Свердловск, 1964–1987.

12. Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

13. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М., 2007.

14. Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М., 2007.

15. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. Вып. 1–. М., 1974–.

Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 20–18–00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Валерия Станиславовна Кучко,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ЯЗЫКОВЫЕ МАРКЕРЫ ЧУЖИХ ЗЕМЕЛЬ И НАРОДОВ В ГОВОРАХ ТЕРСКОГО БЕРЕГА БЕЛОГО МОРЯ

Аннотация. В статье представлены мурманские диалектные слова, образованные от топонимов и этнонимов, имеющие отношение к быту, истории или культуре Кольского полуострова и формирующие в диалектном языковом сознании своеобразную карту мира. Материал собран Топонимической экспедицией УрФУ на Терском берегу Белого моря или извлечен из этнографических и лексикографических источников.

Ключевые слова: Топонимическая экспедиция УрФУ, терские поморы, русские народные говоры, этнонимические и оттопонимические дериваты, народная картина мира

Карта русского и иноземного мира представлена в языковом сознании терских поморов рядом диалектных слов, образованных от этнонимов и топонимов. В этой заметке мы не будем останавливаться на диалектизмах широкого распространения, бытующих и на Терском берегу, типа *тальянского платка*, проруби *ярдана*, фольклорной шапки-*мурманки*, танцев *падеспань* и *краковяк*. Мы отметим

только слова, отражающие какую-либо специфику быта, истории и культуры Кольского полуострова вообще и его южного побережья в частности.

Отмечать лексемы, обозначающие другие земли и народы в говорах Терского берега, интересно, сравнивая то, как видят мир кольские поморы и их соседи по акватории Белого моря — архангельские поморы (жители Онежского и Поморского берегов). Горизонт последних

(что подтвердила, в частности, Топонимическая экспедиция УрФУ 2018 г., результаты которой также были освещены на страницах «Живой старины»¹) был очень широк: уже к XVI в. ими были хорошо освоены северные моря — на запад вдоль Мурманского побережья в направлении Норвегии, на восток в направлении устья Печоры, Оби и далее вдоль Сибирского побережья Северного Ледовитого океана, на северо-запад в направлении Груманта (Шпицбергена). Контакты с иностранцами, а особенно с норвежцами и в целом с представителями германского мира, не только военные, но и торговые и культурные, были очень интенсивными. Они оставили следы в языке: это и пиджин *руссенорск*, обслуживающий непосредственную торговлю, и собственно заимствования из германских языков, а также большое количество разных характеристик иностранного мира, выраженных как нарицательными, так и собственными именами в говорах Онежского Беломорья. К примеру, это целая группа названий предметов быта, отражающих какие-то «германские» характеристики: *норвежские косы* и *топоры*, *норвежские*

рукавицы, датский платок, шведская прялка, немецкая печь и т.д., см. об этом обширную статью Е. Л. Березович [2], которая восстанавливает карту германского мира, существующую в языковом сознании архангельских поморов.

На южной оконечности Кольского полуострова складывалась иная ситуация, ср. в «Словаре областного архангельского наречия...» А. О. Подвысоцкого: «...кандалакская морда — ругательно-насмешливое прозвище, которым бывавшие в дальних плаваниях поморы (очевидно, в первую очередь имеется в виду Поморский берег. — В. К.) обзывают жителей Кандалакши в Кемском уезде при Кандалакшском заливе Белого моря, — так как они далее своего залива редко промышляют» [12. С. 62]. В самом деле, терские поморы довольствовались промыслом около своих берегов. С одной стороны, это было связано с местным изобилием, в первую очередь рыбным: обилие озер и рек предполагает лов не только морской, но и пресноводной рыбы; в реках водится моллюск жемчужница, обеспечивавший жемчужный промысел; семга *варзуга* (< р. Варзуга, самая крупная река Терского берега) считается одной из лучших по Беломорью, ср., например: «Варзуга мясом заметно нежнее, а осенняя почитается лучшею из всех сортов беломорских» [8. С. 60]. С другой стороны, это связано с исторически сложившейся экономической ситуацией в регионе: в течение XVII в. жители Поморского, Онежского, Летнего и Зимнего берегов постепенно оттесняли поморов от промысловой работы за пределами своего Кандалакшского залива; «...жители побережья Кандалакшской губы и Терского берега (малочисленные по сравнению с населением Поморского берега) оказываются в стороне от восточномурманских промыслов и морского торгового центра Архангельска: они продолжают вести незначительные по размерам промыслы на западном Мурмане, но в основном переключаются к началу XVIII в. на прибрежные беломорские промыслы — сельдяной и семужий лов, зверобойный лов. Незначительная деятельность на западном Мурмане второстепенных кольских монастырей — Кандалакшского и Печенгского — по существу не меняет картины» [4. С. 74].

Центром международной торговли с момента основания Архангельска (1584 г.) стал противоположный терчанам берег, и для торгового терских поморы сами плавали на Северную Двину. Таким образом, столь же тесных «мягких» контактов, как у поморских промысловиков, у терчан с иноземцами было немного²; но хорошо сохранилась память о «жестких» контактах — в основном в топонимии и топонимических преданиях.

Одна из причин живой памяти об этом заключается в том, что Кольский полуостров с древних времен был сферой интересов не только русских, но также Норвегии, Швеции, Дании и подписание ряда договорных грамот о мире и договоренности о русско-норвежских границах в XIII–XIV вв. всё равно не уберегали эту территорию от постоянных набегов, что отражено в Новгородских летописях (см., к примеру: [7]). Набеги не прекратились и после образования Русского централизованного государства. В эпоху Российской империи наиболее «памятные» для этого берега военные столкновения происходили во время Крымской войны в 1854 и 1855 г., когда английский флот захватывал и грабил поселения на южном побережье полуострова.

Несколько топонимов Терского берега послужили языковыми стимулами для возникновения фольклорных текстов, объясняющих их происхождение и связывающих эти названия с военными столкновениями в прошлом:

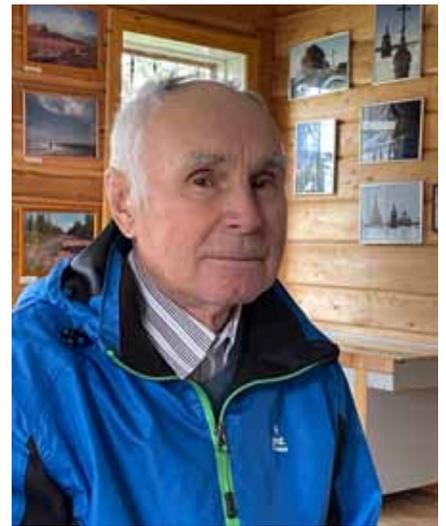
■ *Немецкая Падь*, урочище: «Немецкая Падь — место за селом [Варзуга]. Иноплеменников немцами называли, шведов например. Там болото Лебязье — болотина потопляемая, там шведы погибли» (Варзуга)³; «В Немецкой Пади было сражение, и немцы пали, осталось от них 40 рукавиц, говорят, все с одной руки» (Варзуга) (диалектное широкое распространение *падь* 'овраг, ложбина' [14. С. 138]; разворачиванию сюжета предания способствует народно-этимологическое сближение с *падать*);

■ *Немецкий остров* на р. Варзуга: «Немецкий остров есть. В 1865 г. делали набег шведы, англичане. Им отпор дали крепкий. Остров названия не имел, а потом назвали немецким» (Чапома);

■ *Кроваво(е)*, остров на р. Варзуга и пожня на нем: «Кроваво — остров у нас там есть. Битва была, норманны или шведы приходили по реке. На Немецком или на Кровавом 40 рукавиц нашли с одной руки» (Варзуга); «Кровавое — пожня. Когда-то норвежцы напали на наших, а наши мужики их остановили» (Варзуга);

■ *Стрельна*, с.: «Деревня [sic] Стрельна — в Крымскую войну ее обстреляли англичане. Стрельничане их тоже обстреляли, ранили одного англичанина» (Чапома).

Этноним *немцы* в речи терских поморов обозначает всех представителей германского мира, в том числе норвежцев, шведов и датчан (то же с ним происходит и в Архангельском Беломорье). Фамилия *Немчиновы*, образованная от прозвища *немец*, по словам жителя с. Чапома в восточной части побережья, «...в Чапоме фамилия коренная, и в Архангельской области такая же. Раньше немцами называли всех иностранцев. Немчиновы — как, значит, иностранец».



Петр Прокопьевич Заборщиков в созданном им Музее поморского быта в с. Варзуга. 2021 г. Фото Е. Л. Березович



Анна Мануиловна Клещева (с. Чаваньга). 2021 г. Фото Е. Л. Березович

Такое употребление этнонима наследует его историческому употреблению, к примеру, ср. из Новгородской IV летописи XV в. свидетельство о том, что в 1320 г. новгородские ушкуйники на судах, идя морем вдоль берега, совершили поход на северные владения Норвегии: «А Лоука ходи на Моурманы, и Нёмци избиша оушкуи Игнага Молыгина» [11. Вып. 1. С. 258]. Под *немцами* здесь подразумеваются, конечно, норвежцы.

Для норвежцев есть еще один встреченный в этом отрывке этноним — *мурманы*, ср.: «Мурманы — это типа морских разбойников, нежданно-негаданно приезжают на какой-нибудь берег, набеги совершают. Север Норвегии — Мурманский берег» (Чапома). Считается, что слово *мурман* происходит от слова *норманн*, в котором произошла дистантная ассимиляция [16. С. 13]. Этот этноним тоже хорошо зафиксирован летописями. Так, в 1349 г. «ходиша Новгородци (...) на Мурманы»; в 1411 г.

«А изъ Заволочья ходиша на Мурмань воиною по Новгородскому повелѣнию, <...> и воеваша их» [11. Вып. 2. С. 411]. В ответ в 1419 г. «пришедши Моурманѣ воиною въ 500 чловѣкъ с моря, въ боу-сахъ, и въ шнекахъ, и повоеваша...» [Там же. С. 426].

Межэтнические контакты (или память о них) на Кольском полуострове никогда не ограничивались военными стычками с германцами с самого начала освоения русскими Севера или участием жителей Кольского полуострова в торговой жизни Архангельского берега. Соседи русских по полуострову — саамы, вокруг чего тоже строятся нарративы в жанре устной истории. Торговые контакты с саамами на Терском берегу были постоянными, саамы посещали, в частности, Покровскую ярмарку, которая устраивалась в ныне упраздненном селе Устье Варзуги. Их называют *лопарями* или *лопинами* (по мнению информанта из Чапома, «название “лопин” ближе к литературному»), подчеркивают их чуждость: «Русские считали саамов колдунами» (Чапома); «Лопарей не при-вечали, считали колдунами. У нас на Устье ярмарка была. Бабка одна шинок держала. И вот приехали лопари, захотели выпить, она не хотела им подавать. И лопарь ей сказал: “Сегодня не хочешь, а завтра не заморозь”. Шестнадцать лет она потом пролежала» (Варзуга); «Саамы боялись северного сияния. Они прятались от северного сияния в поморских избах. Как северное сияние, они стучатся, забегают в сени. Русские их пускали, прятали, но в целом сторонились» (Умба). Обобщенное отторжение чужого этноса отразилось в ксенониме *лопарь* (кольск.) ‘глупый, бестолковый человек’ [10. С. 243].

Интересно отметить, что название автохтонного населения полуострова увековечено сразу в трех номинациях камней, добываемых в богатейших с минералогической точки зрения горах Хибинах на Кольском полуострове: это номенклатурные официальные *саамит* и *лопарит*, отражающие сведения о месте добычи минерала, а также неофициальное, но распространенное название эвдиалита — *саамская (лопарская) кровь*, восходящее к легенде о борьбе саамов со шведами, когда капли крови саамов, оросившие тундру, превратились в красный камень (об этих и других этнонимических названиях камней см.: [3]).

Этноним *лопарь* также лег в основу апеллятива *лопарки* ‘домашние туфли из оленьей шкуры’, скорее всего, по причине заимствования этой реалии: «Лопарки были тапочки, их не только лопари, мы-то тоже носили. Лопарки из оленьей шкурки» (Варзуга). И шить, и носить их могли и русские, которые на Терском берегу много предметов одежды и быта изготавливали из оленьих шкур.

Этот этноним также стал основой для коллективного прозвища *лопарь* — оно записано нами по отношению к жителям сел Варзуга и Пялица, причем в случае с Варзугой он мотивируется удаленностью этого села, которое находится на 20 км вверх по реке, от всех остальных сел и деревень Терского берега, которые расположены на берегу моря, и соответствующими отличиями в образе жизни: «Варзужане в лесу живут, совсем по-другому, фараоне. Их и поморами не считали, звали лопарями» (Кашкаранцы).

Вообще Терский берег с точки зрения коллективных прозвищ можно отнести к территориям высокой номинативной плотности: каждая из деревень на берегу имеет одно или несколько неофициальных именованных своих жителей, которые до настоящего момента находятся в активном употреблении. Некоторые из них образованы от топонимов и этнонимов и демонстрируют широкий кругозор терских поморов: среди коллективных наименований встречаются *ваганы* ‘жители Архангельской области и выходцы из нее, живущие на Терском берегу’ (< р. Вага), а также *англичане* ‘жители д. Кузрека’, *американцы* ‘жители с. Оленица’ и *японцы* ‘жители г. Канда-лакша’ (мотивировки этих наименований и причины живой прозвищной традиции края см. в [5]).

Удаленность полуострова от материковой части страны способствует формированию «внешней» точки зрения на нее: своя земля противопоставляется *России*, ср. *Россия, Руссия, Русь* ‘области за пределами Кольского полуострова, т.е. более южная местность’ [9. С. 138] («Эти ткани нам из России привозят» (Варзуга)), *российский* ‘относящийся к России; в знач. суц. выходец из других областей, не мурманский’ [9. С. 135]. Причем, что ожидаемо для человека, находящегося в позиции «вовне», название страны становится синонимичным имени ее столицы, ср. *москвовец* ‘выходец из центральной России; неместный’ [9. С. 87]. Обозначение материковой части выступает маркером направления, ср. *русский ветер* ‘название одного из ветров: восточного, юго-восточного, южного, юго-западного’ [9. С. 138].

Одновременно жителям полуострова присуща и «внутренняя» точка зрения, сознание принадлежности к своей стране, в соответствии с ней меняется и семантика *Руси* и *русского* — уже не «свое» противопоставляется «русскому», а «русское» совпадает со «своим» и вступает в двойную оппозицию: с одной стороны, с иностранным (ср. *русский берег* ‘северное побережье Кольского полуострова’: «На Руськой берег убежали из Норвеги» [9. С. 138]), а с другой стороны, с иноэтническим (ср. *Русь* ‘местность на Кольском полуострове, где проживает русское население’ [Там же]).

Географическое пространство терских поморов размечается еще двумя крупными ориентирами за пределами полуострова.

Во-первых, это река *Шелонь*, от имени которой образовано название юго-западного ветра, причем, что важно в связи с новгородской колонизацией Терского берега, эта мотивировочная связь осознается всеми информантами: «Шелоник — приятный, юго-западный ветер, от реки Шелонь» (Варзуга); «Юго-западный ветер — шелоник, с Псковской, с Новгородской области, там Шелонь» (Чапома); «Шелоник — самый хороший ветер, в Новгородской области есть река Шелонь, он оттуда» (Оленица).

Во-вторых, это *Карелия* (точнее, терск. *Корѣла* ‘Карелия’ [9. С. 71]) — от этого названия образовано еще одно метеорологическое слово, связанное с направлением, в котором расположена местность по отношению к Терскому берегу: *корелка* ‘заря в южной части неба’: «Корелка загорела, если на юге красная полоса на закате горит. К корелам относится слово» (Варзуга), ср. также приметы «Корелка покрасела — будет тепло» [9. С. 71], «Корелка загорела — дак завтра к ветру» [6. С. 29].

Несколько оттопонимических названий принадлежат сфере материальной культуры и отражают внутреннюю топонимию полуострова.

Сорт картошки, который растет в суровых условиях Терского берега, называется *хибинский*: «Хибинскую картошку привозили на посадку, россыпкя, крахмалистая картошка была» (Варзуга); «Хибинский картофель всю жизнь рос» (Варзуга). В названии увековечены горы Хибины, расположенные в центре полуострова, поскольку в Хибинах, под г. Апатиты, расположена Полярная опытная станция, которая на протяжении XX в. (с 1923 г.) выводила сорта картофеля, пригодные для выращивания в Заполярье. В начальную коллекцию станции входили сорта, привезенные из Европы и Сибири, но вскоре получилось вывести новые, подходящие для возделывания и до сих пор выращиваемые в Мурманской области. Назывались некоторые из сортов так: «Хибинка», «Хибинская черничка», «Хибинская синеглазка», «Хибинский ранний», «Хибинский сувенир», «Хибинская Светланка», «Хибины № 3» и т.д. [15].

Оттопонимическое происхождение можно предполагать для названия рыболовецкой снасти — *никодимка*. На Терском берегу расположен мыс Никодимский, на котором стоит пос. Маяк Никодимский и сам маяк соответственно. Название этой снасти записано нами от информанта из с. Чапома, ближайшего к этому поселку. Лексема попала и в словарь Меркурьева «Живая речь кольских поморов» с двумя контекстами, оба — из с. Чапома: «Никодимка — то же, что

завеска. Две каравы в куче — никодимка»; «Прежэ завескамы звали, нынче — никодимкамы» (Чапома) [9. С. 95]. На образование названия этой снасти от топонима намекает и близость Чапомы к Маяку Никодимскому, и указание в контексте на сравнительно недавнее происхождение слова.

Наконец, лабиринты, выложенные из камней на земле, называются *вавилонами* (как указывает словарь И. С. Меркурьева, «назначение пока неизвестно» [9. С. 25]). Такие каменные вавилоны встречаются возле древнейших поселений полуострова — села Варзуга и села (ныне поселка городского типа) Умба (а также в нескольких других местах Беломорья — на Соловецких островах и на р. Мезень, см.: [1. С. 322]). Имя *вавилон* широко используется в русских говорах в применении к разного типа искривленным, извилистым предметам, во многом благодаря созвучию с производными корня *вил-* (см.: [13. С. 199–200]) — и в данном случае перед нами один из примеров реализации семантической доминанты этого имени.

Слова говоров Терского берега, отсылающие нас к разным точкам карты мира, от кольских небольших локусов до далеких стран, запечатлевают фрагменты местной истории и быта, часто серьезно отличающиеся от судьбы «большой земли».

Примечания

¹ См. рубрику «Региональный фольклор: Онежский район Архангельской области» (ЖС. 2019. № 3. С. 2–23).

² Один записанный нами устный нарратив сохраняет память о курьезном случае

своеобразного «мягкого» контакта: «Около Чапомы английское судно затонуло по дороге в Архангельск. Село на мель. Чтобы стянуть его с луды, надо было его разгрузить. Вот стали сбрасывать за борт посуду, ткани. Чапомляне потом ходили собирали целую посуду, сукно какое-нибудь. В домах было потом у всех» (Чапома).

³ Здесь и далее: языковые факты и контексты, записанные Топонимической экспедицией летом 2021 г., приводятся с указанием места записи без дополнительной паспортизации.

Литература

1. *Бадигин К. С.* По студенным морям. М., 1956.
2. *Березович Е. Л.* К реконструкции образа германского мира в языковом сознании архангельских поморов // Антропологический форум. № 42. 2019. С. 174–212. DOI: 10.31250/1815–8870–2019–15–42–174–212.
3. *Березович Е. Л., Кривошапова Ю. А.* Топонимы и этнонимы как основа наименований минералов // Ономастика Поволжья: материалы XIX Междунар. науч. конф., посвящённой 220-летию со дня рождения лексикографа, собирателя фольклора и русского писателя В. И. Даля. Оренбург, 11–12 ноября 2021 г. / науч. ред. Е. Н. Бекасова, В. И. Супрун; сост. П. А. Якимов. Оренбург, 2021. С. 278–285.
4. *Бернштам Т. А.* Поморы: формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.
5. *Кучко В. С.* *Фараоны, англичане и другие прозвища Терского берега* // Ономастика Поволжья: материалы XIX Междунар. науч. конф., посвящённой 220-летию со дня рождения лексикографа, собирателя фольклора и русского писателя В. И. Даля. Оренбург, 11–12 ноября 2021 г. / науч.

ред. Е. Н. Бекасова, В. И. Супрун; сост. П. А. Якимов. Оренбург, 2021. С. 140–146.

6. *Кушков Н. Д.* Поморы говорят: словарь поморской лексики. Варзуга, 2008.

7. *Мавродин В. В.* Русское полярное мореходство и открытия русских поморов на севере Европы с древнейших времен и до XVI века // Вопросы истории. 1954. № 8. С. 96–108.

8. *Максимов С. В.* Год на Севере: главы из книги. Мурманск, 2015.

9. *Меркурьев И. С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1997.

10. *Мызников С. А.* Русские говоры Беломорья в контексте этноязыкового взаимодействия. М.; СПб., 2021.

11. Новгородская четвертая летопись. Вып. 1. Пг., 1915; Вып. 2. Л., 1925. (Полн. собр. рус. летописей; т. 4, ч. 1).

12. *Подвысоцкий А. О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

13. *Родионова И. В.* Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах: дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.

14. Словарь русских народных говоров. Вып. 25. Л., 1990.

15. *Травина С. Н.* Полярная опытная станция ВИР — северный форпост исследований картофеля // Труды по прикладной ботанике, генетике и селекции. Т. 181. № 1. 2020. С. 139–145. DOI: 10.30901/2227–8834–2020–1–139–145.

16. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3. М., 2007.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20–18–00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Олеся Дмитриевна Сурикова,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Екатеринбург), Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

ПРАКТИКИ ВОДОПОЛЬЗОВАНИЯ ТЕРСКИХ ПОМОРОВ: ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Аннотация. Статья посвящена этнолингвистической реконструкции практик водопользования, которые фиксируются у населения Терского берега Белого моря. Речь идет о взаимоотношениях человека с морем и источниками пресной воды (реками и ручьями); о промысловом и бытовом водопользовании, обе разновидности которого у поморов глубоко семиотизированы — в конечном счете из-за физико-географических особенностей территории.

Ключевые слова: этнолингвистика, мотивационная реконструкция, диалектная лексика, Кольский полуостров, терские поморы

Особый, отличный от обычного крестьянского образа жизни уклад поморов привлекал внимание путешественников, этнографов и исследователей начиная

по крайней мере с XVIII в. и описан достаточно полно (литературу см. в [3; 4]; среди исследований последних лет см., например: [8; 9]). В его основе лежит промысловое рыболовство и тюлений

промысел, а для поморов Кольского полуострова, большей частью расположенного за полярным кругом (в зоне экстремального земледелия), этот тип хозяйствования приобретает огромную значимость: в силу фактического отсутствия развитого земледелия и скотоводства он становится основой местной экономики (поддерживаемой и другими, более «факультативными», занятиями населения — пушным промыслом, солеварением и добычей жемчуга, к XX–XXI вв. по преимуществу оставшимися в далеком прошлом). См. свидетельство К. С. Мережковского (1881): «Рыба — вот единственная забота помора. Это жизненный нерв, это вся надежда для помора и вообще для всего населения Белого и Ледовитого океана. Земля мало производит, скот по этой причине разводить можно только в самых ограниченных размерах, остается одно — благодетельное море, дающее рыбу. <...> Даже скотоводство отчасти поддерживается рыбой. На Мурманском берегу головы трески, которые всегда отрезают от тела, не бросают, а сушат

и затем, превративши в порошок, употребляют в виде поила для коров. На Терском берегу, в селе Кузомень, лежащем на реке Варзуге, крестьяне кормят своих овец рыбьими головами, подобно тому, как это делается в Исландии («...»). Море, — говорят поморы, — наше поле: даст Бог рыбу — даст Бог и хлеб» (цит. по: [9. С. 37]).

Сверхзначимость рыбного промысла приводит к зависимости поморов от водоемов, где водится рыба (Белого моря, впадающих в него рек, в устьях которых традиционно стоят поморские поселения, и весьма многочисленных на Кольском полуострове пресных озер), а уже эта зависимость объясняет пристальное внимание рыбацких к состоянию водоемов — сезонным изменениям, суточному циклу, перемене погоды и т.д. Гидроцентричность поморов — яркая черта их идентичности, описываемая всеми исследователями (внешними наблюдателями)¹ и подчеркиваемая местными жителями (в том числе краеведами) как один из главных компонентов их самоидентификации.

Для того чтобы представить богатство «водного мира» поморов, достаточно было пролистать «Опыт терминологического словаря рыбацкого промысла Поморья» И. М. Дурова [5]. Наряду с обширнейшей терминологией рыбалки (названиями инструментов и способов лова, разновидностей рыбы) и тюленьего промысла, лексикой быта людей, живущих в постоянном тесном контакте с водной стихией (названиями одежды, обуви, инструментов, домашней утвари, строений, в том числе временных домов на тонях, построек для просушки сетей и разделывания рыбы и т.д.), ландшафтной и метеорологической терминологией, названиями морской и речной флоры и фауны и пр. в этой книге встречается масса обозначений состояний воды. Похожие длинные перечни встретим в «Кратком толковом словаре по русскому мореплаванью на Севере» К. С. Бадигина [1], «Промысловом словаре рыбаков и зверобоев Белого моря» А. А. Жилинского [6], наконец, в словарях терских краеведов — изданных [10] и рукописных [14; 15].

Участникам ТЭ-2021 тоже удалось зафиксировать множество обозначений **состояний морской воды**, вот только некоторые из них: *воды ходят* 'приливы и отливы, сменяющие друг друга' (Кузрека), *вода, полная вода, толстая вода* 'прилив на море' (Чапома, Варзуга), *вода зажилá, ожилá, покати́лась* 'о начале прилива' (Варзуга, Чапома, Умба), *большая вода* 'самые большие по высоте морские приливы' (Кузрека), *большеводье* 'высокий уровень воды в море после восточных ветров' (Чапома), *мáлые воды* 'самые малые по высоте морские приливы' (Кузрека), *вода*

выпала, отжилá 'об отливе на море' (Чапома, Варзуга), *выпадка, малая вода, сухая вода, тонкая вода* 'полный отлив' (Чапома, Кузрека, Варзуга, Умба), *вода запáла* 'о начале отлива' (Чапома), *невыйпадка, полусухая вода* 'неполный отлив' (Кашкаранцы, Варзуга), *полводь* 'половина прилива или отлива' (Умба, Кузрека, Чапома), *вода кипит* 'о сильном течении морской воды на приливе или отливе', *жáркая вода* 'то же', *вода окротéла, воду зарубило* 'о спокойной воде при полном приливе или отливе' (Чапома), *вода поздаёт* 'о задержке прилива или отлива' (Умба), *бóйко, пýлко, белькó* 'о сильном волнении на море, о шторме' (Чапома, Кузрека), *бухмáнить* 'безл. начинаться волнению на море' (Кузрека), *забубéниться* 'заволноваться, всколыхнуться (о море)', *рябь, рвань* 'шторм на море' (Чапома), *вода вздохну́ла, море вздохну́ло* 'о сильной волне, до и после которой на море относительно спокойно' (Чапома, Кашкаранцы), *звóдень* 'большая волна на море; девятый вал' (Кузрека), *кóло(ы)-шень* 'небольшое волнение на море' (Чапома), *рóссыпи, часту́ха* 'пенящиеся волны на отмели' (Чапома, Кузрека), *козырёк* 'гребень волны' (Чапома), *лóсо, тихá* 'штиль на море' (Кузрека, Чапома) и мн. др.

При описании состояния воды (морской и речной) важным является указание на **степень и качество ее обледенения**, ср. только некоторые из записанных нами фактов: *заберега* 'кромка льда вдоль воды', *прижимной лёд, припáй, припáек, зуб* 'прибрежный лёд' (Чапома), *рóпак, рýнчега* 'глыба льда на береговой линии моря' (Варзуга, Чапома), *пóле* 'большая льдина на море' (Кузрека), *спай* 'смерзшиеся в море льдины', *терту́ха* 'ледяная крошка между крупными льдинами' (Чапома), *шуг, шугá, сáло* 'мелкий лёд на реке или море' (Варзуга), *ясене́ц, ясне́ц* 'прозрачный морской лёд' (Чаваньга, Кузрека), *тонколéдица* 'тонкий лёд' (Чапома), *снежн́ица, шапн́я* 'слой талой воды поверх льда' (Кузрека), *лáмбина, протóчина, польнэгá, проду́ха* 'проталина, польнья в реке' (Чапома), *живáя вода, откры́тая вода, развóдье* 'вода, не закрытая льдом; чистая вода среди льдин' (Кашкаранцы, Кузрека, Варзуга, Чапома), *большáя вода, большевóдье* 'поводье на реке' (Варзуга, Чапома), *распáлиться* 'о льде: подтаять' (Чапома, Стрельна), *выйти* 'о реке: начать освобождаться ото льда весной' (Стрельна), *вы́нести* 'безл. о ледоходе', *ста́виться* 'вставать, покрываясь льдом (о реке)', *шугáть* 'о воде: с громким треском освобождаться ото льда' (Варзуга) и мн. др.

Если для моря наиболее релевантны суточные циклы движения воды и перемена погоды, в том числе направление и сила ветра (ср. *заси́верко* 'холодный северный ветер', *всток, нýжник,*

низовскóй 'восточный ветер', *шелóник* 'юго-восточный ветер', *межéнный* 'ветер промежуточного направления', *голомáнный* 'ветер со стороны моря', *пóветерь* 'попутный ветер', *отбóйный, отрывнóй, отдёр, отбóрвыш* 'сильный ветер со стороны суши, который отрывает лодки от берега', *приж́им* 'ветер, прибывающий к берегу лёд', *торóк* 'сильный порыв ветра на море' и мн. др.), то в отношении реки базовым становится другой важный для рыбного промысла параметр наблюдений и регуляции — **чистота воды**. Главная рыба Терского берега, уходящая в основном на экспорт и обеспечивающая благосостояние терских поморов, — это семга. В реках Кольского полуострова, особенно в Варзуге, семга является также «хозяйкой» речной жемчужницы, паразитирующей на ее жабрах. Считается, что и семга, и особенно жемчужница могут обитать и размножаться только в кристально чистой пресной воде («Сёмга с жемчужницей — чистюли, только чистую воду любят» — Варзуга), поэтому основной заботой поморов является поддержание этой экосистемы: «Дальнейшая жизнь твоих детей и внуков зависит от того, насколько сёмужья будет река» (Чапома).

В реках, где семга нерестится, ее отлов был запрещен: «Рыбаки не ловили сёмгу в реке. Была договорённость — в реке не трогали ничего, а в море — пожалуйста» (Оленица). Во время нереста рыбы ее старались не беспокоить — запрещалось купаться в реке, переходить ее вброд, шуметь: «Раньше колокола не били, когда рыба на нерест шла» (Чапома). Зафиксирована традиция символического прикорма рыбы: «Весной бросают в речку кусочек хлеба — приманить рыбку, чтоб видела, и речку кормят» (Чаваньга).

Много внимания уделяют поморы обеспечению чистоты рек — там запрещено стирать белье (только полоскать), бросать мусор, чистить рыбу, мыть посуду, выливать в реку грязную воду (поэтому существует запрет на строительство рядом с рекой бань): «Реку чтили всегда, не стирали ничего грязного» (Варзуга); «Рыбу никогда возле воды не потрошили, на четверти разрезали где-то в сторонке, зачем воду мутить отходами» (Варзуга); «Посуду можно мыть только на море, в реке нельзя» (Кашкаранцы); «Грязну воду в гору выливали — не в реку, не в море» (Кузрека); «К реке близко не пускали бани, охраняли чистоту» (Варзуга) и пр. По ряду свидетельств, в реке запрещено даже купание — летом оно позволяется только детям, а на Крещение — тяжелобольным: «Иордань рубят — считается, что священная вода. Купались в Крещение, но только сильно болящие» (Варзуга); «Прорубь называлась ярдань, но я ни разу не слышала, чтобы кто-то купался» (Оленица). Перед тем как перейти реку вброд, предписывалось



Платон Прокопьевич Заборщиков
(с. Варзуга). 2021 г. Фото Е. Л. Березович

разуваться: «Перебродили босиком реку» (Оленица).

Привычка к поддержанию чистоты рек обусловила высокую бытовую чистоплотность терских поморов — качество, которое сами они подчеркивают как характеризующее их: «Приборка очень часто была. Считалось очень неприлично, если у хозяйки не прибрано. Всё вымыто, прибрано, всё чистенько, занавески новые повесили. У каждой семьи была баня» (Чапома); «Зачем помору медная посуда? В горнице стояла медная посуда — самовары, подносы. Чистили до блеска, сверкала, чистая была. А деревянная — так и не видно, что чистая» (Кузрека). Великий четверг в локальной хрономимической традиции называется *Великое избомытье* и считается главным годовым праздником: «Избомытье было Великое перед Пасхой, варзужане каждый год самые великие избомытья в округе делали. Ты засрался — вот и избомытье маленькое, а Великое избомытье в Великий четверг» (Варзуга); «Избомытье главный праздник был. Пирого пекли, брагу варили» (Кузрека).

Стремление к чистоте определяет привычку к «замечанию» любой грязи — в местной речи зафиксировано множество номинаций отклонений от гигиенической нормы: *касть* 'любая грязь', *глив* 'слизь на дне реки, на пищевых продуктах', *лайва* 'грязь на поверхности воды', *лпнша*, *няша* 'жидкая грязь на дороге', *халъява* 'грязь, не-

чистота', *лисица* 'след от испражнений на нижнем белье', *сральки* 'грязная обувь для посещения отхожего места': «В нужник пойдут в сральках. Сральки отдельно стояли. В сральках-то в избу не заходи» (Варзуга), *субо́и* «разводы, как правило грязные, на оконном стекле, зеркале, посуде, помытой не очень тщательно; следы от высохшей сырости на обоях» [10], *халъява* «грязнуля, плохая хозяйка, плохо убирающая дом, не очень чисто и нечасто стирающая белье» [10], *погань* «то, что вызывает чувство брезгливости, а также человек, который выступает вопреки существующим правилам, в том числе санитарным» [10], *прорудиться* «испачкаться», *обкастить(ся)*, *закастить(ся)* «испачкать(ся)», *гливеть* «покрываться слизью, гнить», *насолодить* «нагрязнить, нанести грязи на пол, мосты, крыльцо и т.п.»: «Только помыла пол, пришёл пьяный Гришка, насолодил» [10] и мн. др.

Чтобы соблюдать высокие санитарные требования, важно разграничивать **питьевую воду и воду, пригодную только для хозяйственных нужд**: «Из одной пролбы носили воду, а в другой грязная вода была» (Кузрека); «Пролбы было две — водоносна пролба и полбскальна пролба» (Варзуга). Ср. здесь еще комментарий варзужанина Н. Д. Кушкова: «...нельзя держать воду для питья в той же емкости, в которой моют посуду. В поморских селах заведено для соблюдения санитарных норм держать особую посуду для приготовления пищи, отдельную посуду для мытья посуды, специальную посуду и вехоть (тряпку) для мытья пола. Для бани — своя посуда: тазы, ведра, кадки и даже свои баенные вехоть и веник» [10]. **Непитьевая вода** различается в зависимости от степени загрязненности: «Пролбы [на реке] было две. В одной первый раз полоскали, в другой начисто» (Варзуга); «Третьеводница, третница уже у меня — третья вода при мытье пола» (Кузрека); «Настя, поди вынеси помылье [мыльную воду после стирки, мытья]» [10].

Особенно внимательны поморы к **качеству питьевой воды** — предпочитают пить только чистую и холодную родниковую воду, они номинируют воду в зависимости от ее «происхождения» (источника, откуда она взята), степени прозрачности, пресности, температуры: *речна́ [ресня́]* 'речная вода' [15], *роднична́* 'родниковая вода' [15], *рассо́л* 'морская соленая вода', *дождева́* 'дождевая вода', *бучейная вода* 'лучшая родниковая вода, пригодная для питья': «Течёт ручей бучей, впадает в море. Бучейную воду только пили. Не полоскали в ней. Бучейная вода — самая чистая. За бучейной водой ходили на родник» (Кашкаранцы), *пресница́* 'пресная вода': «Пресница — чистая водичка, а морская серовата, не брали ей» (Стрельна), *холо-*

дённа 'холодная вода', *кипела́ вода* «кипяченая вода» [10], *стояла вода* «несвежая, давно стоящая в доме; непроточная» [10], *мысо́ка(я) вода* 'солонатовая вода в том месте, где речная вода сливается с морской': «Мысока вода в колодеце — дак его надо чистить» (Кашкаранцы), *субо́й* 'то же', *тёмная вода* «мутная вода в устьях впадающих в Белое море рек, резко отличающаяся от морской прозрачной воды вследствие присутствия ила с верховьев и с берега» [5. С. 161]. Поморы полагают, что человек привыкает к воде, которую постоянно употребляет, и смена воды (в другой местности или из другого источника) выделяется идеографически: *сменная вода* «вода, которую пришлось пить в другой местности. Считается, что сменная вода влияет на процесс пищеварения, но на каждого человека смена воды влияет по-разному»: «Как приехала в Умбу, не могу сходить по-большому, видно, из-за сменной воды» [10]. Возможна даже ситуация, когда человек начинает болеть из-за непривычной, неподходящей ему *сменной воды*, — это называется *неводá*: «Приехала я в Тетринскую школу в пятый класс и заболела. Однажды мне приснилась старушка и сказала: “Если ты не уедешь, умрешь”. Я уехала и болеть перестала. Неводá была. Потом снова приснилась та же старушка, сказала: “Счастлива, что уехала”» [10].

Существен для Терского берега фактор **экономики питьевой воды**, поскольку в пищу употреблялась только вода из немногочисленных родников, которые к тому же могли находиться в удалении от поселения, ср. свидетельство А. П. Пошмана (1802 г.): «Место сие [Кашкаранцы], как становиче рыбных промышленников, знаменито в рассуждении вёсма удобного стояния, но только недостаток есть в воде. Берут оную из колодезя, а если много надобно, то версты за две ходить надо в лес» (цит. по: [13. С. 238]). Отсюда разработанность идеограммы «перелить пресной воды в емкость»: *набазанить* 'налить чего-л. куда-л. слишком много, перелить за край стакана, ведра и пр.': «Ой ты набазанил! Лётся у тебя уже. “Набазанить” к воде относится, воду-то берегли, следили» (Варзуга); *скляно налить*, *через бо́жьи глаза́ налить* 'то же' (Варзуга, Чаваньга), *оплытсья* «перелиться через край» [10]. Перелив воды, терские поморы восклицают: «Ух ты!» — причем это восклицание четко ситуативно привязано, в других ситуациях оно не употребляется.

Роль чистой пресной воды в системе ценностей кольских поморов столь важна, что ее источники — реки и родники — закономерным образом (вполне в русле общеславянской практики) приобретают **сакральный статус**, а поведенческие регуляции, касающиеся гигиены, несколько видоизменившись,

превращаются в магические запреты и предписания: над родниковой и речной водой запрещено браниться, кричать, свистеть, смеяться, петь, приходиться к воде пьяным, плескаться в ней: «Ругаться нельзя: вода — живое существо, она всё слышит, нельзя было ругаться нисколько» (Оленица). Входя в реку, требуется перекреститься, извиниться перед водой и попросить ее о снисхождении и помощи: «К воде придут — перекрестятся, и от неё пойдут — тоже перекрестятся. Речке надо поклониться, ручейку поклониться» (Чаваньга); «Речку переходишь — попроси разрешения перейти её, а перешёл — погладь, поблагодари её. Я прихожу на это место, где я тонул, глажу речку Чапому и говорю: спасибо тебе, речка, что ты меня не приняла!» (Чапома). Известен запрет ходить за водой после захода солнца: «После захода солнышка на родник не ходили, воду не брали» (Варзуга); «Вода спит ночью» (Умба).

Естественным образом пресной воде начинают приписываться **целебные свойства**: «Водой же лечатся, особенно родниковая вода. Если плачет ребёнок, можно ребёнка споласкивать, и он успокоится» (Оленица). В [12. С. 23] опубликован занимательный рассказ А. Ф. Семенихиной из с. Чаваньга: «Матушка болела, и болела на всю жизнь. Она пошла на тоню за братом и отцом: напекла хлеба, пирогов, пошла отнести. Пока шла по берегу, волна ногу окатила. Она засмеялась и сказала: “Достала, да немного!” Пока до тони дошла, рвать начало. Муж увидел, что ей плохо. Домой пошли. А на другое утро передочек почернел. И потом прощали ей. Прощал-то ей ручей, а пришло от морской воды. Дядя тогда из Чапомы приехал, начал прощать, да и зажило². Здесь мы видим интересную метаморфозу традиционных для Русского Севера представлений о болезни, приходящей «с ветра» или «с воды» (реки) — насланной колдуном или злым человеком. В системе представлений терских поморов пресная вода, наделяемая самым высоким статусом в иерархии ценностей, не может быть источником зла, а вот море — «внешняя» и опасная стихия — на это вполне способно. Так эксплицируется не всегда явная, но при ближайшем рассмотрении устойчивая **оппозиция «пресная — солёная вода»** не только с прагматической точки зрения — пригодности для употребления в пищу, но и в символическом ключе — с точки зрения освоенности, «прирученности» человеком, репрезентации качеств «своего» и «чужого» пространств (море и река, а тем более ручей, противопоставляются по параметрам безопасности, предсказуемости, масштаба, освоенности и т.д.).

Богато разработан у терских поморов **мотив «живой» воды** — в основном

он реализуется в рассказах о целебных свойствах родников (классических для многих регионов Русского Севера). Возле каждого из поселений Терского берега есть родник или несколько родников, которым приписывается чудодейственная сила: «Семь родников здесь в окрестностях. Если человек болеет, нужно с семи родников воды набрать. Есть Детский родничок под Каневьем, Канёвский родник, Котёл есть родник, Подшелёйка есть родник лечебный. И ещё два давно-давно забыты. И чтоб родник родника не видел, далеко чтоб они друг от друга были» (Варзуга) (местные предания о родниках подробно описаны в [11. С. 24–27; 12. С. 28–33]). Ходить за помощью к роднику нужно только в исключительных ситуациях и, по поверьям, не больше трех раз за всю жизнь, а в благодарность следует бросать в воду серебряные монеты (не медные) или оставлять рядом белый хлеб (не черный), т.е. «платить» воде особо ценными предметами, репрезентирующими, кроме прочего, положительный полюс символической **оппозиции «светлый — темный»**. К воде обращаются с молитвой: «Раньше ходили только в случае крайней нужды и с особыми словами: “Родничок, кормилец, источник, все невзгоды в себя принимай, р.б. Марине здоровья дай”» (Варзуга); «К родничку придём, поклонимся, хлеба беленького несём, не чёрного: “Водичка-светличка, напоинакорми, божья водичка чистенька”» (Стрельна), — после чего пьют родниковую воду и трижды окатываются ею. Исцелившиеся ставят у родника крест. При этом результат молитвы, обращенной к роднику, можно предсказать по поведению воды: если исход просьбы будет положительным и болящий выздоровеет, вода «оживает», «закипает» — на роднике начинают бить ключи, и чем выше поднимаются их струи, тем больше шансов у просителя; если же ключ не бьет и вода не «оживает», здоровья не будет, ср.: «Владимирский источник раньше у нас назывался Собачий родник. Хороший очень, лечебный. В наше детское время туда ходили: заболел ребёнок, ему нужно воды принести, и ходили. (...) Приходишь — сразу бросаешь монетку и смотришь, бьёт ли ключ. Если ключ не бьёт, значит, здоровья не будет. Или около монетки, или на самой монетке начинает бить ключ» (Варзуга); «За всю жизнь на Собачьем роднике надо трижды облиться тремя ковшами, специальными ковшами. Не расходуи эти три раза. Он тихо течёт. Молитву как скажешь — начнут бить ключи. Чем выше бьют ключи, тем больше сил будет у человека» (Варзуга).

Другую, еще более яркую, реализацию мотива «живой» воды в рассказах о родниках (умирающее животное оживает от воздействия воды) встречаем

в топонимическом предании, где представлена наивная этимология названия *Собачий родник* (который протекает у с. Варзуга)³: «Собачий родник называли. Была в Варзуге старая-старая собака, вся больная, думали, умирала. Кормили её от жалости, ждали, когда подойдет. А вдруг стала куда-то уходить, и каждый раз, как приходит, дак здоровее. Совсем стала здоровая. Мужики решили проследить, куда уходит. А уходила к роднику. Назвали Собачий родник, для здоровья собак полезный. Стали брать там воду. Другая собака заболела — обливали водой из Собачьего родника, а потом и сами стали обливаться» (Варзуга).

Наконец, упомянем реализацию у поморов известного русским **мотива омоложения души** после того, как она покинет тело: «Бабушка умирала — положили её в большой угол, воды в стакане поставили. В стакане вода как закипела, пузыри пошли белые. Бабушка: “Дуношка, ко мне голуби белые прилетели, сколь их много”. И умерла. Вода закипела — душа, скажут, обмывается. Вот у бабушки душа обмывалась. У кого кипит вода, у кого колышется чуток — всё равно душа обмывается. Если душа чистая, она и будет обмываться в воде. А у кого стоит — тот нехороший человек, бывает, и колдун. Душа потом по речке вверх плывёт» (Стрельна). Сам мотив распространён достаточно широко [16. С. 164], а вот отраженные в контексте представления о том, что душа после смерти поднимается вверх по реке, не так «популярны» и известны, например, у поморов Онежского берега, т.е. на противоположном Кольскому, южном побережье Белого моря (см. об этом: [19. С. 7]).

Так вода, формируя множество символических и объективных оппозиций, являясь предметом постоянного наблюдения и пристального внимания, вода в разных своих состояниях, разного качества, в разном объеме — от Белого моря, от впадающей в это море полноводной реки, до ручья, проруби, ведра, наконец, до стакана у постели умирающего — определяет картину мира, бытовые и магические практики терских поморов: это место промысла, источник благоденствия, причина трагической гибели, способ исцеления, последний путь души человека.

Примечания

¹ Отдельную статью, посвященную некоторым названиям моря и его состояний у кольских поморов, написала А. В. Кузнецова [7].

² Обращает на себя внимание старая семантика глагола *прощать* — «освобождать от мук, страданий; исцелять (с помощью чуда)».

³ В действительности название родника *Собачий*, вероятнее всего, метонимически производно от наименования озер, бассейну которых родник принадлежит и которые на-

ходятся севернее с. Варзуга, — оз. *Соба́чье*. Для русских названий ключей и родников «собачья» модель номинации нетипична. В последние годы Собачий родник был переименован — ему было присвоено более «благозвучное» название, и он стал местом церковного паломничества: «Собачий родник. Был Собачий, стал Святвладимирский, он течёт из Соба́чьих озёр. Собачий нехорошо звучит, назвали Святвладимирский. В Собачий родник надо бросить камень, он как символ грехов. Идешь на Собачий родник от золотого креста в Варзуге, идешь ходом, несешь туда камень» (Варзуга).

Литература

1. *Бадигин К. С.* По студеным морям. М., 1956.
2. *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Река как социальный символ и знак повседневности в культурно-языковой традиции онежан // *ЖС*. 2019. № 3. С. 5–9.
3. *Бернштам Т. А.* Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

4. *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX века: этнографические очерки. Л., 1983.

5. *Дуров И. М.* Опыт терминологического словаря рыболовного промысла Поморья. Соловки, 1929.

6. *Жилинский А. А.* Промысловый словарь рыбаков и зверобоев Белого моря. Петрозаводск, 1957.

7. *Кузнецова А. В.* Морюшко, море синее // *Русская речь*. 1982. № 4. С. 112–117.

8. *Культура русских поморов: историко-культурологический анализ* / В. В. Ануфриев, Э. Л. Базарова, Н. В. Бицадзе, Н. Н. Гончарова, Е. Н. Селезнева, П. Ю. Черносвитов. М., 2013.

9. *Культура русских поморов: опыт системного исследования* / Э. Л. Базарова, Н. В. Бицадзе, А. В. Окороков, Е. Н. Селезнева, П. Ю. Черносвитов; под общ. ред. П. Ю. Черносвитова. М., 2005.

10. *Кушков Н. Д.* Поморы говорят: словарь поморской лексики. Варзуга, 2008.

11. *Кушков Н. Д.* Варзуга древняя и современная. 600 лет селу Варзуга Мурманской области: фотоальбом. Умба, 2019.

12. *Ляпаева О., Зайцева И., Калинина Л.* Традиционное экологическое знание. Терские поморы. Апатиты, 2007.

13. *Митрофан (Баданин), еп.* Кольский Север в Средние века. Т. 3: Активная христианизация Кольского Севера в XVI веке. Просветители края, итоги миссии и их последователи. Североморск; СПб., 2017.

14. *Попихина Ю. С.* «Морской» словарь поморов Терского берега. Рукопись.

15. *Сурядов В. А.* Особенности произношения коренных поморов Терского берега. Рукопись.

16. *Толстая С. М.* Душа // *Славянские древности: этнолингв. словарь*: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 162–167.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20–18–00223 «Этимологизация и семантическая реконструкция русской диалектной лексики».

Елена Дмитриевна Бондаренко,

кандидат филологических наук, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

«СБЫЛЬ ТАК ПРАВДА!»: УСТОЙЧИВЫЕ СОЧЕТАНИЯ В СЛОВАРЕ-ВИКТОРИНЕ Л. Н. УХАРЕВОЙ

Аннотация. *Статья посвящена анализу специфики функционирования устойчивых сочетаний в любительском словаре-викторине Л. Н. Ухаревой, жительницы д. Берзиха Шарьинского района Костромской области. Рассматриваются особенности состава словаря с точки зрения семантики и внутренней формы включенных в него выражений. Особое внимание уделено авторским принципам подбора неправильных вариантов ответа к вопросам викторины: буквализации внутренней формы, ассоциативному способу выбора неверных вариантов, экстралингвистическим факторам, влияющим на перечень вариантов ответа, предложенных лексикографом, и пр.*

Ключевые слова: *диалектология, лексикография, фразеология, наивная лингвистика, любительская лексикография, Русский Север*

Личность автора в любительских диалектных словарях демонстрируется, как правило, чрезвычайно ярко (в отличие от произведений научной лексикографии, где составители ставят своей задачей максимальную унификацию и систематизацию в подаче материала). Лексикографы-любители стремятся, насколько возможно, вложить в словарь весь свой языковой опыт, представляющий, по их мнению, интерес для потенциального читателя.

Важное место в любительских словарях занимают устойчивые сочетания (или, по определению Г. Л. Пермякова, речевые клише [8]): идиомы, поговорки, пословицы, этикетные фразы и пр., — обладающие особой образностью и эмоциональностью, а кроме того, представляющие носителям диалекта значимой чертой родной

речи и просто приносящие радость любования красотой родного слова. Эстетическая функция языка значима для наивных лингвистов и, как думается, наряду с метаязыковой и меморативной функцией является движущей силой народных размышлений о языке. Н. Ф. Шутова, уроженка д. Ворыгинской (старое название — д. Сивчуга) Вельского района Архангельской области, отмечает в предисловии к своему словарю: «В поговорке и пословице отражалось отношение к жизни. Говорить верно, метко, правильно, как наказ, помогала поговорка. Она стоит нашей памяти» [12. С. 3].

Устойчивые сочетания вообще любимы авторами — носителями диалекта, настроенными в первую очередь на то, чтобы «поймать» и записать язык в его живом функционировании и в живой связи с народной культурой. При этом,

с одной стороны, они осознаются носителями диалектной культуры как некий особый раздел языка — и в некоторых словарях приводятся в отдельных рубриках. С другой же стороны, коммуникативный подход наивных лексикографов к словарю приводит к тому, что текстовые сочетания, часто встречающиеся в речи, фразеологизмы, паремии и пр. приводятся авторами многих любительских словарей как заглавные единицы в ряду диалектных лексем, при этом в качестве начальной формы избирается самая популярная (см.: [3. С. 286–287]).

В настоящей статье речь пойдет о специфике функционирования устойчивых сочетаний в словаре-викторине Леры Николаевны Ухаревой, жительницы д. Берзиха Шарьинского района Костромской области. Лера Николаевна (далее — Л. Н.) дала словарю название «Живая старина Приветлужья», и это диалектный словарь особого рода: местные слова и выражения в нем не дефинируются привычным образом, а «загадываются». Чаще всего нужно угадать верное значение лексемы/выражения из четырех вариантов ответа. История создания словаря, появления его у нас, нашего знакомства с автором, специфика подбора материала и формулировок вопросов и вариантов ответа уже подробно были описаны нами в соавторстве с Е. Л. Березович в главе коллективной монографии [2], а в монографии «Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание» [3] был опубликован и сам словарь¹. Позднее словарь вышел также отдельным изданием в типографии «Издательские решения» при помощи системы Ridero² тиражом 100 экземпляров [11].

Говоря о специфике языковой личности Л. Н. Ухаревой, в рамках настоящей статьи нам хотелось бы лишь упомянуть, что ее формировали, в частности, язык мамы и бабушки, говоривших «ярко и образно, прививая внучке и дочери *чувство меткого и красивого слова* (курсив наш. — Е. Б.)» [2. С. 241], общий творческий вектор мышления, а также общение со старейшими жителями деревни, в чьих устах диалект оживал, наполнялся устойчивыми выражениями, фольклором. При этом сравнительно высокий уровень образования Л. Н. (она окончила библиотечное отделение Костромского училища культуры) позволяет ей не только быть носителем диалектной культуры, но и вставать на позицию наблюдателя, что помогает отбирать языковые материалы для словаря более тщательно и продуманно.

Итак, одной из наиболее ярких черт языковой личности Л. Н. Ухаревой является образность ее речи, реализующаяся, среди прочего, в устойчивых выражениях. «Любимое» средство языковой выразительности у Л. Н., как кажется, сравнения. Соответственно, и в викторину нередко включены задания, связанные с толкованием сравнительных оборотов, ср.: «Женщина говорит: “Я сегодня как разварёнка!” Какая это: а) *вялая и несобранная*; б) *мягкая и удобная*; в) *злая и несговорчивая*; г) *деловая и энергичная*»³ [3. С. 510]. В лексической картотеке Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (ТЭ УрФУ) зафиксированы контексты с этим оборотом ее же авторства: «Горячо ей, устала, вспотела — ну как разварёнка! Разварёнка-то картошка, переварили её» [ЛКТЭ]; «Не картошка у меня, а разварёнка, не усидела. Я сегодня, скажут, как разварёнка, кислая такая» [Там же]. В состав сравнительных оборотов могут быть включены и устойчивые сочетания, ср.: «“Ну, и причёска у тебя, как хохотово гнездо!” Какая это причёска? а) *гладкая*; б) *кудрявая*; в) *дохматая*; г) *короткая*. (Хохот — это филин и гнездо у него лохматое)» [3. С. 465]; ср. *хохотово гнездо* ‘о растрепанных волосах’: «На голове-то хохотово гнездо. Ну, хохочет сова, сыч. Вот как у их гнездо» (Костр, Шар, с. Рождественское) [ЛКТЭ]. Отметим, что слово *хохот* в значении ‘филин’, которое приводит в комментарии к этой загадке Л. Н., не было найдено нами в доступных лексикографических источниках. Однако можно привести, к примеру, созданное по сходной модели вятск. *похахэй* ‘филин, сыч’ [7. Т. 8. С. 190].

Говоря о составе словаря Л. Н. Ухаревой с точки зрения **семантики** включенных в него автором клише, следует отметить, что чаще всего это экспрессивные выражения, касаю-

щиеся личностных качеств человека, ср.: «“Завидущие глаза” — про какого человека это говорили: а) *нерешительного*; б) *хитрого*; в) *завистливого*; г) *открытого*» [3. С. 505]. «О каком человеке говорят: “На боку дыру вертит!”: а) *смышленом*; б) *деловом*; в) *бойком*; г) *неумелом*» [3. С. 513] (ср. *на боку дыру вертит* ‘о непоседливом человеке’ [9. Т. 2. С. 29]); жизненных обстоятельств и ситуаций, ср.: «Что значит выражение “не туго выражено”: а) *неправильно запрягли*; б) *пояс на платье ослабел*; в) *можно и не делать*; г) *опоздал и не догнать*» [3. С. 546], ср. перм. *не туго запряжено* ‘о возможности изменить обстоятельства’ [5. С. 673]). Среди устойчивых конструкций отдельное внимание автор уделяет таким, которые обозначают элементы традиционного обряда, ср.: «Что из нижеследующего свадебный обряд: а) *красный сарафан*; б) *красна девица*; в) *красно солнышко*; г) *красный стол*» [3. С. 473] (ср. костр. *красный стол* ‘главное свадебное застолье’ [ЛКТЭ]); праздники, ср.: «Когда бывает Великодённый Четверг: а) на первой неделе после Пасхи; б) в Успенский пост; в) *на Страстной неделе*; г) первый четверг после Рождества» [3. С. 513]; отсылают к народным поверьям, ср.: «Слышали вы такой совет: “Когда ешь что-то с аппетитом, посмотри на матицу, *чтобы уроки не пришли* (здесь и далее курсив наш. — Е. Б.)!” Что это за уроки: а) *чтобы не растолстеть*; б) *чтобы не забыть поделиться с другими*; в) *чтобы оставить хозяевам*; г) *чтобы не объесться*» [3. С. 539].

Автор включает в викторину также вопросы, связанные с редко фиксируемыми в словарях этикетными формулами, ср.: «Что это за выражение: “Сбыль так правда!”: а) *старик рассказывает какую-то бывальщину*; б) *обманувший кается, что сейчас говорит правду*; в) *раз говорят про кого-то, значит правда*; г) *когда чихнувший подтверждает чье-то высказывание*» [3. С. 512]. Данное выражение не было найдено нами в доступных лексикографических источниках, в картотеке ТЭ УрФУ зафиксировано лишь однажды — в беседе с Лирой Николаевной: «Чихнула — ну, скажут, *сбыль так правда!* Мол, так оно и есть» [ЛКТЭ]. Ср. еще: «Уезжающим обычно желают счастливого пути или счастливой дороги. А вот кому такое пожелание: “Колесом дорога!”: а) *путешествующим автостопом*; б) *участующим в ралли*; в) *улетающим журавлям*; г) *цирковым артистам*» [3. С. 516] (ср. у Даля: «Колесом дорога! — кричат журавлям, чтобы их возвратить» [4. Т. 1. С. 563]). Отметим, что данное выражение встречается также в значении, противоположном заявленному в преамбуле вопроса пожеланию счастливого пути, ср. новг. *Колесом тебе дорога!* ‘недоброе пожелание кому-нибудь’ [6. Т. 2. С. 96].

Автор при составлении вопросов викторины может обращать внимание читателя не только на семантику заданного выражения, но и на **внутреннюю форму** устойчивого сочетания, ср.: «Каким грибом могут обозвать у нас сильно постаревшего человека: а) *мухомор красный*; б) *поганка бледная*; в) *боровик старый*; г) *чилик червястый*» [11. С. 202], ср. (как *чилик червястой* ‘о неопрятном человеке’: «Как чилик червястой! — это ругали кого. Хоть про пьяницу да кого — неприбранной кто ходит — как чилик червястой!» (Костр, Шар, д. Сергеево). Загадываться могут также **отдельные слова** (местные, по мнению автора) в составе клише, ср.: «Есть старинная пословица “Старого воробья на мякине не проведёшь”. А что такое *мякина*: а) *отбросы при молотье*; б) *мелкие зёрнышки*; в) *толстые черви*; г) *круглые камешки*» [3. С. 487]. Интерес для автора представляет **структура** идиомы, ср.: «Какого выражения не существует: а) *нога за ногу*; б) *рука об руку*; в) *ухо за ухо*; г) *зуб за зуб*» [3. С. 505]. Здесь лексикограф нацеливает свое внимание на фразеологизмы со структурой «существительное + существительное с предлогом», где в позиции существительного выступает повторяющееся обозначение какой-либо части тела.

Вопросы лексикографа могут быть связаны также с **жанровой квалификацией** устойчивых конструкций. Ср.: «Нож вострый, ад кромешный, змей подколодный — что это: а) *похвальба*; б) *замечание*; в) *ругательство*; г) *вежливое обращение*» [3. С. 523]. Смежными с вопросами, касающимися речевого жанра, являются, как думается, задания, цель которых состоит в определении коммуникативной ситуации, в которой уместно употребление того или иного устойчивого выражения. Варианты ответов в подобных случаях формулируются не на основании языковых данных, а на основании перечисления типовых коммуникативных/бытовых ситуаций. Ср.: «“Путная так стерпит!” — в каких случаях говорят это присловие: а) *когда запнулся левой ногой*; б) *когда стукнулся головой*; в) *когда спрыгнул и неловко приземлился*; д) *когда сильно утаптывают почву*» [3. С. 540]. В качестве вариантов ответа в подобных случаях предлагаются не потенциальные значения слова или устойчивого оборота, а описания различных коммуникативных ситуаций: «Человек взял чего-то себе мало. Ему говорят: “Ведь не хватит!” А он отвечает: “Не хватит так останется!” В каких случаях так говорят: а) *когда у всех остальных одинаково*; б) *когда человек хочет опередить других*; в) *когда человеку не жалко, что не хватит*; г) *когда человек вредный*» [3. С. 543].

Особый интерес представляет авторские **принципы подбора непра-**

вильных вариантов ответа к вопросам викторины. В неправильных вариантах нередко «высвечивается», буквализируется и обыгрывается лексикографом внутренняя форма фразеологизмов. Ср.: «Фуни раздувает — что делает: а) разводит огонь; б) разжигает ссору; в) ищет подход; г) сердится» [3. С. 544]. Ср. записанное только в интервью с Л. Н. *фуни раздувать* ‘сердиться, хмуриться’, а также собранное в соседней деревне выражение *фуни надуть* ‘обидеться, надуться» (Костр, Шар, д. Плосково). В фразеологических словарях мы находим нижегор. *надуть фуни* ‘рассердиться, обидеться на кого-л.’; *распутить фуни* ‘расплакаться» [5. С. 704]. Автор, отталкиваясь от лексемы *раздувать*, предлагает варианты «разводить огонь», ср. литературное *раздувать* ‘притоком воздуха усиливать горение чего-л.; разжигать» [10. Т. 12. С. 310], и «разжигать ссору», ср. литературное *раздувать* ‘возбуждать, усиливать (какое-л. чувство, настроение и т.п.)» [Там же]. Приведем еще один пример: «Как вы понимаете местную поговорку “Все онучи в кучу”: а) подготовка к стирке; б) распределение приданого по сестрам; в) смешивание неодинаковых предметов и явлений; г) детская игра куча-мала» [3. С. 519]. Ср. записанное ТЭ УрФУ только в интервью с Л. Н.: *все онучи в кучу* ‘всё вперемешку, всё на свете и топор»: «Все онучи в кучу, всё неподходящее собрал вместе! Ты толком говори, все онучи в кучу не собирай». Лексикограф буквализирует внутреннюю форму фразеологизма — и дает варианты «подготовка к стирке» и «распределение приданого по сестрам». Последний же вариант (*куча-мала*) возникает, вероятно, благодаря ключевому для обоих выражений слову «куча». Еще пример: «Когда у нашего земляка “за ушмя трещит”: а) когда хорошо врезали между ушей; б) когда отит; в) когда ест что-то вкусное; г) когда уши от мороза в трубочку сворачиваются» [3. С. 518]. Здесь можно наблюдать сходный механизм выбора неверных вариантов ответа: буквализация фразеологизма и обыгрывание различных возможных ситуаций, когда загадываемое словосочетание может звучать буквально (когда врезали, когда отит). Последний вариант возник, как думается, благодаря **ассоциативным связям** между тремя фразеологизмами одновременно: *за ушмя трещит* (у кого-л.) ‘о человеке, который ест с аппетитом, с удовольствием» [5. С. 693], *трещит мороз* ‘об очень сильном холоде» [10. Т. 6. С. 641], жарг. *уши в трубочку заворачиваются* (у кого-л.) ‘об ощущении сильного холода» [5. С. 695].

Варианты ответов автор может выбирать также, исходя из **экстралингвистических факторов**: например,

если загадывается хрононим и нужно отгадать дату его празднования, то в качестве альтернативных вариантов предлагаются также символически нагруженные временные отрезки, ср. упоминаемый выше вопрос: «Когда бывает Великодѣнный Четверг: а) на первой неделе после Пасхи; б) в Успенский пост; в) на Страстной неделе; г) первый четверг после Рождества» [3. С. 513]. Первая неделя после Пасхи — это Светлая седмица, каждый день которой имеет определение *Светлый* (*Светлый понедельник, Светлый вторник* и т.д.), дни сразу после Рождества (Святки) и многодневные посты (Петров, Успенский, Рождественский, Великий) — также временные отрезки, на которые приходится многие особо отмечаемые в народной христианской традиции праздники. Ср. еще: «Когда бывает страшная неделя: а) перед Рождеством; б) когда проводят Хэллоуин; в) в начале Успенского поста; г) в Великий пост перед Пасхой» [3. С. 495]. Ср. широко распространенное диалектное *Страшная неделя* ‘неделя перед Пасхой, седьмая неделя Великого поста» [1. С. 426]. Здесь к традиционным символически нагруженным периодам годового круга добавляется недавно заимствованный из англоязычных стран праздник *Хэллоуин*. И появление этого варианта среди традиционных хрононимов создает комический эффект.

Появление новых или «научных» реалий в викторине, посвященной диалекту, вообще нередко вызывает улыбку читателя/отгадчика, ср.: «О чем обычно говорит словосочетание “кровь с молоком”: а) это такой коктейль; б) свежее румяное лицо; в) кровяная колбаса; г) плохой анализ крови» [3. С. 504]. Варианты, где в качестве дефиниции к выражению *кровь с молоком* предлагаются ‘коктейль’ и ‘плохой анализ крови’, явно созданы автором с целью пошутить, рассмешить аудиторию. Ср. еще: «Кто на боку дыру вертит: а) бойкий человек; б) неопытный столяр; в) японец, собирающийся делать харакири; г) нерешительный хирург» [11. С. 192]. Здесь комический эффект призван произвести «японец, собирающийся делать харакири».

Стремление и умение автора пошутить, «вернуть» в текст современную реалию или слово могут иметь, как кажется, положительный коммуникативный эффект среди молодых читателей: они чувствуют, что с ними говорят на «их» языке, что автор ориентируется в настоящем времени, и с большей охотой готовы последовать за ним в прошлое. Отметим, что в популярных, «эталонных» викторинах (например, в телепередаче «Кто хочет стать миллионером?») варианты ответов (особенно на начальном уровне сложности) также нередко подбираются таким образом, что один или несколько из них оказыва-

ются очевидно шуточными и, вызывая улыбку адресата вопроса, «разряжают» эмоциональную обстановку, ср., например, из передачи «Кто хочет стать миллионером?» от 03.01.2018: «Что говорит человек, когда замечает нечто необычное: а) попало в лоб; б) залетело в рот; в) накапало в уши; г) бросилось в глаза» [14].

В какие **виды заданий** викторины включается фразеология, как они конструируются? Порой автор отступает от традиционной структуры задания в викторине и загадывает, например, **задачку с подвохом**, ср.: «Сидят три мужика, и каждый крутит козью ножку. Подходят еще двое и начинают заниматься тем же. Что мужики делают, ведь у козы и ног столько нет!? (Папиросы-самокрутки)» [3. С. 463]. Ср. простореч. *козья ножка* ‘особого рода самодельная папироса, самокрутка» [5. С. 445]. Загадка, как думается, попадает в ряд популярных «задач с подвохом» типа «А и Б сидели на трубе, А упало, Б пропало, кто остался на трубе?», «Как пишется: “пирипонная барабанка” или “перепонная барабанка”?», «Под каким деревом сидит заяц, когда идет дождь?» и пр.

Наиболее же частотными всё же являются задания, составленные по типу «**классической**» **викторины** — вопроса и четырех вариантов ответа, ср.: «Что значит выражение “синей с ним”: а) с ним лучше; б) с ним и небо голубее; в) черт с ним; г) с ним никто не дружит» [3. С. 525]. Ср. многократно записанную ТЭ УрФУ в Шарьинском районе лексему *синий* ‘синоним черта в экспрессивных выражениях типа «черт знает», «какого чёрта»: «Какого синего мелешь. Работает уж долго — какого синего пристал, пойдём домой! Я отвечаю ей — синий знает! Это такая нечистая сила» (Костр, Шар, с. Рождественское) [ЛКТЭ].

При этом формулировки вопросов в заданиях подобного типа могут быть различными. Конструкция вопроса может отсылать к **дефиниции фразеологизма** (вопросы типа «Что значит выражение/поговорка/фраза/пословица...»), ср.: «*О чем говорит* выражение “мал мала меньше”: а) мизерная доля; б) многодетная семья; в) куча-мала; г) матрешка» [3. С. 522]. «“Это такой мужик, его и на вороних не объедешь!” Как вы понимаете *смысл этой фразы*: а) не обгонись его лошадей; б) его не проведешь; в) с ним лучше не связываться; г) он простой, бесхитростный» [3. С. 541]. «Известна пословица “Как дышло, куда повернул, туда и вышло”. А *что такое* дышло: а) хомут; б) вожжа; в) дуга; г) оглобля» [3. С. 503]. Отметим, что для автора словаря обозначения малых жанров фольклора, вероятнее всего, являются синонимичными, Л. Н. не противопоставляет выражение поговорке,

а поговорку пословице и т.д. При этом в формулировке задания может присутствовать **авторская оценка «качества»** фразеологизма, ср.: «Что может означать следующее ёмкое выражение: “Не пришей кобыле хвост”: а) слишком смелый человек; б) он из породы хвастливых; в) не имеет никакого отношения к данному человеку или делу; г) намеренно ссорится с людьми» [3. С. 470].

Конструкция вопроса может предполагать также подстановку **правильного окончания** устойчивого выражения, ср.: «Дополните пословицу “Кум королю, брат ...”: а) царю; б) министру; в) султану; г) адвокату» [3. С. 545] (ср. *Кум королю, сват министру* ‘о самостоятельном, независимом, благополучном, довольном жизнью человеке’ [5. С. 341]) или **подходящей к описанию ситуации готовой реплики-реакции**: «Человек ел суп, вдруг неожиданно поперхнулся и закашлялся. Что в таком случае скажет рядом сидящий едок: а) “Кто-то торопится”; б) “Задержи дыхание”; в) “Давай помогу тебе”; г) “Подожди, я сейчас скорую вызову”» [11. С. 202].

Формулировки задания в викторине Л. Н. Ухаревой нередко представляют собой описание **коммуникативной ситуации**, стоящей за фразеологизмом (вопросы типа «Когда говорят...»), ср.: «В каких случаях применяли это выражение: “Дар — не купка!»: а) когда покупка дешева и хороша; б) когда удалось купить что-то качественное; в) это просто рекламный трюк; г) когда покупка давно ожидаемая и нужная» [3. С. 532]; «Когда произносят эту известную фразу: “Нечего огороды городить!»: а) когда делают плохой забор; б) когда картофель уже посажен; в) когда хотят прекратить ненужный разговор; г) когда хотят с кем-то познакомиться» [3. С. 501]; «“Мёртвым ухом слышит” — когда применяют это выражение: а) когда хотят убедить, что умерший был свидетелем; б) и мертвые могут слышать разговор живых; в) когда хотят увести от темы; г) когда уважают умершего» [3. С. 523]. Ср. *мёртвым ухом слышат* ‘выражение, содержащее апелляцию к покойнику, который как бы подтверждает правоту слов живых, в которых он упоминается; здесь та же пропозиция, что и в выражении «в гробу перевернуться» (связь с мертвыми, контролирующими дела живых)’: «Не продам этот дом, дедка строил, не могу продать. Дедка мёртвым ухом слышит: не продам!» (Костр, Шар, д. Берзиха) [ЛКТЭ].

Наконец, в словаре присутствуют конструкции, где устойчивое выражение является только «поводом к разговору», «украшением», а сам вопрос касается только одного из слов в составе устойчивого выражения, ср.: «Когда хотят сказать человеку, что его

даже не упомянули, скажут поговорку: “Про тебя даже и ошемётки не брякают!” А что такое *ошемётки*: а) крепко сбитый парень; б) круглый пирог; 3) изношенный лапоть; 4) небольшой плот» [3. С. 466]. Данное выражение не было найдено нами в лексикографических источниках, а в картотеке ТЭ УрФУ оно зафиксировано один раз — в беседе с Л. Н.: «Про тебя и ошемётки не брякают, не вспоминали про тебя, не про тебя разговаривают».

Итак, народная культура предстает в сознании автора словаря-викторины как единый живой организм, состоящий из элементов разного порядка (лексем, устойчивых выражений, этикетных фраз, поговорок, элементов традиционного обряда и пр.). Это касается также и квалификации языковых единиц *с точки зрения формы существования языка*: лексикограф не стремится противопоставить местную лексику и фразеологию общеупотребительной, просторечной и пр., напротив, Л. Н. хочется продемонстрировать красоту родной речи в единстве всех ее элементов (например, в словаре соседствуют такие идиомы, как *сбить с панталыку*; *ни бе ни ме*; *березовая каша* — и *Митька прят*; *благое повесмо*; *хоть на тябло сажай*; *одни глаза не сыты* и мн. др.).

Если приведенные выше фразеологизмы достаточно широко известны и описаны в научной лексикографической традиции, то некоторые другие выражения, которые загадывает в вопросах викторины Л. Н. Ухарева, диалектологи-собиратели зафиксировали именно благодаря ее словарю⁵. Ср., например, вопрос: «Что значит выражение “Ни шна ни поди!»: а) здесь и сейчас; б) кое-как; в) исподтишка; г) ни с того ни с сего» [3. С. 489]. Настоящее выражение не было найдено в доступных нам лексикографических источниках, и в картотеке ТЭ УрФУ записано лишь однажды — в беседе с Л. Н., ср.: «Ещё, помню, раньше так говорили: ни шна ни пади — ни то ни сё значит, ни рыба ни мясо». При этом оно органично встраивается в ряд конструкций типа *ни X ни Y*, активно включаемых в словарь автором: *ни бе ни ме*; *ни уха ни рыла*; *ни два ни полтора*. Отметим, что дефиниции фразеологизма в словаре и в диалоге с собирателем несколько отличаются: ‘ни с того ни с сего’ и ‘ни то ни сё’ — если в первом случае актуализируется семантика внезапности, то во втором — семантика посредственности.

Наблюдения над устойчивыми сочетаниями в словаре Лиры Николаевны Ухаревой позволяют лучше представить те механизмы, которые «раскручивают» фразеологизацию народной речи, неразрывно связывая ее с фольклором.

Примечания

¹ В настоящей статье цитаты из словаря Л. Н. Ухаревой приводятся со ссылкой на этот источник.

² Электронную версию словаря можно приобрести на сайте Ridero (https://ridero.ru/books/zhivaya_starina_privetluzhya), а также на ЛитРес (<https://www.litres.ru/lira-nikolaevna-uhareva/zhivaya-starina-privetluzhya-slovar-viktorina>).

³ Орфография и пунктуация автора всюду сохранены. Подчеркиванием в источнике выделен верный вариант.

⁴ Вопросы и ответы к игре «Кто хочет стать миллионером?» за 3 января 2018 г. URL: <https://www.zdesotvety.ru/voprosy-i-otvety-k-igre-kto-hochet-stat-millionerom-za-3-yanvarya-2018-goda.htm>.

⁵ Следует оговорить, что описываемые выражения, вполне вероятно, функционируют и в речи других диалектоносителей, однако в доступных нам словарях найдены не были.

Литература

1. Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: этнолингв. словарь. М., 2018.
2. Березович Е. Л., Бондаренко Е. Д. Словарь-викторина — новый жанр любительской лексикографии (на материале диалектного словаря Л. Н. Ухаревой) // Лингвистика креатива — 5 / под ред. Т. А. Гречиной. Екатеринбург, 2020. С. 237–263.
3. Бондаренко Е. Д. Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание. М., 2021.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб.; М., 1880–1882. (Репринт изд. 1989).
5. Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Большой словарь русских поговорок. М., 2008.
6. Новгородский областной словарь. Вып. 1–13. Великий Новгород, 1992–2000.
7. Областной словарь вятских говоров. Вып. 1–. Киров, 1996–.
8. Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М., 1970.
9. Словарь вологодских говоров. Вып. 1–12. Вологда, 1983–2007.
10. Словарь современного русского литературного языка. Т. 1–17. М.; Л., 1948–1965.
11. Ухарева Л. Н. Живая старина Приветлужья. [Б. м.], 2021.
12. ШUTOва Н. Ф. Словарь говоров Лихосудских деревень. Вельск, 2009.

Сокращения

Костр, Шар — Шарынский район Костромской области.

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ), Екатеринбург.

Исследование выполнено при поддержке РНФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17–18–01373.

Татьяна Васильевна Володина,

доктор филологических наук, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск, Республика Беларусь)

О ПЕРВЫХ ФИКСАЦИЯХ БЕЛОРУССКИХ ЗАГОВОРОВ

Аннотация. Статья имеет целью представить наиболее ранние фиксации белорусских заговоров, обнаруженные в материалах миссий и канонических посещений (инспекций) апостольскими визитаторами католических орденов в Кракове. Сопоставление с более поздними записями наводит на мысль об устойчивости ритуально-магических практик, которые использовались для разрешения кризисных ситуаций, и их вербальной составляющей на этнических белорусских территориях.

Ключевые слова: белорусский фольклор, народная медицина, заговоры, мотив

Свод белорусских заговоров, преимущественно устных, включает многочисленные варианты сюжетов и мотивов, большая часть которых известны в восточнославянской традиции. Рукописная заговорная традиция при этом практически не исследована. В такой ситуации особенный интерес представляют наиболее ранние письменные фиксации заговоров.

В 2016 г. литовский исследователь Витаутас Алишевскас издал книгу «Реликты балтской религии и мифологии в Великом княжестве Литовском (XIV–XVIII вв.): собрание источников» [6]¹. Среди опубликованных материалов миссий (*misijos medžiaga*) и канонических посещений визитаторами Святого престола католических орденов содержится ряд записей заговоров. Особенно много их в документе из бернардинского архива в Кракове с названием «*Observationes detectae in missionibus Fratrum Minorum de Observantia annis 1763–1764*» («Наблюдения, сделанные миссией братьев бернардинцев в 1763–1764 гг.»). Описание обычаев приводится по-польски. Ряд текстов в документе (заговоры и их отрывки, приговоры) написаны латиницей на белорусском языке с сохранением диалектных особенностей, встречаются полонизмы. География записей указывает на области проживания этнического белорусского населения. Известно, что миссия бернардинцев работала в следующих населенных пунктах: Воложин, Беница (ныне Молодечненский район), Лагойск, Будслав (Мядельский район), Рабунь (Вилейский район) — все в Минской области, Березино (вероятнее всего, деревня в Докшицком районе Витебской области), которые расположены в западной части современной Беларуси, а также в Трояках (Тракае) и Пренах (Пренае) — в Литве [6. Р. 414]. Заговоры, в том числе на польском языке, встречаются еще в четырех опубликованных в названной книге делах. В документе названия деревень указываются на латыни: *Kublicius* (Кубличи Ушацкого района Витебской области, ранее относился к владениям бернардинцев, недалеко размещался

бернардинский монастырь), *Lyntupensis* (вероятно, Лынтупы Поставского района Витебской области), *Daugoviensis Parochia* (Даугай на территории современной Литвы). Учитывая полиэтнический, поликонфессиональный характер этих территорий, а также то, что польский язык являлся основным языком самих монахов-католиков, мы не можем однозначно утверждать, произносились ли эти тексты по-польски, были переведены с местного говора, как и описания обычаев, или же пересказаны близко к тексту. К тому же текстологический анализ польскоязычных заговоров выявил значительное число белорусизмов, гибридных форм³. К примеру, во фразе «*Zemla ty Zemle iesteś*» по-польски должно быть написано *ziemia*; в «*zoltoję niteczkę zaszywała*» — *złota*; фраза «*Pluhastwa kali iadu sweho nie odbierecie, będzie Pan IEZUS sudił*» звучала бы как «*Plugastwa, jeśli jadu swego nie odbieriecie/zabieriecie, będzie Pan Iezus sądził*»; обращает на себя внимание и регулярность написания в данных текстах *z (h)* фрикативного, характерного для белорусского языка, и др. Всё это может свидетельствовать о том, что приведенные тексты относятся к белорусской традиции, даже если и звучали на местном варианте польского языка.

Мы не знаем, было ли у пишущих монахов что-то вроде анкеты, однако обзор тем, упоминаемых в нескольких представленных документах, всё же наводит на мысль о существовании если не указания задавать подобные вопросы, то совета обращать внимание на определенные явления. Показательно и то, что с целью обличения языческих обычаев местного населения описано довольно много ритуалов народной медицины, а также представлены заговоры социальной направленности. К сожалению, большинство текстов записаны не целиком, часть передает только начало или центральную формулу. Отдельные зафиксированные молитвенные вступления или зачины позволяют предполагать, что тексты были более развернутыми по сравнению с сохранившимися в записях.

ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ И РИТУАЛЫ

В заговорах упоминаются следующие болезни и недуги: кровотечение, укусы змеи и бешеного животного, *прычка* (ревматическая боль, радикулит), *золотник/матица*, *грызь*, *огник*, зубная боль, женские и детские болезни.

В четырех опубликованных вариантах заговоров от кровотечения представлен мотив «Стань, кровь, в ране, как вода в Иордане», особенно популярный в европейском заговорном фонде. Требуемое остановку кровотечения уподобляется остановившейся воде в реке: *Iszow Jan przez Jordan, jak wada / raka stała, kab tak krow stała / staić*⁴ [6. Р. 394, № 40; Р. 415, № 2]. Эта краткая формула приобрела особенную устойчивость и в неизменном виде фиксируется и в начале XXI в.: «Сьянты Ян ішоў праз Ярдан, вада стала, то і ты, кроў, стань»². Два текста записаны или пересказаны по-польски: *Szedł Chrystus Pan, za nim S. Jan, stanęła między nimi wielka rota, stań też u ty krew, jako przed tym stanęła* (Шел Иисус Господь, за ним святой Ян, стала между ними большая рота, остановись и ты, кровь, как и перед тем остановилась) [6. Р. 434, № 19]. Во втором из текстов акцент сделан на переход Христа через реку: *Szedł Chrystus Pan przez rzekę Cedron, stała się wiara, niech będzie ta krew zamówiona na wieki wieków amen* (Шел Господь Христос через реку Кедрон, установилась вера, чтобы и эта кровь была заговоренной во веки веков, аминь) [6. Р. 433, № 10]. Как видим, упоминания собственно крещения Иисуса Христа, что характерно для большинства заговоров с этим мотивом с XIX в., здесь нет. Любопытно, но и ряд латинских, немецких текстов XV в. с мотивом Христа на Иордан-реке также не упоминают крещения, акцент делается именно на остановке воды [7. S. 27–35]. На сегодня абсолютное большинство текстов с этим мотивом записано на западе Беларуси, в зонах преимущественного проживания католического населения.

В заговорах от кровотечения встречается и еще один популярный западноевропейский мотив — рассказ о земной жизни Христа с обязательным упоминанием крещения: *Chrystus narodziwsia, na Jardani achryściusia, i na kamieni z Sina tym Janem pastanawiwsia, ad rany, ad krwi, od puchliny etc.* [6. Р. 416, № 12], ср. в современных западнобелорусских записях: «Госпадзі, прыймі маю малітву да святое раны. Хрыстос радзіўся, хрысціўся на Вердані»⁵. Для остановки крови у животного служил заговор с мотивом летящего ворона и упавшего мяса: *Lacieu czorny woron, nios miaso pieraz czarnojo pole, miaso pało krou stajala* [6. Р. 394, № 37]; *Lacieła ptucha od menie, idzi ka mnie, krew od menie sze* [6. Р. 427, № 13]. Мотив летящего и падающего/роняющего что-либо ворона хорошо известен: «Ляцеў воран цераз сіняе мора,

на сінім моры паў, чорную воўну драў, сініцу-чарніцу вымаўляў, раны загаў»⁶.

Магическим средством остановки кровотечения является и обращение к образу камня: как не течет кровь из камня, так не должна она течь из раны: *lechau Pan darohaju rubau kamienia bieraju [?], jak z takey kamienia wada nie biażyc, niechay ta krew chotaju [?] nie...* [6. P. 393, № 23]. Ср. в современных записях: «Ехаў сын Юрэй на белах кані ў белах плаці, прыехаў да белага каменя, сёк яго, рубаў яго, із каменя кроў не цякла. Няхай із ругі не цячэ» [3. С. 368, № 1742].

Еще один мотив заговоров от кровотечения — завязывание, зашивание раны, что, как правило, приписывается Богородице: *Szła Marya z kijami za wolami, leżał kamień nad morami, stała Marya na kamieniu złotą, igielką trzymała, zoltoje niteczkę zaszywała, krew zamawiała* [6. P. 419, № 11]. Заговоров с этим сюжетом записано много, образ Богородицы с посохами, путешествующей на волах, редко встречается в более поздних записях: «Ехала святая Пречістая половымі воламі, попіралася жалезнымі кіямі, а Іісус Хрыстос — сухой чароцінаю. — Куды едзеш, святая Пречістая? — К рабе божей (імя), к её ране кровь замовляць, ятросьць уговарываць. Стой, кровь, в ране, как стоял Іісус Хрыстос на Іордане» [1. С. 137, № 524]. В белорусской традиции в этом типе заговоров встречаются и другие персонажи. В частности, в бернардинском архиве имеется запись, в которой упоминаются три женских персонажа, находящиеся в пути и носящие одно имя Мария: *Iszły trzy Maryi, rekami krew płynie, iak hetynie hory stajac, tak taja krew niech ustaniec* [6. P. 427, № 13].

Особняком стоит польскоязычный заговор-обращение к святому Антонию: *Święty Antoni, twoja żaloba niech zakryje ten czerwony karmazyn, w Imie Ousa, u Syna, u Duchu S: Amen* (Святой Антоний, пускай твой траур закроет этот красный багрянец, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь) [6. P. 434, № 16] — и текст, включающий литовские элементы: *Zamawiać krew temi słowy: Saldutis, žybutie, auksztute, pareyk kur man, Sene v, kur biway* (Заговаривать кровь такими словами: «Сладенькая, высокая, светленькая, возвращайся туда, где была») [6. P. 421, № 45].

Заговоры от **зубной боли** включают предписание пойти к осине и вбить в нее иглу с отломанным ушком [6. P. 402, № 158] или же поплевать на сук и произнести магическую формулу о месяце на небе и камне в море, которым никогда не сойтись вместе: *Miesiecy na niebie, kamien w toru, wam nie zysci sie, a toim zubom niebalec* [6. P. 401, № 138]. Молодой (растущий) месяц в записях из бернардинского архива упоминается несколько раз: *Kniaż malady roch zalaty, Sobie na przybytek a nam na pazytek, malady kniaziiu, zalatyie roki, tobie roch, nam piroch* [6. P. 394, № 34].

Эти так называемые молитвочки популярны до сих пор: «Маладзічок малады, твой ражок залаты, / Табе на прыбытак, (імя) на здароўе», причем также и в соседней литовской традиции. Также: *Tobie Miesieczyku złotaja korona, a mnie szczęście, y fortuna* [6. P. 427, № 17], ср. современную запись: «Маладзік малады, твой рог залаты. Табе злата карона, а мне шчасце, здароўе. Табе, маладзічок, на прыбытачак, а мне на здароўека»⁸.

До сегодняшнего дня сохранился зафиксированный в XVIII в. обычай бросать на печь выпавший молочный зуб со словами: *Tabie myszka lipowyje zaby a mnie kascianyje abo zaleznyje* [6. P. 402, № 159]. Особенно хочется отметить, что от зубов заговаривают, обращаясь к Пресвятой Деве и святым Петру и Павлу [6. P. 401, № 138].

Заговоров от **глаза**, численно преобладающих в более позднее время, в бернардинском документе упоминается мало. Несколько текстов прочитываются как безусловно севернобелорусские записи, на что указывает типичное для этой территории обращение к воде: *Dobry dzień wodzica sciudzona krynia jeść i diabie karenie, bielyie kamienie pramahaycie ad urokow, Muskich Zanuckich Dzieu...kich* (вероятно, «дзявоцкіх». — Т. В.) *Parabockich y trzy razy plunąc* [6. P. 398, № 99]. Ср. многочисленные более поздние записи, где речь идет об обмывании водой *белага каменя* и *шэрага (сера) карэння*: «Кацілася вадзіца па дням, па начам, па вячэрнім зарам, змывала вадзіца бела каменне і сера карэнне; змывай жа, вадзіца...» [2. С. 34, № 4]. Таким же ярким маркером северо-западных заговоров является формула «один глазил, трое отговорили»: *Adzin urok, troh adrahajuc (адракаюць, т.е. отговаривают, выговаривают. — Т. В.) Boch acies, Boch Duch S: Try asoby adzin Boch* [6. P. 398, № 100]. Формула встречается в литовской, польской традициях, на немецких землях фиксируется с XVI в. [8. S. 112].

В заговорах от **порчи/чародейства**, представленных в архивных записях, используются известные формулы высухающей на солнце росы: *Wuzow [?] (вероятно, узлов. — Т. В.) trzy razy palazu, jak od slonca razu* (вероятно, «раса», т.е. роса. — Т. В.) *na ziemlu padaic, tak wiedzmy od ciebie odlatujuć y... trzy razy przez nogę [?] przeciagnac...* (Завяжу три узла, как от солнца роса на землю опадает, так ведьмы от тебя отлетают — и три раза через ногу проташить) [6. P. 393, № 25]. Любопытен яркий образ завязывания рта и глаз злоумышленникам тем поясом, которым Мать Божья повивала Иисуса: *Szła Nayswietsza Panna, znalazła Pana Iezusa pasak, którym paskiem zwiezala P. Iezusa, niech tym ludziom gębę, y oczy zawiąże* (Шла Пресвятая Дева, нашла пояс Господа Иисуса, которым повивала Господа Иисуса, пускай тем людям губы и глаза завяжутся) [6. P. 420, № 24].

Еще один заговор, «чтобы чаровница не колдовала», приведен с пропусками, затрудняющими его понимание: *...niaweska molada ani m... miesiaca, niechay wiedzmy, czarownicy na puszczy klina, a u zluckie kamieniu ja... a nia mnie Bozoho raba* [6. P. 399, № 105].

Понятно, что именно как «непристойная молитва» воспринимается католическим монахом заговор с популярным в западной части Беларуси зачином «У нядзелю рана соўнійка ўсходзіць, Найсв. Панна Пана Езуса за ручку водзіць»: *...niadzeliu rana sownijka wchodzic, Naysw. Panna Pana Jezusa [za] ruczku wodzić, oy nad morem hlybokiem staic kamien szeroki, tam Nayswietsza Panna Pana Jezusa porodila, idziecie wy apawiadaycie usiom ludziom, malym y wialikim, kab piacianku pascili, Swiaty Piotr kluczami pieklo zamykaiec a niebo atwieraic...* [6. P. 394, № 41]. Включение в текст образа святого Петра с ключами от ада и рая, предписания соблюдать пятничный пост нехарактерно для народных заговоров; этот образ чаще встречается в духовных стихах или же апокрифических молитвах.

Распятие Христа как важнейший эпизод христианской истории также часто упоминается в апокрифических текстах, например в «Сне Богородицы», известном у белорусов в сотнях вариантов. В данных документах это следующая запись: *Sen Nays: Panny Usnota Naysw: Panna na onej oliwney gorze przychodzi do niey Syn jey kochany u pyta jey spiszli moja Matko albo nie? Odpowiedziala spalam mój Syno Naymilszy smaczno ale mię obudziło I widzialem o tobie sen straszliwy, jak ciebie pojmano biczowano etc.* (Сон Пресвятой Девы. Заснула Пресвятая Дева на той Масличной горе. Приходит к ней любимый Сын и спрашивает: «Спишь, Мама, или нет?» Она отвечала: «Сладко спала, мой Сын Наимилейший, но проснулась. И видела о тебе страшный сон, как тебя схватили и бичевали и т.д.) [6. P. 399, № 101].

Заговоры от иных болезней представлены в архиве единичными текстами. Так, **огни** (поражение кожного покрова, при котором кожа приобретает характерный красный цвет), как и в XXI в., лечили с помощью углей, используя в заговорах устойчивую формулу изгнания каждого вида болезни в место ее возникновения: *Ahon z ahniomy, wada z wadoy, skula z skuloy* [6. P. 399, № 113]. См. также: «Агняны — на агонь — і вугаль у печ, вадзяны — у ваду, а ветраны — на вецер. (9 вугалёў нада, тры разы па тры, утрам нада робіць)»¹⁰. Устойчивы и ритуальные предписания предварительно три раза обвести тремя углями вокруг головы и затем отбросить их на запад [6. P. 395, № 42]. См. ряд параллелей: [4. С. 335–345].

Боль в животе называется в документе **Macica**, однако указывается и народное название — **золотник** (этим

термином обозначается и воображаемый орган, и болезнь), который заговаривают, используя известный в сотнях фиксаций заговора мотив усаживания золотника на его исконное место — на золотое кресло: *Zalaty zalatnik nie chadzi na bielech koś siedz na swoim miejscu na zalatym kresle* [6. P. 401, № 142]. Второй упоминаемый мотив, используемый при заговаривании этого недуга, — *jak suk stoie na scienie, tak zalotnik nechay stanieć u cieie, pomoży P. IEZU y Nayswiętsza Panna* [6. P. 428, № 23], — также имеет параллели в более поздних записях: «Залатник на места становися под грудки не подпирать баков не закладать ворот не останавлять стой у живаце как сук у деревцы»¹¹. При заговаривании предписывалось пест прижимать к животу [6. P. 401, № 144].

Архаические мифологические модели реализуются в предписаниях, как лечить **женские недуги**. Так, в архивных текстах зафиксировано, что тяжелые болезненные месячные пытались символически разделить и избыточную их часть удаляли из своего мира. Для этого яйцо (символ плодородия) разрезали и одну половину съедали, а вторую со словами *idzi do druhich miesięcznica* бросали за спину [6. P. 416, № 9]. Для лучшего отхождения плаценты роженице давали пить воду, которую переливали через нижний камень жерновов [6. P. 395, № 60], наделенный в народной культуре устойчивой женской символикой. Роженице с целью облегчить роды давали питье с углем, вылетевшим из печи [6. P. 433, № 7], а чтобы в дальнейшем у нее не болел живот — каплю крови из пупка ребенка [6. P. 434, № 30].

В архивных записях для лечения некоторых недугов указываются лишь ритуальные предписания, также имеющие десятки буквальных соответствий в источниках XIX–XXI вв. **Грызъ** (воспаление суставов) загрызали [6. P. 415, № 3; P. 395, № 52], **радикулит** «вытаптывал» (топал ножками по спине) больному, которого клали перед порогом, старший или младший ребенок в семье [6. P. 398, № 94], также «лечили» больную спину костями издохших животных, натирая ее ими [6. P. 402, № 148]. Больных «вымеряли» суровой ниткой [6. P. 415, № 3], эту нитку при лечении лихорадки могли, измерив больного, отнести на перекресток, где забивали осиновым колышком в землю [6. P. 427, № 15]. Дважды упоминается обмеривание «на ргусз» [6. P. 393, № 24; P. 421, № 43], именно как **прычка** и сейчас известна боль в спине и суставах в ряде районов северо-западной Беларуси. При лечении **боли в горле** водили по нему хлебом, который отдавали псу [6. P. 402, № 155]. Наряду с популярным при лечении разных болезней выливанием расплавленного олова в емкость с водой, которую держат над головой больного [6. P. 395, № 49], упоминается такой редкий

ритуал для изгнания болезни, как хлестание веником обнаженного пациента на перекрестке [6. P. 421, № 46].

Особое внимание в архивных записях уделено **детским болезням**. Большинство фиксаций имеет практически буквальные соответствия в более поздних и даже современных фиксациях. Ребенка при плаче без видимой причины носили дома из угла в угол и клали на порог или же окуривали в избе во всех углах со словами: *Sciany, jako Same milczycie, zamówcie, żeby milczeli y niechorowali dziecie nasze* (Стены, как вы сами молчите, чтобы так молчали и не болели наши дети) [6. P. 433, № 2]. В более поздних записях молчание стен чаще встречается в заговорах на успех в суде. Вокруг плачущего ребенка обносили соль [6. P. 401, № 135], ставили воду под колыбель и клали туда веретена [6. P. 401, № 134], окуривали дымом от сожженных щепок, взятых из углов дома, по диагонали, чтобы получался крест, три раза целовали в лицо и три раза сплевывали, чтобы уберечь от сглаза [6. P. 426, № 4]. Также ребенка с целью предохранить от сглаза пронимали через рубашку матери, в которой та рожала [6. P. 415, № 1], большую дитя помещали под корыто и сверху клали камень [6. P. 420, № 23]. При детских испугах ребенка выносили из избы на заходе солнца со словами *Zara zarysa wazmi kryki hałaty* (вероятно,

«галасы». — Т. В.) *na suchyje lasy* [6. P. 400, № 123]; «от сухот» (так называли рахит, истощение, туберкулез) ребенка несли в лес, там обмывали, надевали новую рубашечку и уносили назад, не оглядываясь [6. P. 419, № 12]. При крике разрывали на ребенке рубашку и выбрасывали ее на перекресток [6. P. 402, № 147] или же уносили ее под куриный насест и — самое интересное — изготавливали «обыденную» рубашечку (нужно было за один день выпрясть нить, выткать полотно и сшить рубашку) [6. P. 419, № 21].

Предписания в ситуациях, когда «не ведутся дети» (умирают один за другим в раннем возрасте), также отражают архаические мифологические схемы: отец с матерью менялись рубашками [6. P. 419, № 13], мать «продавала» ребенка кому-то из родственников, а вырученные деньги вместе пропивали [6. P. 420, № 22]. Особенно любопытен обычай класть в колыбель под голову ребенку или же зарывать в землю вместе с «постелью» (с плацентой) — отрубленную куриную голову [6. P. 398, № 93]. В другом месте уточняется: если родился мальчик, то отрубали голову петуху, если девочка — то курице и *z tym, wczym się dziecie urodziło* [6. P. 426, № 4], зарывали. Интересен зафиксированный в записях вариант «перепекания», в котором особенно заметно уподобление ребенка хлебу: ре-



Крещение. Начало XVII в. Слуцк. Национальный художественный музей Беларуси

бенка сначала клали на жернова, а потом на лопате совали в печь [6. P. 426, № 4].

Когда ребенок надорвется (что называлось *клин*), гладили животик и, показывая на место от спленного сучка на бревне в стене избы, говорили: *Jako tou Suk po zielonym drzewie nie bujaje, tak taja choroba nechay ne bujaje po tym Ciele* [6. P. 426, № 4]. Для лечения разных детских недугов на крышке от квашни делали (*zrobiwszy*) крест, потом ударяли по нему кулаком три раза, лили воду на руку три раза и этой водой обмывали ребенка [6. P. 426, № 4]. Ставили ребенка посреди избы, вбивали рядом кол, соскребали с земляного пола немного земли с того места, на которое падала тень от кола, поджигали и окуривали; вбивали гвозди в стену по контуру тени ребенка, пупком прислоняли его к стене и на том месте в стене сверлили дырку [6. P. 427, № 4].

ЖИВОТНОВОДЧЕСКАЯ МАГИЯ

Животноводческая магия представлена записями о «поветриях» (падёж скота, эпизоотия), когда животных перегоняли через «обыденное» полотно [6. P. 421, № 44]), о заблудившемся животном (траву прижимали к земле камнем со словами: *poty cię nie ruszcie, poki się znajdzie zguba* (не отпущу тебя до тех пор, пока не найдется пропажа) [6. P. 399, № 109]). Сходный ритуал исполняли и при появлении червей в ране: *Dziawanna krasnaja Panna, praszu Ciabie niechay czarwiaki wyruadic, a kali nie wyruadic, ja Ciabie kamienczykiem przycisnu u ciazko tabie budzić* [6. P. 396, № 68]. Для того чтобы «велись» лошади, перед днем святого Яна, т.е. в купальскую ночь, относили к дубу яйцо, которое предварительно трижды обносили вокруг коней со словами: *Dubie ty moy iasny charoszy, krasni, dubie nad usie dzierawa prymij heta iaika da ciabie* [6. P. 399, № 104]. Для защиты домашних животных от хищных зверей обмывали посуду и после этого выливали воду за ворота со словами: *Zalywaju huby u zuby szeremu wauku ad statku ad swoich zywatow* [6. P. 398, № 98].

ЗАГОВОРЫ ОТ УКУСОВ ЗМЕЙ И БЕШЕНЫХ ЖИВОТНЫХ

Особый интерес у монахов вызвали заговоры от укусов змей, в самом развернутом и подробном из всех документов пронумерованы только они. В самом деле, эти тексты содержат ряд любопытных деталей. Прежде всего, различали укус ужа и гадюки. К ужу обращались *krucielnica, wiaracielnica*, а местом его обитания считалась межа: *na Miazu laży* [6. P. 394, № 29]. К гадюке обращались иначе, используя лексему *gad*, — возможно, и потому, что это слово рифмуется со словом *яд*: *...zmieja had biary swoy iad z siem siod hor, z siem sod zeml, z walasow u krwi czalaweka* [6. P. 397, № 87]. Здесь обнаруживается самый частотный для белорусских заговоров мотив — обращение

к змее с просьбой забрать свой яд. Оно может сопровождаться перечислением имен собственных змей: *Rabiec Maladziec Hanusia, Warusia, Hapia, Audinia* [?] (вероятно, *Auhinia*. — Т. В.) *Palauhina wychodź za!* [6. P. 398, № 89]. Змеиные имена собственные названы монахом «странными словами»: *Halusa, halusa, u jakies inne dziwne slowa mowia* [6. P. 419, № 8].

В двух фрагментах заговоров от укусов змей: *Z Kijowa hrada, w lipowym kuscie paszla na tryscio* [6. P. 398, № 90] и *Z Kijawa hrada z adnaho rada hadzina zmija z lipowho kusta, nie szumi, nie hudzi hospdy Boze potazy* [6. P. 398, № 92] — указывается, что змея может обитать в «липовом кусте», а отправляется в болото: *Przez Naysi Pannu przez Swietuju piacianku idzi hadzina na balata* [6. P. 398, № 92]. Записаны и более полные заговоры от укуса змеи: *Stojal dub na moru, a w dubu dziewiac sukow, dziewiac wiechciow, w tym dubie nechay hynie wuz, y hadzina. Staiе dub na moru o dziewiaciu pnioch, dziewiaciu Kareniach, dziewiaciu halloch, a w duplu hadziny, wiaracelnicy idzicia ad menie, day Boze zdrowie* [6. P. 426, № 1]. В белорусских заговорах нередко говорится, что змея обитает в дупле дуба: «На синім моры ды на востраў бягiць рака Смародзіна; чэраг тую раку ляжыць дуб гнiлы, дуплянысты, а ў том дубi сядзiць змяiны цар Сакатын» [2. С. 112, № 305].

Текст *Zoha, maha, wieracielnica bajmiennica*¹² [?] *paydu k kawala klaszcze pakuju, paydu, paydu pa mchoch pa balatoc, na niskich takoch, budu szestami paroc, y nazami kałoc kali pamocy nie budziec z narodu zusiadu* [6. P. 398, № 91] интересен тем, что угроза для змеи исходит от самого заговаривающего. Гораздо чаще в роли победителя змеи выступает сакральный помощник: *Zmowiwszy trzy razy Zdrowraś MARYA mówią: Pluhastwa kali iadu* [?] *sweho nie odbieracie, będzie Pan IEZUS sudził* (Проговорив три раза «Zdrowraś Marya», говорят: «Гады, если своего яда не забере, будет вас Господь Иисус судить») [6. P. 420, № 28]. В приведенном выше тексте (№ 91) упоминается мотив кузнеца с клещами, который изредка встречается в более поздних записях: «...а есьлі вы ня вымеце свой яд, я пайду да Госпада Бога, да Кузьмы-Дзем'яна. Кузьма-Дзем'янскуе жалезныя клешчы. Я буду етымі клешчамі ваших дзяцей браць і ў агонь кідаць. Амін»¹³.

Любопытно реализуется мотив семейственности, когда множество змей осмысляются как родственники. При укусе змеи заговаривали: *Rannaja zaranacznic; nocznaja nocznica, nechay maje dietki zywuic, a twaje hinuc* [6. P. 396, № 64], змею побуждали съесть своих детей: *Had Had carski, had morski ziesz ty had swoy, v dietki twoie* [6. P. 420, № 31].

Образы и мотивы остаются неизменными на протяжении столетий: *Boze Bozuchnu, u ciabie jeść try piacianki adna zalataja, druhaja srebrnaja, trecia jedwabnaja*

lub walacze [6. P. 397, № 88], ср. более поздний текст: «Ад усходу сонца да заходу шла святая Пяцінка Праскавея з трыма дачкамі. Адна ў срэбры, другая ў злаце, трэцяя ў санаце. — Куды ідзеш? — Гадуню замаўляці...» [2. С. 140, № 401]. Некоторые образы в записанных монахами текстах пока не имеют объяснений, например, ольховая и березовая шерсть в заговоре от укуса змеи, в котором заговаривающий угрожает змее сделать с ней то же, что делает с ним змея («ты меня укусила, я тебя укушу»): *Olchowa szersć, bierozowa szersć, ty hadzina, ty pauzun, ty z pastowey trawy ne hulaj, ne bujay, ty mie wkusiła, ia ciebie wkuszu, prestan na hetych moich slowach* [6. P. 426, № 1].

При укусе человека бешеным животным практиковалось так называемое выписывание, когда чаще всего на хлебе писались непонятные слова: *Traha, kiraha, kata, Sata masto Festo* [6. P. 399, № 107]; *Satir Rara Potentar Anli Raut Relamholia Tolant Scutidalet* [6. P. 416, № 11]. Из магических практик — протаскивание между спиц колеса хлебов, вымешенных в 27 квашнях [6. P. 416, № 8].

ОХОТНИЧЬИ ЗАГОВОРЫ

В рассматриваемых документах содержатся тексты и для заговаривания охотничьего ружья. Ряд текстов представляет собой типичные заговоры от сглаза с перечислением различных видов непреднамеренной порчи: *Boh spasciel, Duch Swiaty odkupiciel od urokow etc. Tm. Strzelwisy mówią: krow maja, niaurakay mianie od urokow paprecznych, Strecznych, chłopiackich, mužackich, dziawockich, žanockich* [6. P. 416, № 15]. В том числе встречаются заговоры сюжетного типа «обращения в сакральный центр» с частотным мотивом «баба за столиком на белом камне среди моря»: *...na moru bieły kamień, na kamieniu staić stolik, prybrany, zasłany na ratowaniu za im siadzić Baba szalacza, baronić ad urokow muskich, Zanockich, Parabockich, zasilaje w zapadnie kraie, hdzie słońce y miesiac zapadaie, y z tych nie wyidui az poki żydy zahawiejuć* [6. P. 398, № 95]. Пока не выявлены заговорные параллели формуле невозможного «пока жида не заговееут». Универсальный характер имеет фраза «С Господом Богом на сто врагов»: *...idu iak adzin hospod Boh z Bohem na sto urahow u baru u halka* [?] (неясно. — Т. В.), *u bara kamień, iak toju chto ziaść* [?], *tak tabie zaszkozdić* [6. P. 398, № 97].

Образ трех воронов-помощников в белорусских заговорах в целом довольно устойчив, в этой группе текстов вороны поступают в соответствии с ситуацией. Один говорит — бей, второй — не бей, третий говорит — кровь пускай: *...prylacieli try kruki, sieli y haworać uroki admaulauć y zlyie umysly, nie ja to admaulaju sama Przczystyia admaulajuc z usiami swiatyma z apostołami adzin kaze bi, druhi nia bi, trzeci kaze krou rabi y uroki admaulay y zlye pomysly* [6. P. 398, № 96].

В записях Е. Романова есть текст с подобными образами: «Госпаду Богу палмалюся, Прачыстай матцы пакланюся. На моры, на кияні, на востраві на Буяні стаіць изба без вокан, без дзвярэй. Хто ў той хаці? А ў той хаці тры вараны, тры арлы ружжо замаўляюць і замочуюць порох і свінец, і страляць ужо ружжу канец» (цит. по: [2. С. 35. № 8]).

Еще несколько примеров из рассматриваемого архива. Охотник должен три раза плюнуть и произнести: *Zeby ty skonala, moc swoia stracila* [6. Р. 419, № 9]; *Izow Pop u darohu, most lipinu* [?] (вероятно, нес липу? — Т. В.) *u rukach, porach nie wada zaleza nie ziarnia* [6. Р. 399, № 108]; *Kula u balato, skuła w har<...>czak* [6. Р. 420, № 25]. Заговоры для охотников особенно ценны, так как в настоящее время они фактически не фиксируются.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАГОВОРЫ

Среди хозяйственных заговоров важно упомянуть два текста для успешного разведения пчел: *...y ty muszka jeruszka budz ty u nas zywi ty u nas* [6. Р. 399, № 102]; *Matka Jozefku, pszczółki kaziołki, żywicie u mianie, i nikudy niechadzicie* [6. Р. 416, № 10].

Яркие образы встречаются в приговоре, произносившемся при сеянии льна: *Zaradzi Boże szaukom lon preswiatey Baharodycy na plasz a ropom na ryzy* [6. Р. 399, № 103]. Еще один приговор, который произносили при сеянии злаков, таит загадку, кому адресовано обращение: *Aurymionie, Radziwonie, xieźzatom, paniatom, zoloto srebro rodzisz, a mnie radzi zyto, pszanicy* [6. Р. 399, № 106]. Учитывая, что *золото серебро родит* и что в белорусских заговорах Радзивоном именуется месяц («То ў месяца Радзівона було тры дзевіцы, усе тры сястрыцы» [2. С. 268, № 904]), можно предположить, что приговор адресован именно ему.

Упомянем еще магическую формулу *Znaieć Pan wauka, a ja Varana* с комментарием: «Чтобы пан был добрый» [6. Р. 395, № 58] и заговорное обращение к огню: *Ty ogniu w dym nie przemieniał bo tak Pan IEZUS powiedział* [6. Р. 402, № 149].

Можно заметить, что зафиксированные тексты в целом находятся в русле заговорной традиции северо-запада Беларуси. Отражены наиболее яркие и сохранившиеся до настоящего времени мотивы и сюжеты, представлены почти все типы заговоров (отсутствуют популярные в настоящее время заговоры от вывиха, рожи; заговоры от испуга связаны только с лечением детей). Несмотря на то что большинство текстов опубликовано или записано монахами явно в усеченном виде, очевидна структура заговоров, идентичная современной. В текстах заметны конфессиональные отличия: в западных районах проживания белорусов они насыщены христианской символикой.

В заговорах от кровотечения представлены самые популярные и для XX в.

сюжеты и мотивы остановившегося Иордана, земной жизни Христа, путешествия Богоматери / трех Марий, зашивания раны, летящего с мясом ворона, героя, рубящего камень, из которого не течет кровь. Из оригинальных мотивов — святой Антоний, закрывающий красный цвет крови черным цветом. При зубной боли обращались к месяцу и его «брату камню в море», которым не сойтись вместе. В заговорах от глаза используются мотивы водицы, очищающей камень-корень, и формула «один сглазил, трое отговорили», злоумышленникам в текстах завязываются рты и глаза, причем пояском Богородицы. Универсальный характер и в те времена имел «Сон Богородицы». Заговоры от огника и золотника демонстрируют самые устойчивые и на сегодня мотивы изгнания недуга в его природное или отводимое ему место (огня на огонь; золотника в золотое кресло). В заговорах от бессонницы использованы формулы обращения к стенам и заре. Среди животноводческих заговоров — традиционные обращения к растению при наличии червей в ране, мотив замыкания пасти хищникам и характерная формула подношения яйца дубу. Самые многочисленные заговоры от змеи включают обращение к ней с просьбой забрать свой яд, перечисление змеиных имен собственных, упоминание об обитании змеи в липовом кусте, угрозу, исходящую от самого заговаривающего или сакрального помощника, в том числе от трех Пятниц. Для заговаривания ружья используются традиционные мотивы обращения в сакральный центр, перечисления угроз, образы трех хищных птиц-помощниц. К сожалению, в сильно усеченном виде приведены заговоры для пчел.

Всё это позволяет говорить об устойчивости ритуально-магических практик, которые использовались для разрешения кризисных ситуаций, и их вербального компонента. В любом случае мы получили прекрасный источник для изучения динамики заговорной традиции белорусов и богатейший материал для понимания мировоззрения жителей северо-западных областей страны.

Примечания

¹ Один из документов книги в переводе на белорусский язык опубликован в [5].

² Выражаю искреннюю благодарность за консультации относительно польскоязычных текстов профессору Института славистики Польской академии наук Анне Энгелькинг.

³ Заговоры приводятся по первой публикации [6].

⁴ АИИЭФ. Ф. 13. Оп. 13. Д. 17. Зап. Е. В. Зубель в д. Долгое Щучинского р-на Гродненской обл. от Е. И. Зубель, 1971 г.р.

⁵ АИИЭФ. Ф. 13. Оп. 13. Д. 15. Зап. в д. Пасиничи Слонимского р-на Гродненской обл. Далее данные не сохранились.

⁶ АБДУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 12. Зап. студенты Белорусского государственного университета в 1985 г. в д. Лошница Борисовского р-на Минской обл. от М. С. Вертинской, 1912 г.р.

⁷ Здесь и далее вопросительные знаки, обозначения пропусков «...» приводятся по публикации в книге. Не всегда удалось выяснить значение отдельных слов. В данном случае неясно, что за инструмент обозначается словом *biera*. Не определено и значение слова *chotaju*.

⁸ АБДУ. Ф. 2. Оп. 10. Д. 2. Зап. студенты Белорусского государственного университета в д. Кветча Лепельского р-на Витебской обл. от Л. Т. Хацкевич, 1910 г.р.

⁹ Восстановлено нами.

¹⁰ АИИЭФ. Ф. 8. Оп. 2001. Д. 2. Зап. в 2001 г. Т. В. Володина в д. Заозерье Лепельского р-на Витебской обл. от А. Т. Апанавичус, 1925 г.р.

¹¹ Переписал Г. И. Лопатин с тетрадей, принадлежащих Л. К. Музыченко, 1942 г.р., в д. Морозовичи Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. Архив собирателя.

¹² Возможно, лексема *байменница* как наименование змеи связана с литовским корнем *baim-* ‘ужас, страх’: *baimenia* — крик от страха, *baimė* — чучело. За подсказку благодарю В. Вечорко.

¹³ АИИЭФ. Ф. 23. Оп. 12. Д. 7. Зап. в 2012 г. Т. В. Володина и Н. П. Антропов в д. Забелышин Хотимского р-на Могилевской обл. от Т. Н. Андрушкиной, 1920 г.р.

Литература

1. *Вяргеенка С.* «На моры-акіяне, на востраве Буяне...»: (лекавыя замовы Гомельшчыны): фальклорна-этнаграфічны зборнік. Гомель, 2009.

2. *Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.

3. *Замовы / уклад. У. А. Васілевіч, Л. М. Салавей; уступ. арт. Л. М. Салавей.* Мінск, 2009.

4. *Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / уклад., прадм. і паказ. Т. В. Валодзінай.* Мінск, 2007.

5. *Скварчэўскі Д., Біль В.* Запісы з Бернардынскага архіва 1764 г. як этнаграфічная крыніца // *Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр.* Вып. 8. Мінск, 2021. С. 215–225.

6. *Baltų religijos ir mitologijos reliktai Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje (XIV–XVIII a.): šaltinių rinkinys / sudarė ir parengė V. Ališauskas.* Vilnius, 2016.

7. *Ohrt F.* Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in Religionsgeschichtlichem Lichte. København, 1938. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser).

8. *Spamer A.* Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch / aus seinem Nachlaß bearb. von J. Nickel. Berlin, 1958.

Сокращения

АБДУ — Архив учебно-научной лаборатории белорусского фольклора Белорусского государственного университета. АИИЭФ — Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Беларуси.

Дмитрий Владимирович Смирнов,
кандидат искусствоведения, Московская государственная
консерватория им. П. И. Чайковского

И. К. ЗДАНОВИЧ И ЕГО РАБОТА «КАК ЗАПИСЫВАТЬ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ»

Аннотация. Публикуемая рукопись И. К. Здановича представляет собой собирательскую программу, составленную в 1937 г. и предназначенную для студентов консерваторий. Работа представляет интерес как одно из первых руководств, где описана техника сбора материала в фольклорных экспедициях, проводимых музыкальным вузом.

Ключевые слова: И. К. Зданович, собрание музыкального фольклора, методика звукозаписи, Научно-исследовательский музыкальный институт (НИМИ), Московская консерватория

О тличительная особенность методической работы Иосифа Карловича Здановича (1898–1978) «Как записывать народные песни» (1937) состоит в ее предназначении для подготовки студентов консерваторий к полевой работе в рамках прохождения учебного курса, впоследствии получившего название «музыкально-этнографической практики». Впервые о целесообразности введения такого курса в программы высших учебных заведений было заявлено еще в 1920-е гг., когда со всей остротой встала проблема создания музыкально-фольклористических кадров. В. В. Пасхалов в одной из рукописей с сожалением констатировал полное отсутствие в российских вузах кафедр по музыкальной этнографии [6. Л. 18] и ратовал за создание специализированных учебных заведений для воспитания молодых исследователей народной песни [6. Л. 18].

В 1926 г. Н. Ф. Финдейзен в одной из своих статей указал на общий недостаток внимания к экспедиционно-полевым изысканиям, а также на низкую квалификацию собирателей [12. С. 3]. Он поставил вопрос о необходимости включения в учебные программы особого предмета [12. С. 3] с целью подготовки к собирательской работе будущих участников экспедиций.

Первые занятия по так называемой фонографии стали вестись на Этнографических курсах Государственного института музыкальной науки (ГИМН) с 1924 г. Здесь учащиеся знакомылись с техникой собирания народных песен и инструментальной музыки, осуществляли нотировку звукозаписей [5. Л. 10б.]. После закрытия ГИМН в 1931 г. работа, связанная с подготовкой к выездам на места, продолжилась. Вскоре после создания в 1934 г. при Московской консерватории Научно-исследовательского музыкального института (НИМИ) Н. А. Гарбузов в своей докладной записке писал о необходимости отпустить средства на экспедиции [1. Л. 2]. Тогда же И. К. Зданович и А. В. Никольский начали проводить «инструктаж» по записи музыкального фольклора перед выездами на места [7. Л. 1].

В 1935 г. консультации Здановича «по теоретической этнографии, по записи и расшифровке» для студентов консерватории были вынесены в отдельный пункт Производственного плана Этноотдела НИМИ [8. Л. 7а]. А в первом полугодии 1937 г. был окончательно «собран и систематизирован материал» [3. Л. 22] по музыкальному фольклору, который и лег в основу методической работы Здановича «Как записывать народные песни».

Работа И. К. Здановича представляет интерес как одно из первых руководств, где подробно описана техника собирательской работы в фольклорных экспедициях, проводимых вузом. Особое внимание Зданович уделил сбору сведений. Он писал о необходимости знакомства с исполнителями и их репертуаром, разъяснений им целей и задач экспедиции, дальнейшего использования музыкально-этнографических записей, а также предварительного прослушивания песен перед сеансом. Большое значение Зданович также придавал со-

зданию непринужденной обстановки во время работы с исполнителем. Поиски исполнителей, по мнению Здановича, лучше всего вести через представителей местной администрации и общественных организаций.

Отдельный раздел работы посвящен документированию материала, его паспортизации. Этот раздел содержит следующие десять пунктов, в соответствии с которыми собиратель должен указать развернутые сведения, необходимые для последующей профессиональной научно-исследовательской работы:

- место и время фиксирования фольклорного образца;
- полные сведения об исполнителе;
- характеристика певческого голоса или музыкального инструмента;
- название и жанр песни, наигрыша;
- условия и обстоятельства исполнения;
- источник заимствования;
- наличие нескольких текстов на один напев и нескольких вариантов напева;
- номер нотной записи или фонограммы;
- номер записи текста;
- номер фотографии, зарисовки исполнителя либо инструмента.

Далеко не все положения методической работы Здановича могут быть приняты современной наукой. Так, не вполне удовлетворительной представляется установка на выборочное фиксирование образцов музыкального фольклора, унаследованная Здановичем от предшественников (А. Н. Серова, Е. Э. Линёвой). Отдельные положения Здановича несут отпечаток эпохи 1930-х гг. и сейчас могут быть оценены негативно. Нередко он, соглашаясь с политикой официальной власти, провозглашает наиболее ценным советский музыкальный фольклор («песни о Ленине, Сталине, песни о колхозах, о героях социалистической стройки» [2. Л. 3], песни Гражданской войны) и отодвигает на второй план старинную крестьянскую песню. Нельзя также согласиться с рекомендацией записывать только то, что исполнитель «охотно поет или играет» [2. Л. 4], — рекомендацией, которая неизменно ведет к потаканию вкусам народного певца или инструменталиста.

Два заключительных раздела программы посвящены непосредственно технике записи с использованием распространенных и во многом равноправных в то время методов фиксирования материала — слухового и фонографического. Отметим, что к моменту написания Здановичем своего «руководства» большинство требований, предъявляемых им к слуховой записи, стали обычными нормами в собирательской практике.

К широко известным в то время приемам, рекомендованным Здановичем, относятся: запись текста песни с голоса во время исполнения, а не с пересказа, сохранение особенностей местного говора, фиксирование вставных слогов и междометий, фиксирование изменений мелодии от строфы к строфе и всевозможных повторов музыкальных фраз, точное указание темпа (по метроному или по часам), высоты звучания. Также Здановичем декларируется необходимость записи отдельных партий народной многоголосной фактуры от хора целиком, а не от отдельных его участников, о чем еще во второй половине XIX в. писал Н. Е. Пальчиков. Для последующей проверки Зданович советовал пропевать готовую мелодию, а «в сложных песнях <...> проверять <...> запись каждой части песни» [2. Л. 7] — метод, который в начале 1900-х гг. был описан А. Н. Поповым [11. С. 24].

Многое из ранее широко применявшейся собирателями методики у Здановича получило дальнейшую разработку. Основная цель состояла в получении возможно более точной и детализированной расшифровки, с наибольшей полнотой отражающей особенности исполнительской стилистики. Автор руководства указывает на новые возможности нотографии, которые предполагают использование особых знаков для отображения как микроинтонирования, так и звуков неопределенной высоты, глиссандирования, различного рода возгласов и сбросов голоса. О стремлении Здановича к точности свиде-

тельствует и его рекомендация обозначать передышки, паузы между фразами, небольшие удлинения звуков не ферматами, а точно выверенными нотными длительностями и паузами, «не смущаясь тем, что получится необычный ритм» [2. Л. 2].

Раздел программы Здановича, посвященный фонографу, представляет особый интерес, так как здесь подробно описаны особенности работы с бывшей в то время в употреблении аппаратурой. Необходимо подчеркнуть, что Зданович не был первопроходцем в составлении рекомендаций по использованию фонографа в экспедиционно-собираательской практике. Первые опыты по составлению подобных руководств относятся к 1910-м гг. Так, в 1913 г. Армянское музыкальное общество в Тифлисе письменно обратилось в Музыкально-этнографическую комиссию (МЭК) с просьбой сообщить, где можно достать наиболее пригодные для записи фольклора фонографы и, кроме того, «указание, как ими пользоваться» [9. Л. 1]. В 1914 г. В. В. Пасхалов предложил организовать при МЭК специальные курсы для желающих освоить технику звукозаписи [9. Л. 8]. В 1915 г. от директора народных училищ Томской губернии Н. К. Рамзевича поступила просьба при-слать руководство по записи музыки при помощи фонографа [9. Л. 24]. Наконец, в 1916 г. А. Л. Линёв предоставил в МЭК свои «Краткие советы для записывания народной музыки фонографом» [9. Л. 27] (работа А. Л. Линёва осталась в рукописи, которая в настоящее время хранится в Российском национальном музее музыки [4]). Специальный раздел по работе с фонографом содержится в «Спутнике музыканта-этнографа» С. Л. Толстого [10]. Всё это послужило базой для создания Здановичем первого учебного руководства по фонографической записи народной песни и инструментальной музыки, предназначенного для студентов вуза.

Сравнение собираательских программ, где давались рекомендации по применению звукозаписи в полевых условиях, показывает, насколько по-разному представляли себе цели и сущность экспедиционной работы разные авторы. Так, А. Л. Линёв, который во многом находился под впечатлением исканий своей жены Е. Э. Линёвой, вплотную приступил к решению проблемы выделения отдельных голосов хора для как можно более точного и полного отражения народного многоголосия. В соответствии с поставленной задачей он рекомендовал использовать специальные двойники и тройники для присоединения сразу нескольких рупоров (это давало возможность охватить звучание большого количества певцов), а также многократно записывать одну и ту же песню, каждый раз по-новому располагая народных исполнителей [4. Л. 1]. Зданович же, в отличие от А. Л. Линёва, основное внимание уделил фиксации звучания народных музыкальных инструментов. «При записи инструментов с особенно сильным звуком, — писал Зданович, — приходится иногда отодвигать исполнителя гораздо дальше до 2–2,5 метров. При записи слабо звучащих инструментов надо поставить фонограф низко и так, чтобы рупор был направлен к резонансному корпусу инструмента и его звуковым отдушинам. При записи инструментов с горизонтально натянутыми струнами (гусли, цимбалы) надо поставить фонограф выше и подвесить рупор, соединив его с фонографом резиновой трубкой так, чтобы раструб спускался сверху по направлению к деке инструмента» [2. Л. 10].

Публикуемая нами рукопись методической работы И. К. Здановича «Как записывать народные песни» хранится в архиве Московской консерватории. Публикатор выражает благодарность его сотрудникам: заведующей Р. Н. Трушковой, заместителю заведующей А. А. Цымбалистенко, и архивистам К. А. Власовой, К. М. Рожковой, Д. М. Хейфецу. Текст документа приводится нами в соответствии с оригиналом и без каких-либо сокращений.

И. К. ЗДАНОВИЧ КАК ЗАПИСЫВАТЬ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ МЕТОДИЧЕСКАЯ РАБОТА

В наследство от прошлого времени нам досталось громадное количество народных песен. Большое количество новых песен сложено

советскими мастерами народной песни в наши дни. Записать все эти песни силами одних специалистов-этнографов нет возможности. Сколько бы экспедиций не посылала Академия наук и научно-исследовательские институты — всего богатства народного музыкального творчества им не охватить.

Надо, чтобы делу собирания народной песни, особенно собиранию новых, послереволюционных песен помогли местные организации и местные работники, все те, кому дорого это дело.

Задача нашей статьи — помочь собирателям песен собрать наиболее ценный материал и наиболее точно записать его.

I. Как подойти к собиранию песен.

Перед поездкой надо собрать сведения о районе, куда направляется бригада, географическое положение, отрасли промышленности, сельского хозяйства, национальный и социальный состав населения, бытовые условия в дореволюционное время, в настоящей момент, основные исторические сведения и т. д.

Если бригада едет в рабочий район, то также собрать сведения об истории фабрик и заводов. Выяснить, не проводились ли раньше какие-нибудь записи песен в этом районе, и ознакомиться с ними. Все эти сведения, скорее всего, можно получить в местных краеведческих организациях.

Затем надо составить приблизительный маршрут поездки. В некоторых случаях его придется во время поездки видоизменить, так как не всегда можно точно предусмотреть, где встретится наиболее ценный материал и наиболее благоприятные условия для записи.

Желательно, чтобы в бригаду входили этнограф-краевед, хорошо знающий данный район, музыкант, который мог бы записывать нотами и запомнить на слух мелодию песни, литературный работ-



Зданович И. К. Прошение о допуске к приемным испытаниям в Московскую консерваторию. Архив МГК. Оп. 3-а. Личное дело И. К. Здановича (1915–1919). Л. 1

ник, который мог бы записать текст песни, и художник, который мог бы запомнить, а затем зарисовать певца, группу исполнителей, музыкальный инструмент и т.д. Очень полезно также иметь с собой фотографический аппарат.

Если бригада едет в район, население которого говорит на нерусском языке, необходимо, чтобы в бригаду входило лицо, хорошо знающее этот язык. Можно, конечно, привлечь к участию в записывании кого-нибудь из местных работников, в крайнем случае, поручить запись текста самому исполнителю, если он грамотный человек, но не всегда можно быть уверенным, что такая запись будет высокого качества.

На месте, прежде всего, надо связаться с местными организациями, — сельсоветом, правлением колхоза, партийной и комсомольской организациями, школой, клубом, избой-читальней и т.д. и получить в этих организациях первые сведения о том, кем, как и где поются песни. Можно даже составить предварительный список хороших певцов, музыкантов, мастеров музыкальных инструментов и т.д.

Не всегда можно рассчитывать, что певцы и музыканты придут сами, по первому зову. Лучше сначала послушать хоры молодежи в клубе, красном уголке и т.д., послушать, как поют песни после работы в полевых бригадах, как поют на улице, отдельных мастеров песни и отдельные спевшиеся хоровые ансамбли, послушать у них на дому и т.д., и уже после этого собрать исполнителей, поговорить с ними о задачах бригады, рассказать о том, как будут использованы собранные песни и начать работу по записи.

При первой встрече с певцами и музыкантами надо дать им полную свободу в выборе песен. Пусть споют и сыграют те [песни], которые они сами считают самыми интересными. После этого можно расспросить и о других песнях.

Всего ценнее собрать новые песни. Во многих местах сложены песни о Ленине, Сталине, песни о колхозах, о героях социалистической стройки и т.д. Иногда эти песни поются на новый напев, иногда на старый, взятый из другой песни. Очень часто при этом напев видоизменяется. Непременнo нужно в таких случаях записать оба варианта напева и со старыми, и с новыми словами.

Песни гражданской войны также часто пелись на старые напевы крестьянской или солдатской песни. Нужно и здесь записать оба варианта напева.

Очень ценной может быть и запись старинных песен. Во многих местах помнятся старинные обрядовые песни, веснянки, русалочки и т.д., песни и сказы о богатырях и т.д. Помнятся песни об исторических событиях, о народном герое Степане Разине и др. О притенителях народа князьях, помещиках, фабрикантах, кулаках и т.д. Помнятся и поются старинные свадебные песни, причитания, колыбельные, хороводные, плясовые песни, рабочие песни, которые пелись перед началом и после окончания пахоты, посева, жатвы и т.д., рекрутские, разбойничьи, тюремные песни, старые сатирические, шуточные песни и т.д. Везде поется большое количество старинных лирических любовных песен.

Очень ценной может быть и запись частушек, и старых и особенно новых. Чаще всего о новой жизни поется именно в частушках. Надо записать и напев частушки, и аккомпанемент к ней.

Самые интересные песни надо записать, о других расспросить кем, когда и где они поются, составить их список.

Как общее правило, надо записывать только те песни, которые исполнитель хорошо знает и охотно поет или играет. Но в том случае, если песня сама по себе очень интересна, например, если это забытая песня эпохи гражданской войны, — то желательно записать ее хотя бы и не полностью, в отрывках. То же самое относится к исчезающим из памяти старинным песням.

II. Паспорт песни

Перед исполнением песни лучше всего не затруднять певца расспросами, но после записи надо составить так называемый «паспорт» песни. В паспорте должны быть такие пункты:

1. Дата и место записи.

2. Имя, отчество, фамилия, возраст исполнителя, его национальность, социальное происхождение, род занятий, профессия, общественная работа, место постоянного жительства, адрес, другие

места, где случалось бывать и жить, степень грамотности, степень музыкальной одаренности.

3. Род голоса или название инструмента — дается местное название инструмента: если инструмент малоизвестный, то при этом указывается род инструмента — щипковый, смычковый, духовой, ударный, типа гармоники и т.д., желательно также указать строй и диапазон инструмента.

4. Название песни — указывается местное название рода песни — «свадебная», «плясовая» и т.д. и название самой песни, если исполнитель дает ей особое название, и первая строка песни.

5. Где, кем и как обычно поется песня, — в крестьянской или рабочей среде, молодежью или пожилыми людьми, мужчинами или женщинами, хором или в одиночку, в поле, на улице или дома, по избам или в клубе, красном уголке и т.д., с игрой, пляской или без игры и пляски, под аккомпанемент или без аккомпанеента и т.д.

6. От кого и при каких обстоятельствах выучена песня, здесь ли, в своей деревне или в другой деревне, городе и т.д. Если песня новая, то кем и где сложена. Если песня старинная, то не слышал ли исполнитель, как она исполнялась в прежнее время, с какими работами, играми или обрядами, в какое время года или дня и т.д.

7. Если напев песни поется еще на другой текст, то указать, какого он рода, по возможности записать оба текста и, как уже говорилось, оба варианта напева.

8. Номер нотной записи, если песня записана по слуху, или номер валика, если песня записана фонографом.

9. Номер записи текста.

10. Номер фотографии или зарисовки исполнителя, инструмента и т.д.

III. Запись по слуху

Нельзя указать одного общего для всех способа записи напева песен. Одни записывают очень быстро, схватывают мелодию и успевают записывать ее вслед за исполнением, другие во время исполнения запоминают мелодию и после записывают ее по памяти. Одним легче записать сначала отдельные отрывки мелодии и потом вспомнить, как они соединяются в напеве. Другие могут записывать мелодию только звук за звуком. Одни улавливают раньше всего ритм мелодии, другие мелодическое движение звуков и т.д. Можно дать только несколько общих практических советов начинающему записывателю.

Перед записью надо прослушать песню с начала до конца. Это даст возможность исполнителю вспомнить песню, а записывателю ознакомиться с ее содержанием и строением.

Текст песни надо всегда записывать с голоса во время пения (один записывает мелодию, другой — текст) — при чтении слова очень часто изменяются. В крайнем случае, можно сделать предварительную запись текста со слов певца, но при пении надо эту запись от начала до конца проверить. Записывать текст песни надо с сохранением местного говора, не заботясь о соблюдении орфографии. Там, где делаются необычные ударения в словах, отмечать эти ударения. Встречающиеся иногда в тексте, особенно в старинных протяжных песнях, повторы и вставки слов и отдельных слогов, остановки на полуслове, возгласы — «ох», «эх», и т.д. надо записывать совершенно точно, иначе не будет согласованности между текстом и напевом песни. После записи надо на свежую память написать текст под нотной записью напева и проверить подтекстовку, выслушав песню снова.

При записи песни, различные куплеты которой поются с различными вариантами, можно записать на отдельной строке первый куплет и потом отмечать на других строках только те изменения, которые появляются в новых куплетах. Есть песни, где первый куплет поется совершенно по особенному, непохоже на другие куплеты, — тогда за основу надо брать мелодию второго куплета. Даже в сложных песнях варианты через несколько куплетов обычно более или менее точно повторяются. Сходство этих куплетов надо уловить, это тоже облегчит запись.

Полезно проверять себя, пропевая мелодию по записи певцу. В сложных песнях можно проверять, таким образом, запись каждой части песни.

Хоровые песни надо записывать в хоровом исполнении, а не от одиночек; песни, обычно поющие с аккомпанементом, записываются с аккомпанементом. Каждый голос хоровой песни надо записывать во время хорового пения. Можно, конечно, попросить певца спеть отдельно, но после этого необходимо проверить подголосок в ансамбле. Так же надо записывать аккомпанементы к песням и партии отдельных инструментов в ансамбле.

Надо записывать песню точно на той высоте, на какой она поется, во всяком случае, точно указать тональность или первый звук песни. Если в мелодии встречается небольшие повышения или понижения звуков, которые нельзя обозначить обычными нотными знаками, надо их отмечать особыми знаками, например, небольшое повышение — крестиком, небольшое понижение — тире.

Тоны неопределенной высоты можно обозначить хвостиками нот без головок, приблизительно на тех линейках, где писались бы ноты.

Скольжение голоса вверх и вниз можно обозначить волнистой чертой.

Тактовые черты надо ставить, как общее правило, перед нотами, приходящимися на заметные ударения в словах. Записывающего не должно смущать, что в очень многих песнях, особенно протяжных, получатся неровные такты. В сомнительных случаях лучше вообще не ставить тактовых черт.

Темп лучше всего обозначить по метроному, или по часам указать количество четвертей или восьмых в минуту. Ускорения и замедления отмечать словами — скорее, медленнее и т.д. Передышки между фразами, небольшие удлинения и укорачивания звуков обязательно обозначать не условными знаками и не ферматами, а точно размеренными нотными знаками и паузами, не смущаясь тем, что получится необычный ритм.

IV. Запись фонографом

Фонограф состоит из движущего механизма (одна или две стальных пружины, система шестерней и центробежный регулятор) и механизма для звукозаписи (металлический, слегка конусообразный цилиндр, на который надеваются восковые, тоже слегка внутри конусообразные валики для записи, подвижная каретка с приспособлением для крепления мембран, две мембраны, записывающая и воспроизводящая, и усиливающий звук рупор. Оба механизма связываются приводным ремнем. Вспомогательные механизмы — рычаг для пуска в ход и остановки механизма, винт для регулировки скорости вращения цилиндра и рычаг для включения и выключения мембран.

Рупор надевается на специальную трубочку в каретке. Записывающая мембрана надевается на другую трубочку, — обязательно при приподнятой рычагом каретке. Валик осторожно, широким отверстием вперед надвигается на цилиндр, до тех пор, пока не будет сидеть плотно, без шатания. Вынимать валик из футляра надо на растянутых пальцах, не прикасаясь к поверхности валика.

Движущий механизм заводится перед каждой записью до отказа. Как только скорость вращения валика станет равномерной, на валик осторожно опускается мембрана: ее сапфировый резец при этом отводится на 5–10 мм от края валика. Во время записи легким сдвиганием удаляется накапливающаяся на валике восковая стружка. Когда резец мембраны подойдет на 10–15 мм к другому краю валика, рычагом приподнять мембрану, механизм надо остановить, осторожно снять валик, сдвиганием или комком ваты снять с него стружку, уложить в футляр и занумеровать.

Чтобы прослушать запись, записывающую мембрану заменяют воспроизводящей.

При бережном отношении фонограф может работать долгое время без ремонта. Самые хрупкие его части, к которым надо особенно бережно относиться, это центробежный регулятор, мембраны и валики. При переноске фонограф надо покрывать брезентовым чехлом, чтобы предохранить от пыли. Внутренние части привязывать, чтобы не бились при тряске. Валики завертывать в тонкий слой ваты. На всякий случай лучше брать с собой две записывающих мембраны.

Наиболее легкие фонографы — это «Графофон», «Эксцельсиор» и «Гом» Эдиссона.

Производить запись надо, по возможности, в теплом помещении, так как в тепле восковая масса валика делается мягче, и запись получается более глубокой. Прослушивание, наоборот, лучше про-

изводить в более холодном помещении, где восковая масса скорее затвердевает и становится более устойчивой.

Подставка, на которую ставится фонограф во время записи, должна быть вполне устойчива. В помещении, где производится запись, не должно быть хождения, посторонних разговоров, шума и т.д., так как все это отражается на чистоте записи.

Перед началом записи скорость вращения валика проверяется на холостом ходу. Надо, чтобы она не превышала 100–120 оборотов в минуту. Точная высота звуков фиксируется тем, что перед началом записи песни на валике записывается звук ля. Затем читается в рупор название песни, и исполнителю дается знак начинать песню.

Исполнитель должен стоять или сидеть в удобном положении против рупора и так, чтобы он мог видеть рупор до самой глубины на расстоянии примерно от 20 до 50 см. Для высоких и сильных голосов расстояние должно быть больше, для низких и слабых — меньше. При записи инструментов с особенно сильным звуком приходится иногда отодвигать исполнителя гораздо дальше до 2–2,5 метров. При записи слабо звучащих инструментов надо поставить фонограф низко и так, чтобы рупор был направлен к резонансному корпусу инструмента и его звуковым отдушинам. При записи инструментов с горизонтально натянутыми струнами (гусли, цимбалы) надо поставить фонограф выше и подвесить рупор, соединив его с фонографом резиновой трубкой так, чтобы рупор спускался сверху по направлению к деке инструмента.

При записи хора или инструментального ансамбля надо ставить более слабые голоса и инструменты ближе к рупору, а более сильные — дальше. Большой хор вообще трудно записывать, лучше отобрать для записи небольшое количество, 9–10 лучших исполнителей с наиболее ровными голосами.

После записи надо дать исполнителям послушать несколько записанных песен. Такой показ всегда производит большое впечатление и привлекает внимание к работе собирателей. Надо только помнить, что самые лучшие воспроизведения получаются при первых прослушиваниях, от частого воспроизведения запись ухудшается, и поэтому надо очень осторожно использовать записи, беречь их для расшифровки.

Литература

- [Гарбузов Н. А.] Докладная записка // Архив МГК. Оп. 19. Св. 46. Арх. 837. Л. 2.
- Зданович И. К. Как записывать народные песни. Методическая работа // Архив МГК. Оп. 19. Св. 48. Арх. 886.
- Зданович И. К. Отчет о проделанной работе за I полугодие 1937 года // Архив МГК. Оп. 19. Св. 47. Арх. 873. Л. 22.
- Краткие советы для записывания народной музыки фонографом А. Л. Линёва // РНММ. Ф. 249. Инв. № 201.
- Музыкально-этнографические курсы ГИМНа. Музыкальный техникум повышенного типа. Объяснительная записка // РНММ. Ф. 294. Инв. № 284. Л. 1–3.
- Пасхалов В. В. [О педагогической и собирательской деятельности ГИМН] // РНММ. Ф. 134. Инв. № 361. Л. 18–20.
- План на 1934 год по Этнографическому отделу МГК // Архив МГК. Оп. 19. Св. 46. Арх. 837. Л. 1.
- Производственный план Этноотдела НИМИ при МГК на 1935 год // Архив МГК. Оп. 19. Св. 46. Арх. 843. Л. 7–7а.
- Протоколы заседаний музыкально-этнографической комиссии 1913–1916 гг. // РНММ. Ф. 133. Инв. № 336.
- Толстой С. Л. Спутник музыканта этнографа: сборник программ и наставлений для собирания и записи продуктов народной музыкальной культуры: с 13 рисунками и чертежами и 1-й вкладной таблицей. М., 1929.
- Труды Музыкально-этнографической комиссии. Т. 2. Пагинация 2. Протоколы заседаний. М., 1911.
- Финдейзен Н. Ф. Задачи Комиссии по изучению народной музыки // Музыкальная этнография: сб. ст. / под ред. Н. Ф. Финдейзена. Л., 1926. С. 3.

Сокращения

МГК — Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского.
РНММ — Российский национальный музей музыки.

Надежда Ильинична Жуланова,
Государственный институт искусствознания (Москва)

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ПЕРМСКИЙ КРАЙ

Аннотация. Статья посвящена результатам экспедиции августа 2021 г. в Кочёвский район Пермского края. Изучались современное состояние устно-музыкальных традиций и динамические изменения в жанровой системе. В центре внимания оказались духовные стихи и народные версии православных песнопений, другие многоголосные и сольные вокальные жанры, а также местные народные музыкальные инструменты.

Ключевые слова: коми-пермяки, Пермский край, Кочёвский район, музыкальный фольклор, полевые исследования

В августе 2021 г. состоялась экспедиция в Кочёвский район Пермского края, организованная Государственным институтом искусствознания (Москва). Участниками экспедиции стали этномузыковед, старший научный сотрудник ГИИ, кандидат искусствоведения Надежда Ильинична Жуланова (руководитель), этнограф, директор этнографического музея-мастерской Пушкинской школы № 1500 (Москва) Михаил Михайлович Горшков (звучо- и видеооператор, фотограф) и фольклорист, преподаватель гимназии № 18, руководитель фольклорного ансамбля «Соловейка» музея-заповедника «Горнозаводской Урал» (Нижний Тагил) Марина Афанасьевна Гагарина. Экспедиция стала продолжением многолетнего проекта по изучению музыкального фольклора коми-пермяков, одного из коренных народов Приуралья. На протяжении 40 лет, начиная с 1981 г., велись наши полевые исследования в разных районах Коми-Пермяцкого округа и Кировской области, а Кочёвский район оказался одним из самых интересных в плане разнообразия музыкально-фольклорных жанров и их сохранности.

Нынешняя экспедиция своей целью ставила мониторинг современного состояния фольклорно-музыкальных традиций Кочёвского края. После длительного перерыва (последний раз мы были в кочёвских деревнях в далеком 1993 году) необходимо было выяснить, какие из музыкально-фольклорных жанров здесь живут, а какие исчезают, в какой степени сохраняется местный репертуар, меняется ли и каким образом музыкальный ландшафт кочёвских деревень. За 10 рабочих дней мы успели поработать в восьми населенных пунктах (села Кочёво, Юксево, Большая Коча, Пелым, деревни Москвино, Пармайлово, Кукушка, Петухово) и записать 38 информантов 1926–1998 гг. рождения — рассказчиков, певцов, музыкантов-инструменталистов, танцоров и плясунов, знатоков традиции. Приятным сюрпризом стало для нас то, что фольклорным репертуаром про-

должают владеть не только старики, но и люди среднего поколения, и даже кое-кто из молодежи знает и любит родной фольклор.

Мы записали несколько певческих ансамблей («Лымдорчача» в с. Кочёво, «Визыв шор» в с. Юксево и «Мича асыв» в Большой Коча), в репертуаре которых многоголосные протяжные, лирические, круговые, игровые, плясовые, шуточные песни, частушки и припевки на коми-пермяцком и русском языках. И хотя эти фольклорные группы функционируют главным образом на базе домов культуры, они звучат вполне аутентично, поскольку в их составе носители традиции, они бережно относятся к родному фольклорному наследию, а их руководители понимают специфику аутентичной традиции и прикладывают специальные усилия по ее сохранению. Тембровое звучание ансамблевого пения сохраняет традиционный колорит, многоголосная фактура не утрачена. Хорошо сохраняется и местная плясовая традиция, в том числе варианты старинной пляски «Тупи-тап». И всё же приходится признать, что традиционный песенный репертуар местных ансамблей постепенно сокращается, а некоторые жанры звучат всё реже и реже (например, песни свадебного обряда).

В ходе экспедиции мы поучаствовали в праздновании Ильина дня в с. Большая Коча, где силами местных энтузиастов (среди которых был талантливый коми-пермяцкий народный певец Андрей Гагарин) несколько лет назад был реконструирован обряд «Турун вежан лун» («День смены травы»), о котором, как уверяют участники большекочинского фольклорного коллектива, им рассказывали старейшие местные жители.

Кроме «светских» песенных жанров, мы искали народные версии религиозных песнопений и духовные стихи, исполняемые в местной традиции в рамках поминальных обрядов. Сольное исполнение духовных стихов записано от Антонины Ивановны Миной, 1939 г.р., жительницы с. Кочёво, а ансамблевое пение поминальных молитв и стихов удалось записать от

шестерых жительниц деревень Кукушка и Сеполь 1926–1947 гг. рождения. Сеанс записи в часовне д. Кукушка проходил несколько часов, было спето более 15 прекрасных, оригинальных духовных стихов, и большинство из них относится к раннему стилевому лиро-эпическому пласту местной традиции. Таковы «Хожу, хожу я вокруг дома», «Наши веки-те кончаются», «Пресвятая Бог Елена», «Сёдни праздничок», «Ангелы идут», «Ой вы вдовушки», «Ты прости-ко прощай», «Готовлю, готовлю котомочку» и др.

Большое внимание мы уделили записи детского и материнского фольклора на родном коми-пермяцком языке. Колыбельные, прибаутки, потешки, приговорки под пляску, песни-сказки и сказки с песенными вставками, дразнилки, считалки, заклички, скороговорки являются чрезвычайно важной частью коми-пермяцкой традиционной культуры. Их словесные тексты неоднократно публиковались, тогда как нотаций или аудиозаписей живого аутентичного исполнения издано крайне мало. А между тем публикация лишь словесного текста совсем не передает ни особого интонационного строя, ни структуры этих произведений фольклора, и очень важно зафиксировать живое исполнение, нередко балансирующее на грани пения и говорения. Добавлю, что среди записанных нами исполнителей детского фольклора оказались люди разных поколений, в том числе молодые. Так, мы записали великолепных знатоков сказок и прибауток братьев Петровых из с. Пелым — Михаила Николаевича (1959 г.р.) и Владимира Николаевича (1967 г.р.), а до-



«Лешие». Деревянные скульптуры Е. Ф. Утробина. Парк-музей деревенной скульптуры мастера Егора Утробина в д. Пармайлово. Фото М. М. Горшкова



Запись духовных стихов в часовне д. Кукушка. Поют (слева направо): Валентина Аркадьевна Павлова, Нина Дмитриевна Пыстогова, Домна Васильевна Анфалова, Анастасия Алексеевна Минина и Ирина Андреевна Шипицына. Сеанс ведет этномузыковед Н. И. Жуланова. Фото М. М. Горшкова

стойной продолжательницей традиций своей семьи оказалась дочь Михаила Николаевича — Екатерина Колосова (1982 г.р.). Записи детского фольклора были сделаны также от Екатерины Николаевны Кокколевой (1965 г.р.) и Раисы Степановны Никоновой (1939 г.р.) из с. Пелым, Веры Петровны Мелехиной (1965 г.р.) и Любови Александровны Мининой (1998 г.р.) из с. Кочёво, Любови Васильевны Гагариной (1959 г.р.) из д. Петухово, а также многих участниц ансамблей из сел Юксеево, Кочёво и Большая Коча.

Инструментальная музыка интересовала нас не меньше, чем вокальная. В с. Юксеево мы поработали с потомками знаменитых в прошлом исполнительниц на многостольных флейтах-пэлянах сестер Сизовых — Верой Григорьевной Утробиной (1945 г.р.), дочерью Антонида Алексеевны Сизовой, и Татьяной Ивановной Сизовой (1979 г.р.), внучкой Ираиды Ильиничны Сизовой. Они пытаются по мере сил сохранять традицию игры на пэлянах, привлекая односельчанок (с ними вместе играет Марина Дмитриевна Мошогова, 1967 г.р.), однако многое из того, что умели их мамы и бабушки, уже утрачено.

Поиски других инструментов привели нас в д. Митино, к Петру Николаевичу Утробину (1954 г.р.), он показал нам процесс изготовления одноствольной флейты из коры ивы (*бадьёвой пиксан*), на которой раньше играли молодые

парни, а также изготовил деревянный пастуший барабан (*пу барабан*). Пастуший барабан вообще довольно широко распространен в кочёвских деревнях, игру на нем и пляску под него мы записали также в селах Кочёво и Большая Коча от участниц тамошних фольклорных ансамблей. *Пу барабан* и *пикановой пöлян* (одноствольную флейту из стебля зонтичного растения) сделал также Егор Фёдорович Утробин (1952 г.р.) из

д. Пармайлово. Об охотничьих манках (и вообще о быте и фольклоре охотников) рассказали нам «матёрые охотники» Василий Климентьевич Утробин (1969 г.р.) и Геннадий Иванович Петров (1966 г.р.) из с. Кочёво; первый сделал деревянный манок на рябчика (*пис*) и показал сигнальные наигрыши на нем, а второй рассказал немало быличек. Виктор Николаевич Минин (1964 г.р.) из с. Кочёво показал про-



Этномузыковед Н. И. Жуланова беседует с Егором Фёдоровичем Утробиним, народным мастером из д. Пармайлово. Фото М. М. Горшкова

цесс изготовления берестяного рожка и детской берестяной погремушки. Житель Кочёва Алексей Иванович Ратегов (1942 г.р.) рассказал об одноствольной травяной дудке *умра*. И, наконец, одно из открытий экспедиции — замечательный гармонист Валентин Северьянович Сизов (1956 г.р.) из д. Москвино. Он играет на гармонии-хромке не только местные «проходные», частушечные и плясовые наигрыши («старинную» и «нынешнюю» пляски), но и множество старинных и современных песен; особенно музыкально и проникновенно в его исполнении звучат лирические песни. Одна из песен (ее некогда сочинили дядя и мама гармониста) посвящена родной деревне Валентина Северьяновича: «Деревню мою называют Сизово».

Необычайно яркое впечатление оставило знакомство с мастером резьбы по дереву из д. Пармайлово Егором Фёдоровичем Утробиним и созданным им музеем деревянной скульптуры, который в последние годы стал одним из самых притягательных мест Пермского края.

Сюда, на «вершину Пармы» (а именно так переводится название деревни), приезжает множество людей, и всех встречает и привечает этот обаятельный, талантливый, скромный и умный человек, простой сельский труженик, в течение многих десятилетий собственными руками, в свободное от работы время создававший десятки скульптур, в одиночку построивший сказочный терем и парк мифологических и жанровых персонажей среди посаженной им же живописной березовой рощи. Как фольклористов нас особенно удивило ощущение укоренности, подлинности, даже аутентичности от авторских работ Утробина, ведь эти его деревянные «чуды» (Лешие, Водяные, Домовые, Кикиморы, Идолища и пр.) прочно опираются на бытовую традицию деревянной резьбы, на этническую систему мифологических знаний, на глубинные смыслы, которые несет традиционная культура коми-пермяков.

Итак, экспедиция в Кочёвский район оказалась интересной и продуктивной. Мы встретили талантливых знатоков

фольклора, в том числе совсем молодых, убедились, что, хотя традиционная культура в XXI в. претерпевает изменения, некоторые традиционные музыкально-фольклорные жанры продолжают жить и поныне. Мы записали ценные материалы, которые лягут в основу дальнейших исследований, а одна из статей, о духовных стихах, уже находится в работе.

В заключение хотелось бы от всей души поблагодарить всех, кто помогал организовать работу экспедиции и способствовал ее проведению, и среди них особенно отметить Надежду Николаевну Исаеву и Валентину Александровну Ершову (с. Кочёво), Надежду Ивановну Чугайнову (д. Кукушка), Анну Ивановну Теплоухову (с. Большая Коча), а также семью Петровых из с. Пелым и отдел культуры Кочёвского муниципального округа в лице Татьяны Ивановны Брызгалиной.

Фотографии, сделанные в ходе экспедиции, размещены на первой и четвертой обложках этого номера журнала.

Василий Александрович Воробьев,
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

РУССКИЙ ПЕСЕННЫЙ И НАРРАТИВНЫЙ ФОЛЬКЛОР БИРСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Аннотация. Представлены материалы, собранные в экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Бирском районе Республики Башкортостан. Кратко описаны частушки и нарративный фольклор, большая часть статьи посвящена русскоязычным песням района (тюремным, студенческим, жестоким романсам и др.).

Ключевые слова: русский фольклор Башкирии, экспедиция, песня, частушка, исторические предания

В августе 2021 г. состоялась первая экспедиция в Бирский район Республики Башкортостан, в которой приняли участие магистранты Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (ЦТСФ РГГУ) В. А. Воробьев, В. Б. Новикова и независимый исследователь Я. А. Савицкая. Целью экспедиции был сбор русского песенного (песен и частушек) и в меньшей степени нарративного (исторических преданий) фольклора. Основной задачей стали фиксация русского песенного репертуара в г. Бирске и селах Бирского района и выявление локальных особенностей фольклорных текстов. Экспедиция полностью сконцентрировалась на русскоязычном фольклоре, хотя в городе и сельской местности широко распространены фольклор других народов

Башкирии, прежде всего марийский и башкирский.

По названиям сел и рассказам наших собеседников видно, что села в районе делятся прежде всего на русские и марийские. Но этнический состав района, как и республики, достаточно разнообразен. По данным переписи населения 1939 г. [4], в Бирском районе русских проживало большинство — 53 689. Второй и третьей по численности группами были татары — 6749 и марийцы — 4312; последних было больше, чем даже башкиры¹. По данным переписей 1979, 1989, 2002 и 2010 гг. [10. С. 83; 9. С. 87–88], в районе проживало русских — 44–50%, башкиры — 4–13%, татар — 7–15%, марийцев — 20–35%².

Поскольку Бирский район расположен на северо-западе республики, он близок к Республике Марий Эл и удельный вес марийцев в нем достаточно велик. Однако исторически район был

населен башкирами, а уже впоследствии активно заселялся русскими. Историки и краеведы спорят о точной дате основания центра района — Бирска, но большинство исследователей предполагают, что увеличение здесь численности русских происходит в 1660-е гг. и связано с правлением царя Алексея Михайловича и подавлением восстания башкир [8. С. 376–379; 4]³.

В ходе экспедиции было проведено 23 глубинных интервью. География экспедиции: центр района — г. Бирск, русские села Калинники, Николаевка, Силантьево и деревня Самосадка. Опрошено 32 человека (от 29 до 96 лет), со всех собеседников собраны согласия на обработку персональных данных (30 письменных, два устных согласия). Всего записано около 160 частушек и 100 песен (без учета вариантов), а также сфотографировано восемь песенников (созданных с 1920–1930-х до 1980–1990-х гг.).

В. Б. Новикова и Я. А. Савицкая провели опрос-эксперимент, который можно противопоставить более привычному глубинному интервью: участницы ходили по улицам двух районов Бирска и спрашивали у людей (прохожих, сидящих на лавочках), помнят ли они частушки и не могли бы произнести их тексты. Изначально предполагали, что опрос не даст каких-либо результатов, однако оказалось, что его тоже можно использовать для сбора материала. Частушки как короткий жанр легко припоминаются, и иногда люди спонтанно вспоминают их даже лучше, чем во время глубинного интервью. Благодаря опросу удалось собрать несколько десятков частушек.

Все собранные частушки сгруппированы по тематическому принципу⁴. Современная частушка живо откликается на актуальные события. Удалось собрать некоторое количество текстов, посвященных теме коронавируса, в которых встречается соответствующая лексика: *пандемия, врачи, маски, вирус* и др. Большинство частушек опубликовано на портале «Частушечный проект» ЦТСФ РГГУ (<http://chastushkactsf.tilda.ws/expo>).

Было записано много текстов, относящихся к жанру городской песни. Встречались тюремные (блатные), студенческие, песни различных сообществ, жестокие романсы, дворовые песни и др. Особенно интересными кажутся тюремные и студенческие песни.

Активное бытование тюремных песен можно связать с определенными историческими фактами и квазиисторическими нарративами, которые сохраняются в исторической памяти, но не всегда имеют документальное подтверждение. С одной стороны, это существование четырех исправительных лагерей на территории Башкирской АССР и даже лагеря непосредственно в Бирском районе, с другой — определенная репутация района (ср. многочисленные рассказы об этапах, которые проходили по территории Башкирской АССР и Бирского района, о местных бандах и разбойниках). Широко распространены рассказы о черных (покрашенных черной краской или покрытых дегтем) верстовых столбах, указывающих на опасные деревни, а также исторические предания о разбойниках и разбойничьих бандах, например, о разбойнике Алёшке или о банде «Чёрная кошка».

[В:] Чёрны столбы ставили перед деревнями, которые не отличались, так сказать, хорошим поведением. (...) [В:] Разбойники, в общем. [Такой знак был?] [В:] Да! [МТН:] Да, что там ни ночевать, ничего нельзя. [В:] Не то что нельзя — нежелательно.

Бабушки рассказывали, что у нас верстовой столб (...) был выкрашен дёгтем. Упаси тебя Господь, путник, в этой деревне оставаться на постой. Либо насильничают, либо прирежут [ВКН].

[Не говорили про разбойников?] Были у нас! (...) А вот бежали, с армии бежали какой-то, говорили, он жил в речке где-то там, его видели вот, наш деревенский, как... Чей он, не знаю. Не помню уж теперь я. Олёшка вроде бы его звали, Олёшка вроде бы, да. Вот жил он, его потом поймали, в речках жил [П].

Действительно орудовали банды чёрных здесь, анархисты орудовали. Была банда, звали её... Называлась она «Чёрной кошкой», они располагались в оврагах. Там в сторону Уфы, в той стороне. Ну и промышляли грабежом, разбоем Бирского тракта [ВКН].

Согласно данным проекта Музея ГУЛАГа «Карта истории ГУЛАГа»⁵, система лагерей на территории Башкирской АССР формировалась в 1950-е гг., один лагерь находился непосредственно в Бирске. Некоторые из наших собеседников, в частности, объясняют, что пели про тюрьму, потому что такие были места: «...у нас, я так понимаю, что раз у нас через деревню шёл Екатеринбургский тракт. По этому тракту узников водили. И ну какие-то беглые оседали вот у нас здесь, и от них, вот это, шёл уже вот этот вот жанр» [КТС].

Студенческие песни неожиданно оказались очень важным пластом местного фольклора. Первое свидетельство об их бытовании относится к 1920–1930-м гг.: такие тексты содержатся в альбоме-песеннике, который был передан в Бирский исторический музей и изучен мной в архиве музея⁶. Альбом предположительно принадлежал девушке Але, что следует из подписи к одной из песен: «Але от Лиды». В альбоме есть рисунки и некоторые подписи к текстам (посвящения, нотные записи). Он открывается одной из популярных студенческих песен XIX в.⁷ Правда, в данном случае (см. текст № 1) это может быть просто откуда-то переписанное стихотворение⁸.

Кроме того, в Бирске имеется много учебных заведений высшего и среднего специального образования. Центром образования здесь в 1939 г. становится Бирский учительский институт (с 1952 по 2005 г. — Бирский государственный педагогический институт, ныне — филиал Башкирского государственного университета), когда открываются три факультета и начинает формироваться бирское студенчество⁹ [15. С. 90]. Можно говорить о том, что студенчество является частью локального текста:

Наш город [в 1960-е гг.] как называли, три «с», что ли? Старики, студенты, кто ещё? Кто-то ещё. Ну, у нас здесь да, пенсионеры, студенты, у нас очень много учебных заведений [перечисляет учебные заведения]. А, студенты, старики и собаки [МТН].

Начиная с 1950–1970-х гг. отмечается широкое распространение студенческих песен на территории Бирского района. Самым ярким примером является популярная в России студенческая песня «В первые минуты Бог создал институты» (см. текст № 2). В бирском локальном варианте есть свои особенности: герой песни Адам разгружает вагоны с углем; если обычно в песне говорится, что студент сдает сессию, хотя и не посещал занятия, то здесь в оригинальном четвертом куплете описывается свидание студента с девушкой.

Отдельно был записан еще один куплет песни «В первые минуты...» (см. № 2.1). Хотя наша собеседница спела этот куплет как частушку, впо-

следствии стало известно, что куплет «припаивался» к «песне про Адама». В песню включаются, во-первых, историческая личность — Никита Хрущёв, а во-вторых — мотив распределения студентов после институтов. Куплет нам спела школьная учительница; для педагогических кадров распределение часто было травмирующим опытом, что предположительно и отражено в куплете.

Часто студенты перенимают песенный опыт в ходе экспедиционной практики (в Бирском районе это прежде всего археологическая практика студентов исторического факультета). Факты экспедиционного бытования песен удалось зафиксировать, однако полноценных текстов получить не удалось. Хотя именно благодаря среде бытования сохранились фрагменты текстов песен «В пещере каменной», «Ворона сохнет» и другие самодельные песни куплетной формы, которые действительно примыкают к фольклору археологических экспедиций и студенческому фольклору [6].

Удалось собрать и образцы других песенных жанров: фольклоризованные стихотворения русских поэтов XIX в., жестокие романсы, дворовые песни.

О распространении стихотворения «Песнь грека» Д. В. Веневитинова в фольклорных переработках писал С. Ю. Неклюдов [11], эта песня популярна и в Башкирии, она записывалась в том числе в Архангельском и Караидельском районах¹⁰ [12. С. 567–568; 13. С. 147–148]. В Бирском районе песня встречается в двух вариантах: вариант № 10 был записан при интервью, а № 10.1 взят из песенника-альбома. В тексте № 10 фольклоризуется «Песнь грека», к ней добавляется зачин романа «Кругом, кругом осиротела...», что в традиции исполнения этой песни встречается довольно редко. Вполне вероятно, что вариант № 10.1 был привнесен в Бирский район из Караидельского, поскольку районы территориально близки и именно в Караидельском районе было восстание чехословацкого корпуса в 1918 г. [12. С. 682]. В тексте № 10.1 фигурирует *Сербия гонима*, а в № 10 — *злые чехи*, которые представлены как враги, хотя отношения корпуса с башкирским правительством складывались скорее удачно [2. С. 59–60].

Среди множества жестоких романсов можно выделить «Вдоль по берегу реки...» (№ 6), «Мамашенька бранится» (№ 7), «Катя-папушка» (№ 8). В тексте № 6 вместо привычной строки «Течёт речка по песку» встречаем «Вдоль по берегу реки». Также усиливается тема бессердечного отношения матери к дочке: отсутствует сцена ссоры, и отречение матери от дочери с ребенком выглядит более жестоким. Романс «Мамашенька бранится...» часто не присущее варьирование, однако надо отметить его широкую популярность во всей республике, текст записан во множестве вариантов,

в частности, в Архангельском и Караидельском районах [12. С. 585, 596; 13. С. 193–194]. В Бирском районе удалось обнаружить довольно полный вариант жестокого романса «Катя-пастушка» (текст № 8), ср. [12. С. 603–604].

Широко известны в районе блатные и дворовые песни. По словам одного из наших собеседников, иногда поющие мужчины собираются для того, чтобы попеть такие песни (в частности, популярную блатную песню «Голуби летят над нашей зоной»). К блатным относится публикуемая песня «Бабайка» (текст № 4). Интересно, что в публикациях песни «Бабайка» фигурирует имя *Марийка*, форма имени *Мария*, а в тексте, записанном в Бирском районе, присутствует форма имени *Марина* — *Марынка*. Я предполагаю, что использование формы *Марийка*, учитывая этнический состав района (в котором живут, в частности, марийцы), могло бы представлять проблему, поэтому в записанном здесь варианте героиню зовут *Марынка*.

В экспедиции дважды была записана песня «про Башкирию» (№ 9 и 9.1), которая относится к географическим песням [7], довольно популярна в Московской области и несколько раз записывалась мной в различных вариантах. Судя по обилию башкирских топонимов и реалий, текст первоначально происходит из Башкирии. Оба варианта, записанных в экспедиции, значительно отличаются от тех, что были известны мне ранее. Текст № 9 содержит обширную «нейтральную» часть, которую привязывает к Башкирии лишь припев. До сих пор такой оригинальной части мне не встречалось, но, поскольку песня куплетной формы, обнаружить новые оригинальные куплеты именно в Башкирии — скорее закономерность, чем случайность. Видимо, оригинальным для Бирского района является куплет про город Туймазы, до этого он мне не встречался, а в Бирске представлен сразу в двух вариантах. Совершенно уникален иронический куплет про город Бирск, до сих пор он не попадался ни в одном из вариантов. В вариантах песни из Бирского района упоминаются ойконимы *Бирск*, *Белебей* и *Туймазы*; в других известных вариантах можно обнаружить *Ишимбай*, *Уфу*, *Стерлитамак* и др.

Предварительные итоги фольклорной экспедиции в Бирский район позволяют говорить о возможности продолжать исследование русскоязычного фольклора, в том числе разнообразных песенных жанров. Район изучался и этнолингвокультурологической экспедицией Башкирского государственного университета (2020), однако результатов этой экспедиции обнаружить не удалось. Активно изучались другие русские районы республики¹¹ (прежде всего Архангельский).

Предполагается продолжить работу экспедиции как собственно в Бирском районе, так и в прилегающих русских районах Башкортостана (Мишкинском и др.). Ниже публикуются избранные тексты, записанные в экспедиции (жесточкий романс, студенческая песня, блатная песня, тюремная песня, дворовая песня)¹².

1. Студенческая песня (фольклоризованное стихотворение «Веселый час» А. В. Кольцова)

Дайте баквали!
Дайте вина!
Радость-мгновенье
Пейте до дна!
Громкие песни
Грянте друзья!
Пусть нас веселых
Видит заря!

Ныне пируем —
Юность на час
Нынче веселье,
Радость у нас
Завтра, что будет,
Знаю-ль друзья?
Пусть нас веселых
Видит заря!

Шумно, разгульно
Пойте, друзья!
Лейте в бокалы,
Большие, вина!
Ну-тежь все разом
Вьяем до дна
Пусть нас веселых
Видит заря!
(Песенник Али, 1920–1930-е гг.)

2. Студенческая песня «В первые минуты...»

В первые минуты
Бог создал институты,
Адам его студентом первым был.
Он ничего не делал,
Ухаживал за Евой,
И Бог его стипендии лишил, да-да.

У Адама драма,
Вызвали Адама за проделки
В Божий деканат.
И на землю прямо
Сбросили Адама.
Так пошли студенты, говорят.

Адам не растерялся,
На станцию подался —
Вагоны разгружать из-под угля.
Ах, Ева, Ева, Евушка,
Хорошая ты девушка,
Приходится страдать из-за тебя.

Милую до дома провожаешь,
У тебя нет денег на трамвай.
Ты шепни ей на ушко:
«Милая, пойдём пешком».
Никогда, студент, не унывай [ЗИА].

2.1. Куплет студенческой песни «В первые минуты...»

Вот кончится защита,
И какой-нибудь Никита
Сверху указания даёт.
А кого на Индигирку,
А кого в другую дырку,
А меня в Башкирию сошлют [ЛЛМ].

3. Студенческая песня «Морально мы опустошённые...»

Морально мы опустошённые,
Изнемождённые физически,
Всегда голодные и сонные,
В науку тыкаемся лбом.
Судьба, судьба неблагоприятная
Нам никогда не улыбается,
И жизнь по черепу распухшему
Нам всю дорогу бьёт ключом.
Судьба, судьба неблагоприятная
Нам никогда не улыбается,
И жизнь по черепу распухшему
Нам всю дорогу бьёт ключом.

Отдать бы душу Мефистофелю,
Уйти в тайгу и жить с нанайками,
Забудь приятелей-дистрофиков
И горячо любимый вуз.
А мы по-прежнему дурачимся
И на трамваях ездим зайчиком,
И не страшна нам учкомиссия
И замдекана-Пиночет.

А до диплома, как до Африки.
А нам ещё на стройках вкальвать,
А впереди нас ждёт романтика:
Тайга, костры и комары.
И никакие уравнения,
Чтоб наши выразить мучения,
Ни в сопромате, ни в матфизике,
Как ни старайся — не найдёшь [ЗИА].

4. Блатная песня «Бабайка»

Я чувачком пять лет на зоне отпахал,
Меня боялись даже тётки в роддоме.
По вечерам перо в карман я брал
И понт держал во всём микрорайоне.

[Припев:] Бабайку в лужу уронили
И порвали олимпийку.
Но я скажу вам всем в натуре,
Я не забуду свою Марынку.
Ага! Но я скажу вам всем в натуре,
Я не забуду свою Марынку.

Я её вчера в подъезде повстречал,
Она стояла с чувачком у батареи.
«Ты чё, в натуре, волчара, фанеры
не жевал?»
И приколол его пером, в натуре, к двери!

[Припев]

Мне прокурор за это срок пришил,
И вот опять я у хозяина на нарах.
По вечерам начальник мельтешил,
А по ночам, в натуре, снились шмары.

[Припев:] Бабайку с лужи подыму
И отстираю олимпийку.

Микрорайоны поменяю,
Но не забуду свою Марынку.
Ага! Микрорайоны поменяю,
Но не забуду свою Марынку.
Ага! Микрорайоны поменяю,
Но не забуду свою Марынку.
Ага! [ЗИА]

5. Тюремная «Песня про Ланцова»

Звонит звонок ночной проверки,
Ланцов задумал убежать.
По чердаку он долго шлялся,
Себе верёвочку искал.
Нашёл верёвку тонку, длинну,
К трубе тюремной привязал.
Когда [Ланцов] спускался,
Его заметил часовой
И сделал выстрел, сделал <...>.
Ланцов тот замертво упал [П].

6. Жестокий романс

«Вдоль по берегу реки...»

Вдоль по берегу реки,
Вдоль реки потока,
За девицею матрос
Гнался издалёка.

«Если хочешь быть женой,
Так поедem с нами!
Попроси совета ты
У родимой мамы».

Мать совета не дала.
«Брось ты, дочь, матроса.
Матрос тебя не возьмёт,
Только надсмеётся».

Год прошёл, другой настал.
Дочь идёт уныло,
На руках она несёт
Матросёнка сына.

Пришла к матери родной,
Встала у порога.
«Прими, мама, не ругай,
Прими ради Бога».

Прими, мама, не ругай.
Семья небольшая.
Подрастёт он, будет звать
“Бабушка родная”.

Пойдём, сыночек, пойдём,
Здесь нас не примают.
Сине море глубоко,
Там нас ожидают».

К синю морю подошла,
Тяжело вздохнула,
Крепко сына обняла,
В море утонула [АВГ].

7. Жестокий романс

«Мамашенька бранится...»

Мамашенька, ой, бранится —
Зачем дочка, ох и ли, грустна.
Сама про то, ой, я знаю,
В кого я, ох, и влюблена.
Люблю дружка, ой, сердечно.
Люблю всей, да ох, и всей душой.

А он такой, ой, коварный —
Смеётся над, ох и, надо мной.
Не смейся, друг, друг коварный.
Не смейся над, ох и, надо мной.
Господь тебя, ой, накажить
Несчастною, ох и ли, судьбой.
Несчастною, ой, злосчастной,
Ревнивою, ох и ли, женой [ВКН; КТС].

8. Жестокий романс «Катя-пастушка»

По деревне ходила за стадом
Раскрасавица Катя-пастушка.
И понравился ей покоритель сердец
Молодой чернобровый Андрияшка.
И понравился ей чернобровый Андрей,
Молодой черноглазый Андрияшка.
«Давай бросим с тобой деревенскую
жизнь,

Я найду тебе жизнь городскую.
Я одену тебя в чёрно-синий костюм
И куплю тебе шляпу такую».
Вот уж годик прошёл, а Андрея всё нет,
Он не едет в деревню за Катей.
Проклинаю судьбу, взяв ребёнка с собой,
Катя едет разыскивать мужа.
Научилась она водку горькую пить,
В ресторане Андрей повстречался:
«Здравствуй, милый ты мой, дорогой
муженёк,
Как давно тебя я не видала.
Здравствуй, милый ты мой, дорогой
муженёк,

Как давно тебя я не видала».
А Андрей постоял, головой покачал:
«Я тебя не видал и не знаю».
А Андрей постоял, головой покачал:
«Я тебя не видал и не знаю».
Закипела тут кровь у неё во груди,
Она нож ему в сердце вонзила.
Закипела тут кровь у неё во груди,
Она нож ему в сердце вонзила:
«Вот за верность твою, за прокляту
любовь,
Вот за всё я тебе отомстила» [ПТБ].

9. Дворовая песня «Башкирия»

[Припев:] О Башкирия, это вам не Сирия,
Это вам Башкирия, самогонный край.
О Башкирия, это вам не Сирия,
Это вам Башкирия, родина моя.

А в синем море-океане,
Там, на острове Буяне,
Дикари там проживают,
Тихо песни напевают.

[Припев]

А мы не сеем и не пашем,
Мы валяем дурака.
<...>

[Припев]

С колокольни я упал,
И всю рубаху я помял,
И все штанишки изогнул.
Здорово я вас надул!

[Припев]

А папуасы роют яму.
Ну что же делают они?
Они хоронят обезьяну
Или кого-то из родни.

[Припев]

Мы едем, едем, едем.
Мы едем в город Туймазы.
А для чего туда мы едем?
За кусочком колбасы.

[Припев]

Мы едем, едем, едем.
Мы едем в город Белебей.
<...>

[Припев]

[Г].

9.1. Вариант дворовой песни «Башкирия»:

Башкирия — это вам не Сирия,
Башкирия — родина моя.

Приезжайте в Туймазы
За кусочком колбасы.
Приезжайте в Белебей,
<...>

А ещё есть город Бирск,
Про него здесь не поют,
Почему здесь не поют,
Потому что в нём живут.

Приходи ко мне на пляж
И со мною рядом ляж,
Мы с тобой построим дом,
Ты будешь первым этажом [ТАП].

10. Песня (фольклоризованное стихотворение «Песнь грека» Д. В. Веневитинова)

Кругом, кругом осиротел я,
Кругом остался я один.
Отец мой был природный пахарь,
А я работал вместе с ним.
На нас напали злые чехи,
Село родное подожгли.
Отца убили с первой пули,
А мать живьём в костре сожгли.
Сестру родную в плен забрали,
Остался мальчик я, один.
Не спал три дня, не спал три ночи,
Сестру из плена выручал,
А на четвёрту постарался,
Сестру из плена я украл.
Мы тихо в лодочку сядились
И быстроплыли по реке.
И вдруг кусты зашевелились,
Раздался выстрел роковой.
Сестра из лодочки упала,
А я махал сестре рукой.
На гору я вышел крутую,
Огляделся кругом,
Горит, горит село родное,
Горит отцовский дом родной
[П; Н; КТС].

**10.1. Вариант песни
(фольклоризованное стихотворение
«Песнь грека» Д. В. Веневитинова)**

1
Под небом сербия гонима
Жила в ней родная семья
Отец мой был свободный пахарь
И я работал вместе с ним.

2
На нас напал зловредный турк
И англичанин вместе с ним
Разграбил все наше именье
И все живое положил.

3
Отец был мой сраженный пулей
А мать сгорела на костре
Я спас сестру, я спас родную
И мы поплыли по реке

4
Но вдруг в кустах зашевелилось,
Роздался выстрел роковой
Убил сестру, убил родную
И я остался сеиротой

5
Прощай же Сербия гонима
Прощай красавица сестра
Тебя я больше не увижу
В Дунайски волны брошусь я
(Песенник Али, 1920–1930-е гг.)

Примечания

¹ Многие наши собеседники указывали на тот факт, что в советское время башкир на территории Башкирии записывали как татар, поэтому данные переписи этих двух народов сложно верифицировать.

² Данные переписей населения соотносятся с данными Башкирской энциклопедии [3].

³ Подробнее об основании Бирска и развитии территорий Бирского района см. книгу известного бирского краеведа С. Ф. Сахратулина [14].

⁴ Также отдельно для исследования и создания тематической классификации на основе обращений в частушках из всех собранных частушек были выделены те, которые имеют прямые обращения. На эту тему участницей экспедиции В. Б. Новиковой сделан ряд докладов на круглых столах («Магистранты ЦТФСФ за письменным столом», «Частушка: типология, прагматика, актуальные формы»), готовится статья.

⁵ Интерактивная карта (<https://gulagmap.ru>) опирается на один из самых достоверных источников по истории ГУЛАГа [16].

⁶ Запасной фонд архива Бирского исторического музея.

⁷ Текст песни, которая первоначально была стихотворением А. В. Кольцова, характеризуется именно как песня в статье священника Дмитрия Ильина «Идеализация пьянства в песне» (Вестник трезвости [Санкт-Петербург]. Январь 1897 г. № 29).

⁸ В альбоме Али, помимо прочего, записано стихотворение Ивана Никитина «Зимняя ночь в деревне».

⁹ Об учебных заведениях в Бирске есть сведения, относящиеся к более раннему времени. В 1861 г. была основана Бирская

женская гимназия, в таком виде просуществовала до 1918 г. С 1882 г. по 1920 г. существовала Бирская инородческая учительская школа для подготовки педагогических кадров [3].

¹⁰ Архангельский район, по демографическим данным второй половины XX — начала XXI в., является русско-башкирским, примерно 80% населения там русские (около 40%) и башкиры (примерно 40%). В Караидельском районе удельный вес русского населения составляет около 20–30%, однако русский фольклор распространен достаточно широко. Одна из наших собеседниц упоминала о массовом переселении русских в Караидель в первой половине XX в.

¹¹ Историю экспедиций и собирания русского фольклора в Республике Башкортостан см. в [12. С. 23–53].

¹² Публикуемые далее тексты из песенников (№ 1 и 10.1) приводятся с сохранением орфографии и пунктуации. Знаком «...» отмечены фрагменты текстов, которые наши собеседники просили не публиковать.

Литература

1. *Алсуфьев А. А.* Всесоюзная перепись населения 1939 г.: итоги и проблема достоверности // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Т. 31 / отв. ред. В. Н. Плешков. СПб., 2010. С. 429–435.

2. *Багаутдинов Р. О., Гайсин У. Б., Иمامов У. Б.* Выступление Чехословацкого отдельного корпуса в Челябинске и его взаимоотношения с Башкирским правительством // *Проблемы востоковедения*. 2017. № 4 (78). С. 57–62.

3. Башкирская энциклопедия: в 7 т. // Региональный интерактивный энциклопедический портал «Башкортостан». URL: http://bashenc.online/ru/articles/?sort_by=sortname&filter_encyclopedia=.

4. Всесоюзная перепись населения 1939 года: национальный состав населения районов, городов и крупных сел РСФСР // *Демоскоп-Weekly*. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39_ra.php.

5. Всесоюзная перепись населения 1939 года: основные итоги / под ред. Ю. А. Полякова. М., 1992.

6. Далекое прошлое Пушкиногорья: учеб. пособие для студентов 2–3 курса. Вып. 6: Песенный фольклор археологических экспедиций / сост. С. В. Белецкий. СПб., 2000. Цит. по: *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/basharin7.htm>.

7. *Калуцков В. Н., Иванова А. А.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

8. *Каримов А. Р.* К вопросу о дате основания города Бирска в Отечественной историографии XVIII — начала XX вв. // *Вестник Башкирского университета*. 2012. Т. 17. № 1. С. 376–381.

9. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: статистический сб. Ч. 1. Уфа, 2013.

10. Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года): статистический сб. Уфа, 2006.

11. *Неклюдов С. Ю.* Фольклорные переработки русской поэзии XIX века: «Песнь грека» Д. В. Веневитинова // *Пермяковский сборник*. Ч. 2. М., 2010. С. 296–307.

12. Русский фольклор в Башкортостане: фольклорный сб. / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф. Г. Галиева. Уфа, 2020.

13. Русская песенная традиция Архангельского района Башкортостана / сост. Л. И. Брянцева. Уфа, 2006.

14. *Сахратулин С. Ф.* Бирская старина. Город Бирск. Кн. 2. Бирск, 2000.

15. *Сергеев Ю. Н., Хамидуллин Р. Р.* Краткий очерк истории исторического отделения Бирского учительского института (1939–1952 гг.) / [под общ. ред. Ю. Н. Сергеева] // *Историко-краеведческий альманах «Бирская старина»*. Малые города Урала: материалы Регион. науч.-практ. конф., посвященной 350-летию г. Бирска 27–28 мая 2013 г. Бирск, 2013. С. 82–90.

16. Система исправительно-трудовых лагерей в СССР: 1923–1960 / сост. М. Б. Смирнов; под ред. Н. Г. Охотина, А. Б. Рогинского. М., 1998.

Список информантов

АВГ — Алексеева Валентина Григорьевна, 1954 г.р., Бирск.

В — Валентин, 1951 г.р., д. Самосадка, Бирск.

ВКН — Воробьев Константин Николаевич, 1984 г.р., с. Калининки.

Г — Глеб, 1970 г.р., Бирск.

ЗИА — Зинов Игорь Анатольевич, 1966 г.р., Бирск.

КТС — Копейкина Татьяна Сергеевна, 1975 г.р., с. Калининки.

ЛИМ — Ларионова Любовь Михайловна, 1950 г.р., Бирск.

МТН — Мальцева Татьяна Николаевна, 1950 г.р., Бирск.

Н — Надежда, 1958 г.р., с. Калининки.

П — Петровна, 1931 г.р., с. Калининки.

ПТВ — Павлова Татьяна Борисовна, 1946 г.р., с. Калининки.

ТАП — Трапезников Анатолий Павлович, 1953 г.р., Бирск.

Благодарю всех наших собеседников, которые согласились поговорить и поделиться своими воспоминаниями о городе и текстах, а также коллектив работников Бирского исторического музея за бескорыстную помощь участникам экспедиции. Благодарю Я. А. Савицкую и В. Б. Новикову за совместную работу в экспедиции, а также всех тех, кто принимал участие в обсуждении материала во время семинаров, конференций и высказывал ценные замечания к работе.

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

К ЮБИЛЕЮ СТАНИСЛАВЫ НЕБЖЕГОВСКОЙ-БАРТМИНЬСКОЙ

1 апреля 2022 г. доктор наук, титулярный профессор Станислава Небжеговская-Бартминьская отметила юбилей.

Станислава Небжеговская-Бартминьская — ключевая фигура Люблинской школы этнолингвистики. Она — завкафедры текстологии и грамматики Университета имени Марии Кюри-Склодовской, главный редактор журнала «Etnolingwistyka» и многотомного Словаря народных стереотипов и символов («Słownik stereotypów i symboli ludowych»), председатель Этнолингвистической комиссии и член Диалектологической комиссии Комитета по языкознанию Польской академии наук, член Комитета по языкознанию ПАН, а также трех комиссий при Международном комитете славистов: этнолингвистической, фольклорной и славянской библиографической.

Мы знакомы со Станиславой больше 20 лет, с тех пор как они с профессором Ежи Бартминьским приезжали в Минск. Постепенно знакомство переросло в дружбу — и я горжусь этой дружбой!

За это время утекло много воды. Росла и укреплялась теоретически и методологически Люблинская этнолингвистическая школа, тесно связанная с московскими этнолингвистами. Набирали обороты два главных проекта: «Słownik stereotypów i symboli ludowych» (опубликованы два тома: 1-й — четыре выпуска, 2-й — пять выпусков) и «EUROJOS — Językowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów» («Языковая картина мира славян и их соседей»). В рамках проекта описаны пять ключевых понятий европейской культуры по данным разных (в первую очередь славянских) языков: дом, Европа, работа, свобода, честь, каждому из которых посвящен отдельный том «Аксиологического лексикона славян и их соседей» («Leksykon aksjologiczny słowian i ich sąsiadów» — LASiS). Проект продолжается, готовятся новые тома.

Когнитивная этнолингвистика, разрабатываемая Люблинской этнолингвистической школой, характеризуется детальной методикой, которая дает основания для межъязыкового сравнения, для лексической типологии, говоря словами С. М. Толстой. Продуманная теоретическая и методологическая платформа привлекает к ней серьезных исследователей из разных стран. Сильная группа единомышленников сплотилась вокруг Люблинской этнолингвистической школы не только

по этой причине. Открытость и энтузиазм Бартминьских привлекали к ним сердца во всем славянском — и не только славянском — мире.

Коллеги и друзья Станиславы и Ежи всегда видели их вместе и воспринимали как единое целое. Профессор Бартминьская сделала всё возможное для плодотворной жизни и исследований профессора Бартминьского. При этом все знали, что сама Станислава — крупный ученый и ее работы имеют самостоятельную научную ценность. За годы нашего знакомства она защитила докторскую диссертацию на основе книги «Виды устных текстов в этнолингвистической перспективе» («Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej», Lublin: UMCS, 2007), стала профессором, написала несколько книг. На ее первую монографию «Польский народный сонник» («Polski sennik ludowy», Lublin: UMCS, 1996) писали рецензии ведущие слависты: Н. И. Толстой, Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская и др. В совокупности юбилар — автор более 350 научных публикаций, в том числе восьми книг. Теория и особенно методология Люблинской этнолингвистики в значительно степени прирастали ее трудами — об этом свидетельствует, например, недавно вышедшая книга Небжеговской-Бартминьской «Дефиниции и профилирование понятий в (этно)лингвистике» («Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce», Lublin: UMCS, 2020).

Исследовательские интересы Станиславы Небжеговской-Бартминьской разнообразны. Она полонист — преподаватель польского языка. Кроме этого, профессор давно и активно занимается текстологией: этому посвящен ряд статей и одна из книг, написанная ею в соавторстве с Ежи Бартминьским, — «Tekstologia» (Warszawa: PWN, 2009). Юбилар — знаток народной культуры, ценитель традиций, увлеченный фольклорист и этнолингвист, о чем свидетельствуют многочисленные статьи, а также монографии «Страх страха. Растения в устных народных текстах» («Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych», Lublin: UMCS, 2000); «Почему у змеи нет ног? Животные в устных народных текстах» («Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych»; соавторы Ежи Бартминьский, Ольга Келяк; Lublin: UMCS, 2015); «Как крестьянин у черта деньги одалживал. Польская народная демонология в устных текстах» («Jak chłop u diabła pieniądze pożyczął. Polska demonologia



ludowa w przekazach ustnych»; соавтор Анна Михалец; Lublin: UMCS, 2019).

У моего друга Станиславы Небжеговской-Бартминьской четко структурированное научное мышление — благодаря этому она не только сильный ученый, но и прекрасный организатор образования и науки. Профессор Небжеговская-Бартминьская — инициатор многих этнолингвистических конференций, в том числе I Международного конгресса по этнолингвистике (июнь 2020 г.), научный редактор более 50 (!) книг. Мы все понимаем, что такое труд редактора. Станислава — очень строгий редактор, я это знаю по себе. Вдумчивый, добросовестный редактор — это почти соавтор, а профессор Бартминьская редактировала такие издания (включая серийные), как «W zwierciadle języka i kultury» («В зеркале языка и культуры»), «Stereotypy w języku i w kulturze» («Стереотипы в языке и культуре»), «Historia mówiona w kontekście nauk humanistycznych i społecznych» («Устная история в контексте гуманитарных и социальных наук»), «Wartości w językowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów» («Ценности в языковой картине мира славян и их соседей») и мн. др. А про обязанности главного редактора «Этнолингвистики» и говорить не приходится.

Нельзя также забывать, что Станислава Небжеговская-Бартминьская — заведующая кафедрой и действующий преподаватель. Труд, связанный с потоком обязанностей заведующего кафедрой, понимает всякий, кто хотя бы косвенно с этим сталкивался. Как преподаватель Станислава очень педантична и взыскательна, в первую очередь к самой себе. Каждое

ее занятие должно быть методически выверено — я с благоговейным страхом взирала на стопки практических материалов к ее семинарам и даже слегка сочувствовала студентам.

Все эти годы, в течение которых я связана с Люблинской школой этнолингвистики, с Бартминьскими, со Станиславой, я знаю: есть место, где

обо мне помнят, где всегда найдется поддержка, где друзья и тепло. И знаю точно, что чувствую это не только я, но и все белорусские этнолингвисты. Это поздравление Станиславе Небжеговской-Бартминьской — от всех белорусов; к нему, я уверена, присоединяются и россияне, и этнолингвисты из других стран, и, конечно,

польские коллеги, в первую очередь люблинцы.

С днем рождения, профессор!

Е. Н. Руденко,
доктор филологических наук,
Минск (Республика Беларусь),
Люблин (Республика Польша)

Фото Е. Л. Березович

К 70-ЛЕТИЮ МИХАИЛА ВИКТОРОВИЧА СТРОГАНОВА

Универсальность научных интересов Михаила Викторовича Строганова поистине удивляет. Филолог, культуролог, фольклорист, чем он только не занимается — от высокой литературы до массовой словесности, от глобальных культурных трендов до частных, казалось бы, фактов локальной истории. И диву даешься: что ему — известному в России и за ее пределами пушкинисту, толстоведу и щедриноведу — такие скромные фигуры тверской культуры, как поэт-крестьянин Спиридон Дрожжин или наивная художница Любовь Майкова [1; 2]? Да и в книгах о Пушкине и Салтыкове-Щедрине чем ему так важны полузабытые псковские дворяне вроде Осиповых — Вульфов или тверской чиновник Николай Иванович Рубцов? Как они уживаются в сфере научных интересов юбиляра с гениями русской классики — традиционным предметом литературоведения? И откуда эта культурная всеядность и тяга к открытиям независимо от их масштаба?

Похоже, у Михаила Викторовича в крови азарт первооткрывательства — и отсюда его бесконечные проекты и книги, которым несть числа, и гипотезы и идеи, ждущие своего воплощения в точном и остром слове, касается ли это социокультурного окружения гениев от литературы или свеженького любовного граффити, начертанного подростком под окном любимой девочки [6]. А ранжирование героев — это не про него: в широчайшем культурном контексте, который юбилей актуализирует в своих работах, всё живет и сосуществует вне жестких мерок и рамок.

Научное поле Михаила Викторовича — живая стихия российской жизни, воплощенная и воплощаемая писателями и народом в звучащем и письменном слове. И потому то, что вчера казалось фоном, культурным «стаффажем», в его исследованиях обретает плоть и кровь, наполняется движением и смыслом, поновому высвечивает характеры и судьбы и выводит классиков из той ситуации мнимого одиночества, которую им вольно или невольно навязало традиционное литературоведение из опасения

бросить тень на их хрестоматийную репутацию или просто по небрежению живой жизнью. Так литературоведение становится в работах Строганова культуроведением, а литература — «окном» в культуру. И благодаря этой историко-культурной реконструкции и тверские помещики — друзья Пушкина, Н. А. Львова, Чехова, И. И. Левитана, и местные чиновники — единомышленники или идейные противники тверских вице-губернаторов-литераторов А. Е. Измайлова и М. Е. Салтыкова, и окружающий Спиридона Дрожжина крестьянский мир его родной деревни Низовки становятся запечатленным в слове самоценным компонентом русской культуры, вступающим в диалог с творческой личностью и влияющим на смысл ее художественных исканий.

Другой оригинальный научный метод Михаила Викторовича — литературоведение как человековедение [5]. Довод его неоспорим: «Если в литературе главное — человек, то и литературовед должен заниматься не рифмой и нарративом, а человеком» [3]. Бросая вызов современному узким исследованиям, не позволяющим за отсутствием большой интерпретационной идеи понять писателя как целостную творческую личность, Строганов успешно апробировал этот метод применительно к Пушкину (статья об «Анчаре»), Гоголю (статья о его «(не)-женитьбе»), Чехову (статья о непреодолимом пространстве дворянской усадьбы), чтобы через их тексты выйти к пониманию писателя как человека — человека, написавшего книгу и выразившего в ней себя.

Продолжением этого экспериментального хода стал метод литературоведения как читательствования, апробированный Строгановым в статьях о массовой культуре и массовом сознании. Серия работ о сниженном бытовании образа Пушкина в массовом сознании первых послереволюционных лет (по текстам Леонида Добычина), об образе Пушкина в стихах поэтов — наших современников, о мифологии пушкинских мемориальных мест со временем, как планирует юбилей, составит книгу



о бытовании образа писателя в массовом сознании [3].

Еще одно научное пристрастие Михаила Викторовича — фольклористика. В рамках масштабного проекта по подготовке научного свода «Традиционная культура Тверской области» он пишет книги о различных жанрах фольклора Верхневолжья (считалке, жестоким романсе и др. [7; 8]) и вместе с Тверским областным домом народного творчества ежегодно с 2007 г. организует проведение региональной конференции «Тверское фольклорное поле» (в октябре 2021 г. состоялась XV конференция). Среди новейших проектов юбиляра — исследование граффити как публичного высказывания в контексте современных обычаев и обрядов. Анализируя надписи на машинах, на асфальте, на стенах домов, «снижающие» рисунки-переделки в виде подрисованных усов на концертных афишах и пр., кажущиеся непосвященному пустыми забавами детей и взрослых, Строганов выявляет в них знаки некой архаической культуры, а в кричалках футбольных фанатов слышит отголоски античных гимнов в честь победителей в спортивных состязаниях [4].

Культурологические, литературоведческие и фольклористические открытия Михаила Викторовича оригинально синтезированы им в проекте «Текст

пространства», результатом которого стало издание одноименного словаря [10], и серии краеведческих работ, включая антологию «Тверь в записках путешественников» [9]. В основе этого проекта — понимание того, что народ-словотворец, профессиональные и наивные литераторы вместе ткут текст пространства — локальный текст, динамический текст путешествия, выражая в слове живое, неостановимое движение жизни.

Поздравляем Михаила Викторовича с юбилеем и желаем ему новых счастливых идей и прорывных проектов!

Литература

1. *Дрожжин С. Д.* Собр. соч.: в 3 т. / подгот. текстов Е. В. Павловой, М. В. Строганова, Е. В. Петренко. Тверь, 2015.

2. Мир Любви Майковой: худож. изд. / сост., описание работ М. В. Строганова и В. П. Покудина; вступ. ст. М. В. Строганова. Тверь, 2021. (Завидовские чтения; вып. 6).

3. Михаил Строганов: «Если в литературе главное — человек, то и заниматься нужно не нарративом, а человеком» / интервью С. Дмитренко // Литература. 2010. № 11. 1–15 июня. С. 3–5. URL: <https://lit.1sept.ru/article.php?ID=201001103>.

4. [Строганов М. В.] «Литература не страшней атомной бомбы» / интервью Д. Кочеткова // Караван Ярмарка. 2015. № 08 (987). 4 марта. URL: <https://www.karavantver.ru/gazeta-9214>.

5. *Строганов М. В.* Литературоведение как человековедение: работы разных лет. Тверь, 2002.

6. *Строганов М. В.* «Сад на помойке», или Любовное граффити как публичное

высказывание // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 3. № 3. 2020. С. 111–155.

7. *Строганов М. В.* Считалка. Жанр, типология, указатель сюжетов: исследование и тексты. М., 2022.

8. *Строганов М. В., Петренко Е. В.* Жесткие романы Тверской области: монография. Тверь, 2014.

9. Тверь в записках путешественников: в 3 вып. / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Е. Г. Милюгиной, М. В. Строганова. Тверь, 2012–2014.

10. Текст пространства: материалы к словарю / авт.-сост. Е. Г. Милюгина, М. В. Строганов. Тверь, 2014.

Е. Г. Милюгина,
доктор филологических наук,
Тверской государственный
университет

К ЮБИЛЕЮ АЛЕКСАНДРА ВАЛЕРЬЕВИЧА ПИГИНА

6 июня 2022 г. доктор филологических наук, заслуженный деятель науки Республики Карелия, крупный российский литературовед, автор более 320 трудов по русской рукописной книжности, фольклору, старообрядчеству, монастырской культуре Александр Валерьевич Пигин отметил шестидесятилетний юбилей. Петрозаводским филологом чрезвычайно повезло, что рядом с ними трудится этот замечательный ученый, который уверенно, спокойно и сосредоточенно движется по избранному пути уже многие годы. Александр Валерьевич относится к числу тех редких исследователей, в которых природный талант к научным занятиям гармонично сочетается с удивительным, самоотверженным трудолюбием, собранностью, пронзительностью, остротой ума.

А. В. Пигин в 1984 г. окончил историко-филологический факультет Петрозаводского государственного университета (отделение русского языка и литературы), после чего два года проработал учителем в петрозаводской школе № 14. В 1986 г. он поступил в аспирантуру при кафедре русской литературы Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена и начал работать над кандидатской диссертацией «Демократическая повесть XVII в. (Повесть о Соломонии)» под руководством выдающегося филолога, академика А. М. Панченко. Уже в этой работе проявились свойственные Александру Валерьевичу теоретическая основательность и универсальность. Наряду с текстологическим изучением 87 списков Повести, исследователь предпринял анализ ее поэтики, идейного содержания; охарактеризовал ее литературные

и фольклорные источники; рассмотрел мифологическую основу памятника. Успешно защищенная в 1990 г. диссертация заложила прочный фундамент для будущих исследований. В 1998 г. была опубликована монография «Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты» — доработанный текст диссертации с расширенной источниковой базой (130 списков), сформированной автором в результате долгих поисков в архивах, библиотеках и музеях России, Дании, Германии.

В 1999 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН А. В. Пигин защитил докторскую диссертацию «Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX вв.».

В 2006 г. свет увидела фундаментальная монография «Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности», посвященная рассказам о путешествии души по тому свету во время сна или «обмирания». Работа получила высокую оценку в научном сообществе.

При изучении древних текстов неизбежно обращение к фольклору. И здесь А. В. Пигин вновь выступил как разносторонний ученый, обогатив не только литературоведение, медиэвистику, но и фольклористику. Все мы не понаслышке знаем, как трудно вести междисциплинарную работу. Александр Валерьевич убедительно доказывает, что охватить можно всё: и «основную специальность», и смежные области. Поэтому его труды одинаково востребованы и литературоведами, и историками, и фольклористами. Его охотно цитируют исследователи жанров, тесно связанных с древнерусской книжностью:



русских народных легенд (в том числе на эсхатологическую тематику), заговоров, духовных стихов. Сам он также подготовил ряд публикаций по отдельным «вечным» проблемам фольклористики (фольклорно-литературным связям; древнерусским книжным и фольклорным мотивам и образам в новейшей литературе и т.д.).

Невозможно не сказать об огромном вкладе А. В. Пигина в изучение старообрядческой культуры. Эта проблематика отражена в десятках научных публикаций исследователя, а его заслуги признаны не только в России, но и за ее пределами.

Юбиляр владеет разными «жанрами» научной работы. Помимо монографий, он подготовил и опубликовал ряд каталогов, указателей, текстов с комментариями, снабдив исследователей надежной источниковой базой.

А. В. Пигин — автор статей для «Трудов отдела древнерусской литературы»,

«Православной энциклопедии», «Словаря книжников и книжности Древней Руси», словаря «Русские фольклористы», энциклопедии «Карелия»; для ряда крупных научно-теоретических журналов; тематических сборников и мн. др.

Исследователь одинаково успешно выступает и как автор, и как составитель, и как научный редактор. Он сотрудничает с множеством коллег, среди них специалисты из разных областей. А. В. Пигин всегда желанный гость на конференциях, в оргкомитетах, в редколлегиях, в экспертных советах разного уровня. Он член редколлегий журналов «Ученые записки Петрозаводского государственного университета», «Проблемы исторической поэтики», «Труды отдела древнерусской литературы», а также нового журнала «Словесность и история», издаваемого Пушкинским Домом.

Делом всей жизни для Александра Валерьевича стали поиск и ввод в на-

учный оборот новых источников, их комплексное, всестороннее историко-филологическое комментирование, текстологический анализ. Его научный метод основан на принципе *историзма*. Для фольклористики это имеет первостепенное значение. Его работы помогают разобраться с историей, с хронологией, с важными датировками книжных текстов, которые легли в основу фольклорных интерпретаций. Труды юбиляра — это историческая строгость, помогающая рассмотреть явление в контексте культуры, эпохи, породившей текст.

Время от времени у каждого из нас возникает потребность в срочной консультации: до источника не доберешься, да и не всегда точно знаешь, где его искать. В этом случае проще всего написать Александру Валерьевичу. Удивительно, но факт: ответ приходит через несколько минут. Если папка «Входящие» пуста уже

полчаса, то это может означать только одно: Александр Валерьевич сейчас находится в «Ласточке» на пути в Пушкинский Дом, или на семинаре в Пушкинском Доме, или в каком-то архиве или библиотеке. Можно не сомневаться: когда письмо будет прочитано, ответ придет сразу — с указанием и источником, и номеров страниц. Когда знаешь, что где-то за компьютером сидит Александр Валерьевич и уже набирает ответ, то на душе становится спокойно: работа не забуксует; всё будет в порядке!

От всей души поздравляем дорогого Александра Валерьевича с юбилеем и желаем крепкого здоровья, новых свершений, открытий и побед!

А. М. Петров,
кандидат филологических наук,
Институт языка, литературы
и истории КарНЦ РАН
(Петрозаводск)

СВАДЕБНЫЕ ПРИГОВОРЫ В КОНТЕКСТЕ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Русские свадебные приговоры в архивных коллекциях XIX — первой трети XX в. / сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. Ю. А. Крашенинниковой. — М.: Индрик, 2021. — 712 с.: ил.

Автор-составитель рецензируемой книги Юлия Андреевна Крашенинникова — кандидат филологических наук, заведующий сектором фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН. Многолетние исследования в области обрядовой поэзии позволили ей подготовить первый в отечественной фольклористике систематизированный свод свадебных приговоров. Публикуются 115 текстов из архивных собраний Москвы, Санкт-Петербурга, Костромы, Нижнего Новгорода, Кирова, Вологды, Сыктывкара, Перми и Архангельска. Самая ранняя запись датирована 1841 годом, самая поздняя — 1937 годом. Материалы фольклорных экспедиций второй половины XX — начала XXI в. привлекаются в комментариях для демонстрации преемственности мотивов и стилистических клише. Репрезентативно представлены приговоры Вологодской, Костромской, Новгородской, Вятской, Пермской, Архангельской, Нижегородской, Владимирской и Ярославской губерний; имеются единичные записи из Астраханской, Псковской, Рязанской, Саратовской областей. Корпус вологодских и костромских текстов выделяется не только количественно, но и качественно: приговоры организуют действия свадебных чинов на всем протяжении ритуала.

Введение характеризует жанр приговора в его функциональных разновидностях¹, а также в его связях с разговорными жанрами, приуроченными к народному календарю (святочные рацейки, приговоры на встречу Масленицы, на день памяти святого), фольклорного театра и бытового красноречия, заслуживающих отдельного развернутого обсуждения. Особое внимание уделено методике поиска свадебных приговоров в пестром массиве фольклорно-этнографических изданий XIX–XX столетий, региональной периодики, памятных книжек и календарей, трудов статистических комитетов и краеведческих обществ, а также бытовых очерков и путевых заметок. Детально проанализирован состав собирателей и информантов. Помимо фольклористов (Е. Э. Бломквист, Д. К. Зеленин, П. Г. Богатырев, В. И. Смирнов, М. М. Зимин, Н. А. Иваницкий и др.) в число собирателей входят 18 учителей, 12 студентов, 4 священника, 8 крестьян. Из 32 информантов — 10 мужчин и 22 женщины; большинство охарактеризованы как неграмотные крестьяне, особо выделены солдат, сапожник, «староверка», «известная знахарка и учительница причетов» (с. 22).

Первый раздел книги объединяет приговоры свадебных друзей (от выкупа невесты до проводов на брачную постель); второй — приговоры подружек невесты при выносе свадебного дерева,

а также свадебные указы и росписи приданого; третий раздел включает речи прочих свадебных чинов (сватов и родителей, крестной и брата невесты, молодоженов) при взаимном дарении, «продаже косы»; в четвертом разделе собраны специфичные приговоры свадебных гостей и местных жителей, связанные с обрядовыми ситуациями сбора денег «на мяч» и масленичного катания молодоженов.

Большая часть текстов вводится в научный оборот впервые. Ранее опубликованные тексты сверены по рукописям, разночтения прокомментированы, сделаны существенные замечания об обстоятельствах создания конкретной записи и факторах формирования рукописного собрания в целом. Научный аппарат включает вводные статьи к каждому разделу, постраничные и затекстовые комментарии, указатели собирателей, информантов и мест записи. При анализе структуры публикуемых приговоров выделяются типовые элементы, характерные для конкретных локальных традиций, отмечаются факты культурного обмена между финно-угорской и русской традициями, фиксируются процессы переработки приемов обрядовой лирики, заговоров и популярных произведений рукописной сатиры. Ценны наблюдения над рукописями, позволяющие реконструировать процесс записи приговора в ситуации включенного наблюдения ритуала (с. 100), в составе рассказа о свадьбе либо в формате конспекта «для памяти» (с. 77–80, 125–126).

Адресатами издания выступают как «специалисты в области гуманитарных исследований (фольклористы, антропологи, искусствоведы, культурологи)», так и «широкая читательская аудитория, интересующаяся традици-

онной народной культурой и русским свадебным обрядом» (с. 32). В связи с этим актуальным оказывается вопрос о принципах публикации рукописных текстов в фольклористических изданиях: с сохранением всех черт оригинала — для исследовательских целей либо с упрощением и унификацией облика текста — для решения просветительских задач. Во введении декларируется намерение «сохранить все особенности орфографии оригинала, примеры фонетического письма, указания на диалектное произношение», «любое исправление оговаривается в сносках», «унифицированы написания через дефис сложных слов, предлогов и частиц; слитное написание наречий и раздельное написание *не* с глаголами и предлогов с самостоятельными частями речи» (с. 24), «в квадратных скобках расшифрованы сокращения, восстановлены пропущенные буквы, слоги, слова» (с. 25), «знаки препинания расставлены в соответствии с современными нормами» (с. 26).

К сожалению, наблюдение над данными текстами демонстрирует не всегда последовательную реализацию заявленных принципов. Спорадической правке подвергаются фонетические черты говора писцов, например:

Страница	В тексте	В сноске
261	видно	Испр., в ркп. <i>вино</i>
269	родной	Испр., в ркп. <i>ронной</i>
34	обузданные	Испр., в ркп. <i>обызданные</i> ²
84	по[л]удороги ³	[Нет коммент.]

Имеются дискуссионные лексические конъектуры: «и ваше дело — подви[нь] нога и подтяни бока»⁴ (с. 35), «князю вновь образному»⁵ (с. 415), «по крынкам лазить»⁶ (с. 415).

Неоправданны морфологические вставки: «мы, добры молодцы, на землю опустивши[сь], небом покрывши[сь]» (с. 257)⁷; ряд контекстов, наоборот, оставлен без необходимых уточнений: «за тоби ему»⁸ (с. 53), «чтобы Вам нейспить»⁹ (с. 145).

Без обсуждения введена синтаксическая конъектура «только вас из совести попытала» вопреки оригинальному «только из вас совести попытала»¹⁰ (с. 437).

Особо отметим активное использование запятых вместо других знаков препинания, затрудняющее понимание текста: «у окошка стукаться, не достукаться, колотиться, не доколотиться, гаркаться, не догаркаться, браниться, не добраниться» (с. 61)¹¹.

Нередки комментарии в форме догадок, которых легко было избежать, обратившись к диалектным словарям и смежным контекстам приговоров:

Страница	В тексте	В сноске
595	на назем ¹² свалился	<i>На землю?</i>
389	отрок с отроком понимаитца ¹³ , на свежова пирраждаится	Значение? Возможно употреблено в значении 'постигать умом, разуместь'
351	будь радостна, от пиво пьяна, от хлеба сыта, от добра <i>слапотешина</i>	Значение? Какая-то положительная характеристика?
352	будьте-ко радощны, от хлеба сыты, от пива пьяны, от добра слова <i>потешны</i>	[Нет коммент.]
366	будьте радощны, веселы, от пива пьяны, от хлеба сыты, от добра слова <i>почтенны</i>	Испр., в ркп. <i>потешны</i>
367	будьте радощны, веселы, от пива пьяны, от хлеба сыты, от добра слова <i>почтенны</i>	[Нет коммент.]

В ряде случаев немотивированная правка обусловлена представлениями составителя о некоем инварианте мотива или топоса. Так, диалектную формулу «пегух курица топчет, воробей — воробица», документированную фотокопией рукописи (с. 78), сопровождает комментарий «Следует читать: *пегух курицу топчет, воробей — воробицу*» (с. 77), порожденный знанием о хронологически старших публикациях вариантов приговора Шейном и Ровинским (см. примечания на с. 80, 573–574).

Сходным образом правка формулы «И ваше дело [не] по свадебкам ходить, / И ваше дело [не] по гульбицам гулять» (с. 35), в результате которой усахи-бородачи, дородные добрые молодцы уравниваются со старыми стариками, бородатыми мужиками («Ваше дело не по свадебкам ходить и по гульбицам гулять») обусловлена аксиоматической идеей автора о «дистанцировании дружкой всех присутствующих на свадьбе гостей от молодоженов» (с. 43), хотя в ее собственной статье обсуждается зеркальная (и комплементарная к предыдущей) идея: «вписать жениха в мужской круг, наделяя его теми же качествами, что и всех молодых мужчин, его окружающих — способностью к деторождению, зрелостью, благополучием» [1. С. 28].

Собранные выше недочеты и образцы дискуссионных текстологических решений не должны сформировать у будущего читателя рецензируемой книги настороженности и предубеждения в отношении этого важного и серьезного издания. Текстология рукописных форм фольклорной традиции не имеет готовых рецептов на все случаи жизни

этого многослойного и динамичного дискурса. Следует по достоинству оценить терпение и мужество исследователя, предпринявшего нелегкий труд по расшифровке, сверке и комментированию десятков объемных рукописей разных эпох, диалектных зон, разной грамотности и персональных интенций писцов. Более того, книга содержит множество тонких текстологических наблюдений и интерпретаций. Например, Георгием Аргентовым¹⁴ в публикации 1941 г. предложена расшифровка «подноси — не сплесни, подавай — прибивай, участи — улести», эксплицирующая семантику нарастания интенсивности ухаживания за гостями (ср. типологически сходные формулы «Что есть в печи — на стол мечи», «Поодавайте — не ломайте, вам скорее — нам спорее»). Однако Ю. А. Крашенинникова предлагает иное решение «учести — улести» (с. 315), поддержанное аналогичными контекстами внутри самих свадебных приговоров: «а вы, сватушко, нас учестите и угостите» (с. 289), «прошу вас, батюшко, почестить всех моих товарищов» (с. 253), «гостей учешшает» (с. 438).

Стимулирующий характер носят гипотезы исследовательницы, касающиеся генетических связей и историко-культурного контекста конкретных образов и мотивов свадебных приговоров. Так, для уникальной формулы «Да сподобит Вас Всевышний творец, и на голову Вашу возложат священный венец» предлагается следующий комментарий: «Осмелимся связать появление такого «невестоцентричного» фрагмента с влиянием ветхозаветной Книги Есфирь, в которой главной героиней является девушка, спасающая евреев от истребления; в гл. 6 обнаруживается близкий текстовый фрагмент: «возложат царский венец на главу его» (Есф 6:7–8)» (с. 124).

Прежде всего отметим, что указанная цитата принадлежит Синодальному переводу, изданному не для богослужебных целей, а в качестве пособия к изучению Священного Писания (первое издание русского перевода Книги Есфирь — 1869 г.; в составе полной однотомной Библии — 1876 г.): «Тому человеку, которого царь хочет отличить почестью, пусть принесут одеяние царское, в которое одевается царь, и приведут коня, на котором ездит царь, возложат царский венец на голову его». Этого оборота нет в общедоступных на конец XIX в. церковнославянских вариантах: *мѡѡѡ, ѣгоѡѡе хѡщѣтъѡѡ царѣѡѡ прослѡвѣтъѡѡ, да принѣсѣтъѡѡ ѡтроцы царѣѡѡвы ѡдеждѣѡѡ вѣнѡкъѡѡ, ѣгоѡѡе царѣѡѡ ѡблѡчѣтъѡѡ, ѡ конѡѡ, на немѣѡѡе царѣѡѡ ѣздѣтъѡѡ*¹⁵.

Если следом за Ю. А. Крашенинниковой предполагать непосредственное знакомство исполнителя свадебного приговора с ветхозаветным повествованием, гораздо ближе к искомой формуле оказываются описания возло-

жения венца на цариц Астинь и Эсфирь: *привьстн (дгтн) царичъ предъ нѣбѣ, ѣже коцарити ю и возложити на нѣ вѣнѣцъ царскій* (Есф 1:11); *И возложн царь ѣсфирь на главу ѣа* (Есф 2:17). Вместе с тем не следует исключать влияние топосов школьной драмы, например «Действа об Есфири» (1720-е гг.): «Бог твои се благоволи, мною предизобранна / Буди глава твоя отныне увенчанна»; «Прославим днес царицу на троне седящу / Скипетр и венец царский на главу носящу» [2. С. 251–252].

Искренне вдохновленные не только богатством собранного и систематически представленного корпуса свадебных приговоров, но и обилием содержащихся в нем интеллектуальных загадок, равно как и смелостью предложенных Ю. А. Крашенинниковой решений, рискнем выдвинуть на рассмотрение компетентных читателей «Живой старины» собственную интерпретацию еще одного открытого для обсуждения казуса. Во время катания молодых на Масленицу в Костромском уезде Костромской губернии молодых заставляли целоваться под приговор, содержащий такую формулу: «Ваш платочек перный(?), / Нельзя ли поцеловаться раз первый» (комментарий автора: «платок по какому-то критерию похож на перо», с. 609). Гипотетически можно предположить, что экзотический эпитет является калькой значимого коми концепта «перна — крест» (ср. «перна сер — узор крестом»). Тем самым «платочек перный» можно понять как «платок крестовый» (вышитый/украшенный крестом). Не столько в качестве готового аргумента, сколько в плане направления поиска

возможных этнографических и этнолингвистических мотивировок укажем на контекст из рецензируемой книги: «Дружка дает сестре крест, та нашивает его на лицевую сторону платка невесты» (Боровичский уезд Новгородской губернии, с. 263).

Завершая рецензию, хочется поблагодарить автора за многолетний труд на ниве изучения свадебной обрядовой поэзии, принесший богатые плоды, обеспечивший качественно новый уровень исследования говорных жанров русского фольклора и значительно продвинувший работу по комплексному описанию русского свадебного обряда в его региональных и локальных вариантах.

Примечания

¹ Ср. извлеченные из рукописей определения: «причеты дружек, приговорки, прибайки, рацеи, речи, распорядительные выклички, молебн, молитва, проповедь, указ, статья, просьба» (с. 19).

² Парадоксально, что прочие диалектизмы этого типа успешно воспроизводятся: «тесмяные воздечьки» (с. 45), «побувають» (с. 65), «угурцы, в угород» (с. 528), «на гуловку шапочку» (с. 558), «взузdeckюк взуздаю» (с. 612).

³ Гиперкорректный кентавр на месте билабиального «поўдороги». Вместе с тем в издании последовательно сохранены «поивальница» (с. 86), «поудела» (с. 594), «шоўковые», «поўтора», «здаў», «пашшоўки» (с. 621).

⁴ Ср. «подвить нога, подтянуть бока» (с. 593).

⁵ Вопреки указанному в сноске «вновь-образному», т.е. новобрачному.

⁶ В рукописи «лизать», ср. топос «горшечные полизунницы» (с. 47).

⁷ Ср. в том же тексте: «а мы, добрыи молодцы, землей подмостивше, небом покрывше, в путь-дорогу пустивше» (с. 268).

⁸ За то б[ы] ему.

⁹ Что бы Вам н[и] испить — всё во славу Божию.

¹⁰ То есть «сама имя знала, только у вас подтверждения спросила». Ср. *совестно* 'подлинно, истинно, правдиво'; в *совесть* 'по нраву, по душе' [3. Вып. 39. С. 181–182].

¹¹ Вопреки существующему варианту «сидеть нам — не присидеть, стоять — не пристоять» (с. 238).

¹² *Назём 'навоз'* [3. Вып. 19. С. 280].

¹³ *Пониматься* 'жениться, спариваться, совокупляться' [3. Вып. 22. С. 262]; ср. этот же мотив «и будут двое одна плоть» в приговоре того же дружки при провах молодых в клеть «ложитесь двое, а вставайте трое» (с. 394).

¹⁴ Псевдоним В. Н. Серебренникова.

¹⁵ Здесь и далее цитируется по Елизаветинской Библии 1751 г.

Литература

1. Крашенинникова Ю. А. Персонажи в приговорах свадебных дружек: образы участников ритуала // Традиционная культура. 2006. № 3. С. 23–31.

2. Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. / изд. подгот. О. А. Державина, А. С. Демин, С. В. Калачева и др. М., 1975.

3. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22); Ф. П. Соколов (вып. 23–42); С. А. Мызников (вып. 43–). М.; Л./СПб., 1965–. Вып. 1–.

С. В. Алпатов,

доктор филологических наук,
Московский государственный
университет
им. М. В. Ломоносова

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЗА ЮЖНЫХ РАЙОНОВ ПСКОВЩИНЫ

Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья: [монография]: в 2 ч. — Ч. 1: [Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение] / Псков. гос. ун-т; Науч.-образоват. лаборатория «Социогуманитарная регионика»; [авт.-сост. Г. И. Плещук и др.; под ред. Н. В. Большаковой]. — Псков: [ЛОГОС], 2021. — 382 с. + 1 CD-ROM.

Жанр рецензируемого труда не вполне традиционно определяется автором-составителем как монография, хотя книга имеет признаки сборника публикуемых фольклорных текстов демонологического содержания, которые сопровождаются расширенными научными комментариями к этим текстам. Но кроме того, завершает это издание дополнительная глава на тему «Семья и дети в мифологических представлениях псковско-белорусского пограничья».

Большую часть книги занимает подборка текстов, хранящихся

в Фольклорно-этнографическом архиве Псковского государственного университета. Для публикации отобрано 250 текстов в записях 1977–2010 гг., которые сопровождаются авторскими научными комментариями. Обследованная участниками экспедиций территория включает семь районов Псковщины: Новоскольнический, Пустошкинский, Великолукский, Куньинский, Невельский, Себежский и Усвяцкий. Три последних непосредственно соседствуют с северными районами Витебщины, что и объясняет формулировку заглавия книги (псковско-белорусское пограничье).

Опубликованные в книге тексты посвящены мифологическим поверьям и рассказам о духах природных и домашних локусов (леший, водяной, русалка, домовый), а также народным представлениям о черте. В этом списке по количеству записей первые места занимают образы черта и домового, значительно меньше текстов о русалке и совсем немного — о лешем и водяном.

После каждого текста, кроме его паспортизации, имеется тип сюжета или мотива, учтенного в указателях мифологической прозы С. Г. Айвазян и В. П. Зиновьева.

Опубликованные данные позволяют заключить, что — как и во многих других современных региональных традициях — образы лесного и водяного духов в южнопсковской демонологии часто смешиваются с образом черта. Сведения об этих персонажах, по словам автора-составителя, добываются с трудом; многие информанты вообще не могут вспомнить каких-нибудь поверий о лешем; некоторые тексты либо предельно лако-

ничны, либо ощутимо модернизированы. Всё же по ряду признаков упомянутые духи природных локусов принадлежат русской северо-западной мифологической традиции. Кроме наиболее распространенных рассказов с мотивом «леший сбивает с пути», встречаются сообщения о том, что лесной дух предупреждает людей об опасности, например, сгоняет с того места, куда вот-вот упадет дерево. К числу единичных относятся рассказы о заключении договора между пастухом и лешим.

Наиболее типичной для водяного духа псковской демонологии является устойчивая характеристика типа «это злой дух/бес, живущий в воде». Из 12 текстов, хранящихся в архиве Псковского университета, лишь в трех зафиксировано название *водяной*, в остальных случаях этот персонаж определяется как «нечистая сила». Ему приписывается широко известная в севернорусской мифологии пророческая реплика «Год года хуже!» или «Хуже нет этого года!». Зафиксирован также мотив «водяной черт сидит верхом на утопленнике».

Чуть более подробно описывается в псковской мифологии образ русалки, но источником сведений о ней оказываются весьма разножанровые тексты: кроме поверий и рассказов это формулы запугивания детей, пересказы виденного по телевидению, описания игрового поведения молодых людей, которые, подшучивая друг над другом, рядились русалками. По общей совокупности поданных сведений восстанавливается более или менее устойчивый набор типичных для этого персонажа характеристик: женский облик, сезонность появления на земле; пребывание в ржаном поле; щекотание своих жертв; расчесывание волос, сидя возле реки, и т. п. Люди старшего поколения часто вспоминали, что в детстве родители запугивали их русалками, бегающими в летнюю пору по полям и лесам. Другие информанты, ссылаясь на телевидение, утверждали, что русалки — это красивые девушки с рыбьим хвостом. В речевом обиходе местных жителей в большом ходу было устойчивое сравнение «как русалка во ржи», используемое по отношению к растрепанным женщинам.

Заметно лучше сохраняются поверья о домовом, в существование которого, как это видно по полевым записям, всё еще верила часть информантов старшего поколения. Преимущественно за этим персонажем закреплён термин (или устойчивая характеристика) *хозяин*. К числу достаточно популярных относятся представления о том, что домовый должен быть в каждом доме. В памяти носителей традиции удивительно стойко сохраняются многочисленные формулы-обращения и призывы к домовому, которые надо было произносить при входе в новый дом, перед отправ-

кой в дорогу, в ритуалах «кормления» домашнего духа и т. п. В ряде быличек проявляется отношение к домовому как к высшему авторитету, ответственному за порядок в доме и хозяйстве.

По-видимому, из-за закреплённой за этим персонажем основной функции «быть хозяином локуса» термин *домовой* (в значении ‘хозяин’) стал переноситься на других локальных духов: *водяной домовой*, *лесной домовой*.

Как следует из опубликованных текстов и из комментариев к ним, практически весь круг наиболее известных вредоносных функций, закреплённых за разными персонажами нечистой силы, соотносится в южнопсковских рассказах с образом черта, поверья о котором распространены достаточно широко. Среди многочисленных локусов обитания или появления этого персонажа часто упоминаются — кроме мест природного пространства — дворовые постройки: баня, хлев, рига, гумно, сарай, конюшня. Это подтверждает ранее высказывавшееся автором рецензируемой книги предположение о том, что образ черта вытеснил собой широко известных в севернорусских поверьях мифических «хозяев» дворовых строений: банника, овищика, гуменника и др.

К числу наиболее типичных сюжетов и мотивов, связанных с этим персонажем, в южнопсковских рассказах относятся: «чертей, пришедших под видом парней на посиделки, распознают по хвостам или копытам»; «черт забирает себе обруганного матерью при мытье в бане ребенка»; «черт подталкивает человека к самоубийству»; «душа самоубийцы служит черту лошады»; «черти зовут музыканта играть на свою свадьбу» и ряд других. Многими вариантами предстает сюжет «черт заводит в болото подвыпивших людей».

Уникальный, хорошо сохранившийся текст (используемый как оберег от черта) удалось записать участникам псковских экспедиций в 1977 г. в Усвятомском районе. Это редко встречаемый среди современных записей в такой полной форме подробный рассказ о «муках льна», содержащий описание всех этапов обработки растения от засева до шитья льняной рубашки (с. 171–172). К сожалению, этот текст не нашел отражения в авторских комментариях.

Вышедшее из печати собрание впервые публикуемых текстов южнопсковской мифологической прозы вместе с пространными научными комментариями, составленными сотрудником научно-образовательной лаборатории региональных филологических исследований Псковского государственного университета Г. И. Площук, представляет несомненный интерес для широкого круга специалистов-этнологов и вводит в научный оборот ценный новый материал. Вопросы вызывает только формулировка заглавия рецензируемого

труда, в которой говорится о «псковско-белорусском пограничье», т. е. о переходной зоне между южнопсковской и северновитебской этнокультурными традициями. А между тем в авторских комментариях приводятся многочисленные параллели к полесским верованиям и нет ни одной ссылки на белорусские (северновитебские) источники.

Это тем более досадно, что в 2011 г. был опубликован значительный по объёму сборник мифологических текстов, собранных на территории Белорусского Подвинья, в том числе в районах, прямо смыкающихся с псковскими землями (Полоцкий, Городокский, Россонский районы) и во многом продолжающих псковскую традицию. В «Полоцком этнографическом сборнике», составленном В. А. Лобачем, содержатся очень близкие к обеим рассматриваемым мифологическим системам типы сюжетов и мотивов. Это же касается народной терминологии. Например, Г. И. Площук приводит не вполне обычный термин для обозначения лесного духа, зафиксированный в Усвятомском районе Псковщины. По местным поверьям, случаи долгих блужданий по лесу объяснялись прямым воздействием на путника лесного духа: «То был Лес-с-сосной» (с. 25). Аналогичный мифоним приводится в упомянутом «Полоцком этнографическом сборнике» — о заблудившемся в лесу человеке говорили: «Эта Лес Сасной водзіць»¹. Ещё один сходный вариант зафиксирован в том же Усвятомском районе в иной форме: «...это Лес сосновый водіў»².

Так же как и в псковских верованиях, к витебскому домовому принято было обращаться в разных ситуациях с формульными приговорами; например, при входе в баню: «Дамавы, дамавы, дай мне памыцца!»; при переезде в новый дом: «Дамавічок, паехалі дамой!»³.

Особенно интересно совпадение указанного выше псковского и витебского вариантов рассказа о том, как девушка спаслась от черта, укрывшись в сарае, где хранился лен, который якобы стал рассказывать злому духу длинное повествование о своих «муках», испытываемых при обработке людьми льняной пряжи⁴.

Хорошо известно, что именно псковская фольклористика и этнолингвистика славится успешной разработкой проблем, связанных с выявлением в зонах пограничья разных этнокультурных сходжений. Проблемам регионалистики посвящён специальный «Псковский регионологический журнал». В Пскове проводятся регулярные международные конференции на тему «Культурные ландшафты пограничья», издаются многочисленные сборники статей этого профиля. Одним из удачных примеров такого сопоставительного анализа народных заговоров, собранных на той же самой пограничной псковско-белорусской территории, может служить статья Т. В. Во-

лодиной, опубликованная в сборнике материалов конференции «Культурный ландшафт пограничья»⁵.

Поэтому вызывает недоумение выбор автором рецензируемого труда в качестве сопоставительного материала полесского, а не севернобелорусского материала. Конечно, сравнение сходных данных из других регионов (в том числе из Полесья) может быть весьма продуктивным и целесообразным, но это не будет называться мифологией пограничья.

В задачу настоящей рецензии не входит рассмотрение включенной в книгу главы о семье и детях в мифологии Псковщины. Научная целесообразность ее публикации в составе сборника архивных фольклорных текстов остается для меня сомнительной.

Несмотря на все высказанные придирки, нам представляется весьма ценным издание новых, ранее не известных научной общественности демонологических рассказов и верований, собранных в таком уникальном, как его характеризует

в аннотации к книге сам автор, регионе, на территории которого существовали длительные этнокультурные и языковые контакты русского и белорусского народов. Сопутствующие текстам комментарии представляют собой серьезное научное исследование, достаточно полно раскрывающее региональные особенности народной демонологии южной Псковщины. Очень полезная для читателей работа была проведена автором по выявлению в каждом тексте типов сюжетов и мотивов, соотнесенных с ранее составленными указателями русской мифологической прозы. Во второй том «Мифологических рассказов псковско-белорусского пограничья» предполагается включить поверья о «знающих» людях, представленные в фольклорно-этнографическом архиве Псковского университета большим числом записей.

Примечания

¹ Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Вып. 2:

Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 ч. Ч. 1. Новополацк, 2011. С. 88.

² Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой / сост., подгот. текстов и справ. аппарат В.Д. Кен. СПб., 2004. С. 228.

³ Полацкі этнаграфічны зборнік... Ч. 1. С. 72–73.

⁴ Ср.: Там же. С. 92 (Верхнедвинский р-н).

⁵ Володина Т. В. Заговорно-заклинательная традиция на Витебско-Псковском пограничье // Культурный ландшафт пограничья: прошлое, настоящее, будущее: сб. материалов 2-й Междунар. науч. конф. / отв. ред. И. В. Мотеюняйте. Псков, 2016. С. 148–156.

Л. Н. Виноградова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Низшая мифология славян: Новые методы и подходы к исследованию», поддержанного грантом РФФИ № 20-012-00300.

ЗНАХАРЬ ИЗ ПОДВИНЬЯ

Т. Валодзіна, У. Лобач. Далман. Асоба і міф. — Мінск: Беларуская навука, 2021. — 191 с.: ил. — (Фальклор нашага краю).

Очередной выпуск серии «Фальклор нашага краю», основанной в 2018 г., посвящен феномену знахарства, занимающему важное место в белорусской этнокультурной традиции, и одному из самых ярких представителей народного целительства — легендарному Долману, Михаилу Владимировичу Доломанову (1873–1966). Расцвет его деятельности пришелся на 1930-е — середину 1960-х гг., он был широко известен не только в северо-западных регионах Белоруссии, но и за ее пределами, а с 1950-х гг. слава о нем распространилась и в других республиках СССР, включая большие города (Москву, Ленинград, Ригу, Баку).

В последние годы антропологи, этнографы и фольклористы, изучающие различные аспекты традиционной народной медицины и магических практик, всё чаще обращаются к фигуре носителя знаний, исследуя не только социокультурную роль целителя (знахаря, магического специалиста), но и механизмы формирования личности конкретного «знающего»¹.

Эту же задачу поставили перед собой авторы книги «Долман. Личность и миф», белорусские исследователи Т. В. Володина и В. А. Лобач. Опираясь на исторические документы и материалы полевых исследований в центральном и западном Подвинье в 1992–2019 гг. (записи бесед с потомками и членами семьи и односельчанами целителя, с людьми,

обращавшимися к нему за помощью или знавшими о нем понаслышке), Т. В. Володина и В. А. Лобач создают этнокультурный портрет знаменитого знахаря из д. Веретеи Поставского района Витебской области и показывают, что личность конкретного человека может занимать важное место не только в локальной истории, но и в фольклорно-мифологической картине мира.

Как потомственный русский дворянин, род которого уходит корнями в XVII век, стал знаковой фигурой белорусской традиционной культуры? Случай Михаила Доломанова уникален. По рождению он не принадлежал к сельскому социуму, из которого, согласно этнографическим материалам XIX–XX вв., в большинстве своем происходят «знающие». Этнически род служивых дворян Доломановых связан с тульской и воронежской землей, а в Дисненский уезд Виленской губернии один из представителей этого рода, чиновник Владимир Васильевич Доломанов, перебрался в 1860-е гг.; с тех пор поместье Веретеи стало родовым гнездом Доломановых. Это поместье унаследовал от отца Михаил Доломанов, став «хозяином» процветающего «двора» вплоть до середины 1940-х гг., когда семью настигло раскулачивание после возвращения советской власти на западнобелорусские земли. От отца Михаил получил и другое наследство — дар целителя. Народная молва утверждает,

что врачеванием занимаются семь поколений рода Доломановых (считая предков и потомков Михаила).

Деятельность Михаила Доломанова как сельского знахаря началась в межвоенный период, когда он получил известность как целитель, чьи молитвы и практики помогали людям независимо от их этнической или религиозной принадлежности. В этом отношении «знахарство» Доломанова не вписывается в рамки консервативной «этноцентричной» модели знахарского целительства, не предусматривающего или ограничивающего помощь «чужим» (с. 28).

Анализируя формирование и ретрансляцию образа *знахаря* в *Верацеяў* в социокультурном ландшафте северной Белоруссии, авторы приходят к выводу, что до окончания Второй мировой войны информация о необычном народном целителе распространялась исключительно в границах Поставского, Глубокского, Миорского районов и в западной части Докшицкого района (т.е. территорий, относившихся к Польше), а на востоке Витебщины о нем практически не знали. Ситуация изменилась в первые послевоенные годы, когда жители восточной части Витебской области массово перемещались в более «богатые» западные районы в поисках заработка или товарообмена. Именно в этот период рассказы о человеке, помогающем от несчастий и болезней — знахаре Долмане, начинают распространяться в Верхнедвинском, Полоцком, Ушачском, Лепельском и бывшем Бегомльском (ныне восточная часть Докшицкого) районах Витебской области. Социально-экономические процессы, затронувшие белорусскую деревню в конце 1950-х — в начале 1960-х гг.

(массовая миграция в города, в том числе за пределы республики, вербовка населения на «стройки социализма» на Русский Север, в Сибирь и Среднюю Азию), способствовали распространению информации о целителе далеко за пределами Белоруссии.

Так, к 60-м гг. XX в. формируются три пространственных и социальных уровня «информационного поля», где знания о силе знахаря Долмана не только функционируют в устном формате фольклорных нарративов, но и имеют практический характер — к нему обращаются за помощью, преодолевая огромные расстояния.

«Ближний мир» — это поселения в окрестностях д. Веретеи, жители которых лично общались с Долманом, по-соседски разделяя с ним хозяйственные и праздничные хлопоты, невзгоды военного времени и принудительной послевоенной коллективизации. Их рассказы о повседневной жизни семьи Доломановых, об авторитете Михаила Доломанова в сельской общине и о силе знахаря Долмана наполнены фактическими подробностями и биографическими деталями.

«Неблизкий мир» — это соседние районы Витебщины, жители которых предпринимали «паломничество» к Долману в случае болезни или беды; они приходили за помощью, чтобы подтвердить для себя услышанную легенду о чудесных способностях знахаря. Показательно, что в отдаленных от родового гнезда Доломановых районах имя Долман стало нарицательным — обозначением знахаря вообще. В этом значении слово *далман* фиксируется в ряде региональных лексикографических источников (Браславский район): «далман — асоба, каторая замаўляе», «хоць ты да далмана едзь» (где *далман* — «народный доктор») (с. 54–55). В Миорском районе, где традиционно славу сильных знахарей имели русские старообрядцы, Долмана также причисляли к этой конфессии.

«Далекий мир» для сельских жителей Подвинья — это большие города и отдаленные регионы; родственники Михаила Доломанова рассказывали, что «его вся Россия знала. <...> его знал весь Советский Союз» (с. 55). Такая всенародная известность раздражала официальные власти, пытавшиеся в печати и агитационной деятельности всячески очернить и «разоблачить» целителя, обвинить его в получении нетрудовых доходов. В то же время мотивом многих рассказов о Долмане, подчеркивающим его непререкаемый авторитет и силу как целителя, являются упоминания об обращении к нему (а впоследствии и к его сыну) за помощью «солидных людей» — советских и партийных работников, милицейского и колхозного начальства, космонавтов (Валентины Терешковой), а также врачей.

Сравнивая образы Долмана, представленные в устных источниках из всех «трех миров», авторы подчеркивают одну общую черту, главную в личности знахаря, — его глубокую религиозность и приверженность высокоморальным нормам (отказывал в помощи людям, знавшимся с «черной силой», тем, на ком лежал грех смертоубийства, предательства, и т.п.). В своей деятельности Долман всегда разграничивал свои практики и научную медицину, четко определяя границы своих возможностей как целителя.

История не знает сослагательного наклонения, и — как отмечают авторы книги — белорусские народоведы 1950–1960-х гг. не использовали уникальную возможность поговорить с уважаемым и любимым людьми специалистом, направив свои усилия на его «разоблачение». Этот пробел отчасти восполняют воспоминания о Михаиле Доломанове его земляков и родственников, часть из которых представлена в книге в отдельной главе. Сам он не оставил никаких записок, и мы не можем знать, ценой каких усилий он сохранял свой дар на протяжении десятилетий при различной власти (царской, польской, немецкой, советской). Но о том, что целитель чувствовал огромную ответственность перед теми, кто доверял ему свое здоровье и жизнь, свидетельствует один любопытный документ. Это выписка из «подворной книги» д. Веретеи по состоянию на 1 января 1965 г., где Михаил Доломанов в последний раз поставил собственноручную подпись. И расписался он не как в прошлые годы фамилией «Доломанов», а обозначил в документе свое «народное» имя — «Долман» (фото на с. 75).

Отдельная глава в книге посвящена целительским практикам Долмана; народные рассказы о его «специализации», применяемых лечебных и магических средствах дополняют портрет этой выдающейся личности.

Долман мог лечить болезни, «принесенные» холодным ветром или сквозняком (так называемый подвей) — воспаления суставов, невралгию; «нервные» болезни, эпилепсию, детскую бессоницу, испуг; зоб и псориаз; мог предсказать рождение детей в семье; лечил и домашний скот. При этом не брался лечить от укуса змеи (хотя, по рассказам, мог подсказать, как распознать обернувшуюся змеей соседку-ведьму), не занимался приворотами и отворотами (*чары не прызнаваў*). Мог указать на того, кто *падрабіл* (навел порчу), но не брался как-либо отомстить обидчику.

Основным лечебным средством была вода, которую знахарь брал из колодца во дворе своего дома, а процесс лечения он определял словом «заговаривать». *Замоўленая вада, святая вада*, полученная от Долмана, использовалась пациентами для обтирания, spryskivaniya, умывания, питья. Говорили, что он «заго-

ворил» свой колодец, и потому вода в нем сохраняла целебные свойства даже после смерти знахаря. Ходили слухи о том, что в колодец опущен серебряный крест или же где-то рядом закопан крест золотой. В случае, если состояние больного было тяжелым и родственники могли не успеть доставить ему заговоренную воду, Долман *загавараваў на вецер*, и его слова («молитвы») действовали на расстоянии.

Рассказывают, что Долман обладал даром предвидения и прозорливости (мог спрогнозировать исход болезни, не видя больного, разоблачить обман и т.п.). Именно с этим его качеством связаны рассказы о том, как Долман обличает во лжи пациента, утаившего от него часть «гостинцев», которые тот намеревался оставить в качестве благодарности за лечение (чаще всего в рассказах фигурируют сыр, курица или сало, спрятанные под мостом или в кустах). Знахарь при этом не наказывает жадного человека, просто констатирует, что его сыр съели собаки, склевали птицы и т.п. Но, как замечают авторы книги, в фольклорной традиции чрезвычайно популярен мотив использования сыра ведьмой при отбирании молока у коров (на брошенный ведьмой в воду кусок сыра кидаются змеи, лягушки, черви и т.п.). Возможно, под влиянием этого мотива в некоторых рассказах о Долмане появляются такие подробности: на спрятанные продукты он напускает муравьев и змей, или же колбаса и сыр превращаются в змей².

Народная молва приписывала Долману владение «черной книгой», в ряде воспоминаний он назван «чернокнижником» (*у яго чарнакніжка была; ён гэты, знахар, чарнакніжник ён*) (с. 130–131); говорили, что в процессе заговаривания он использовал книгу (*А ён будзе сядзець і сваю кнігу чытаць чырнакніжную*). Но стоит отметить, что в данном случае мы имеем дело не с характеристикой Долмана как «черного» колдуна. Значимой в определении, безусловно, является часть «книжник», т.е. ученый³. Да и многочисленные нарративы указывают на то, что деятельность Долмана никем и никогда не связывалась с черной магией.

К сожалению, авторами не был прокомментирован такой необычный способ чтения Долманом его книги, как счет букв, совпадающих с первой буквой имени пациента (свидетельство жительницы д. Бирули Докшицкого района, с. 168–169). Учтывая, что воду Долман заговаривал не в присутствии пациентов, а уединяясь в отдельном помещении, перед нами может быть «сконструированная» молвой практика; но не стоит сбрасывать со счетов тот факт, что в народных представлениях, связанных с «черной книгой», важное место отводится как раз способу ее чтения (читающий водит по страницам ключами, читает «стихи» не подряд, а после третьего сразу четырнадцатый, и др.)⁴.

Подобные детали сближали фольклорный образ Долмана с традиционным образом деревенского колдуна, и потому неоднократно упоминаемое обязательное приглашение Долмана на сельские свадьбы можно трактовать и как реализацию мотива «колдун / знахарь на свадьбе», столь популярного в знахарском дискурсе славянской традиции (с. 98–99).

Мифологизация образа знаменитого целителя проявляется и в рассказах о его кончине. В соответствии с фольклорной парадигмой уход Долмана из жизни расщечен подробностями, характерными для быличек о смерти колдуна или знахаря: в день его кончины бушует буря или гроза, Долман убит громом или умер под дубом (с. 133–137). Отметим, что, пересказывая биографию Долмана, авторы книги не указали дату его смерти⁵ — возможно, это тоже штрих к портрету человека, который шагнул в вечность, навсегда оставшись для людей живым воплощением целительского дара.

Как свидетельствуют современники, свой дар Долман передал сыну Сергею (1924–1994), а после смерти Сергея традицию врачевания продолжила дочь Долмана Ксения (1926–2014). Правнук и правнучка легендарного Долмана пошли по медицинской стезе — они врачи-онкологи.

Рассказ о личности и деятельности знахаря из д. Вереи дополнен очерком, посвященным мужчинам-знахарям в культурном ландшафте подвинской деревни (с. 138–151). На материале полевых записей авторы анализируют механизмы отношений знахаря с миром природы (знахарь и пчелы, знахарь и животные, знахарь и змеи), выявляют особенности «взаимоотношений» знахаря со сферой религиозного и сакрального, описывают социальные аспекты знахарства.

Завершает книгу подборка рассказов и воспоминаний о Долмане, записанных в 2003–2019 гг., в которых переплелись действительность и мифология (с. 152–191).

Книга Т. В. Володиной и В. А. Лобача, созданная в русле антропологической феноменологии, несомненно найдет своего вдумчивого читателя, способного оценить роль уникального человека в локальной истории и легенду о нем, которая до сих пор живет в деревнях и местечках Подвинья.

Примечания

¹ См., например: Patzer H. Cudownik z Popiszek. Bohater lvgendy lokalnej z okolic Podborza // Centrum na periferiach. Monografia społeczności lokalnej Ejszyszek i okolic na Wileńszczyźnie / red. A. Perzanowski. Warszawa, 2005. S. 235–260;

Sakowska M. A. Dziwne przypadki znachora z Polesia. Lokalna legenda // Dzisiejsze Polesie / pod red. W. Lipińskiego. Warszawa, 2013. S. 269–292; Ланацін Г. «Лячыць людзей — эта самая цяжкая работа»: да партрэта вясковага знахары // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Вып. 8. Мінск, 2021. С. 272–293.

² В связи с этим вспоминается сюжет этиологических легенд: спрятанные жадной хозяйкой от родителей или от странника продукты (курица, вареники) превращаются в хтонических существ (черепаха, мидии). См.: Восточнославянские этиологические сказки и легенды / под общ. ред. Г. И. Кабаковой; сост. О. В. Белова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, С. М. Толстая. М., 2018. С. 228–229, 438.

³ Об этом, на наш взгляд, свидетельствует и приводимый авторами фрагмент волоческой песни о рождении Христа, где имя новорожденному выбирают *паны дзякі, чарнакніжнікі* (с. 131).

⁴ См.: Белова О. В. Виноградова Л. Н. Чернокнижник // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 511, 512.

⁵ М. В. Доломанов скончался 23 июня 1966 г. (см. фото памятника на его могиле на с. 136).

О. В. Белова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

ЯЗЫКОВАЯ РЕФЛЕКСИЯ В ЛЮБИТЕЛЬСКИХ СЛОВАРЯХ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Е. Д. Бондаренко. Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание / Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. — М.: Индрик, 2021. — 582, [2] с.: ил. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Эту книгу можно назвать смелым заходом на «почти ничейную» территорию, результаты которого будут интересны этнолингвистам, диалектологам и фольклористам. Елена Дмитриевна Бондаренко — представитель Уральской школы ономастики, этимологии и этнолингвистики, сложившейся на базе Уральского федерального университета, — обратилась к исследованию народных представлений о языке. Основным объектом ее анализа стали любительские словари, спонтанные высказывания «обычных» носителей языка о своей и чужой речи, а также рефлексивы в фольклорных текстах, где сознательно разыгрывается ситуация несовпадения вербального кода участников коммуникации, — иначе говоря, различные проявления «наивной» лингвистики. Эта обширная область непрофессионального знания

уже осваивается учеными-филологами: метаязыковую рефлексивность детей исследуют социолнгвисты, факты народной этимологии и паранаучные тексты попадают в поле зрения историков языка¹ и т. д. В последние полтора десятилетия сложился ряд близких по смыслу терминов, которыми обозначаются подобные явления: *любительская, народная или стихийная лингвистика, криптолингвистика, фольк-лингвистика* и др. Работа Е. Д. Бондаренко посвящена наивной лингвистике *диалектоносителей*, в чем и состоит ее особенность². Свою цель автор видит в реконструкции фрагмента народной традиционной картины мира, связанного с восприятием языка.

В исследовании учтен обширный круг источников, в которых отражаются факты метаязыковой рефлексии: данные словарей, фиксирующих лексику говоров Русского Севера и других территорий,

прежде всего двуязычных; диалектные тексты, извлеченные из научных картотек; сборники фольклорных произведений. Факты русского языка и фольклора дополняются сведениями, обнаруженными в польских источниках, что позволяет выявить как типологически сходные, так и специфические процессы в двух славянских культурно-языковых системах. Однако самая объемная часть материала — это полевые записи Топонимической экспедиции УрФУ, в работе которой в 2000-е гг. участвовал и автор книги. На протяжении десяти лет (с 2008 по 2018 г.) экспедиция целенаправленно собирала языковые данные по теме «наивная лингвистика», работа велась на границах Костромской области с соседними регионами. Большая часть полевых записей, представленных в книге, опубликована впервые.

Монография состоит из шести разделов. В первом (с. 23–50) охарактеризован феномен метаязыкового сознания и приведена история изучения наивноязыковых явлений. Е. Д. Бондаренко выделяет несколько традиционных «способов хранения» наивной информации о языке. Она может быть представлена в свернутом виде — в отдельных языковых единицах, характеризующихся чью-либо речь (псков. *гороховые слова* ‘ничего не значащие, пустые слова’, тобол. *шубенный язык* ‘о речи с артикуля-

ционными дефектами» — с. 26, 27), индивидуальными и коллективными прозвищами и т.п. Метаязыковая рефлексия может разворачиваться и в целостные тексты, разнообразные по жанровой форме: малые фольклорные жанры (присловья, дразнилки, загадки, построенные на языковой игре), бытовые сказки, где разрабатываются мотивы, связанные с речевым поведением персонажей, бытовые рассказы, фиксирующие столкновение языковых норм, и др. В качестве особого жанра наивных лингвистических текстов рассматриваются любительские авторские словари.

В дальнейшей части книги подробно характеризуются выделенные автором явления наивной лингвистики. Во втором разделе (с. 51–126) Е. Л. Бондаренко описывает традиционные представления о функционировании различных языковых единиц в речи; в третьем (с. 127–156) показывает «внутреннюю» и «внешнюю» точки зрения на язык географических соседей; в четвертом (с. 157–222) раскрывает народное осмысление имен собственных (антропонимов, кличек животных, топонимов); в пятом (с. 223–352) анализирует любительские словари «местных» слов; в шестом (с. 353–392) рассматривает случаи использования метаязыковой рефлексии в фольклорных текстах.

Языковая рефлексия носителя диалекта касается конкретных коммуникативных ситуаций. Некоторые лексемы, например прозвища, могут отражать индивидуальную манеру речи (арх. *Ёхтарь* — по склонности носителя употреблять выражение «ёх твою мать!», с. 54). Но основным объектом рефлексии является обычно собственный местный говор, особенности которого выражаются с помощью народного «терминологического аппарата» (волог. *говоря* 'местные речевые особенности', смол. *гүтор* 'разговор, выговор, произношение' и др., с. 57). Народная классификация идиомов учитывает такие параметры, как нормативность — ненормативность, письменная — устная форма бытования, социальная принадлежность носителя языка (ср. волог. *выщёлкивать* 'говорить быстро, «по-городскому»', с. 69). Чувствительны наивные лингвисты и к оппозиции «старое — новое», с помощью которой выражаются их представления о современных и «старинных» словах; под последними нередко подразумеваются диалектизмы («Пат-полля *па-стариннаму* ишо «гольбяц» звали» (забайк.); «Опушни, ошкур — всё *старинны* поговорочки» (свердл.) — с. 74–75). Рефлексия может касаться изменения обрядовых текстов, которые как бы «переводятся» на современный язык («Закалодить!» — кабы «Горька!» *па-сечашниму*) (забайк.), с. 77).

При дифференциации идиомов для сельчан и выходцев из сельской местности базовой оппозицией оказыва-

ется деление на свой и чужой говор. Особенности диалекта традиционно объясняются «иностранным» (иноэтничным) происхождением жителей, сохранением черт «старинного» говора, специфическим устройством речевого аппарата («у нас илинбургски казаки и илецки плохо говорят, «...» у них язык толстый» (урал.), с. 83). Черты чужой речи могут отражаться в коллективных прозвищах; в их основе нередко лежат «птичья» или «инородческая» модели образования (*гагары* 'жители г. Балахна', костр. *галки набатные* 'жители г. Галич'; арх. *японцы* 'жители д. Яреньга' и др., с. 84–85). Предметом метаязыковой рефлексии становится также граница между своим и чужим языком (пск. *латыи́ать* 'говорить нечисто, картавить', пол. *това czeska* 'заикание' (букв. «чешская речь»)), иноэтничная речь нередко передается с помощью звукоподражательных глаголов (оренб. *алалáкать*, брян. *гаргатáть*) (с. 110–112). Типичные лексемы или вопросы на чужом языке обыгрываются в наименованиях некоторых народов и паремиях (пол. *derdidasy* (< нем. *der, die, das*) 'наименование немцев'; рус. «Вас из дас? — Кислый квас» — с. 115, 116). Предметом наивно-лингвистической интерпретации становятся и непрозрачные по внутренней форме топонимы. Частотной объяснительной моделью является приписывание их «чужим» народам, в роли которых для крестьян Русского Севера, Верхнего Поволжья и Среднего Урала выступают *татары*, финно-угорские народности (в том числе *чудь*), *шведы*, *поляки*, *белорусы*, некие нерусские «прежние народы» («Салда — мансийское название. Раньше здесь манси жили»; «Здесь, в Салде, поселились первыми удмурты, и Салда — это удмуртское слово» (ср.-урал.), с. 123). Наблюдения автора иллюстрирует подборка такого рода топонимических преданий (с. 122–126).

Значимость лингвистического фактора для выделения локальных/региональных групп раскрыта Е. Д. Бондаренко на примере ситуации, сложившейся на границе Вятки и Поонежья. Этому вопросу посвящен третий раздел книги. Полевые исследования показывают, что территория проживания *вятчан* имеет диффузные границы, которые в зависимости от критериев говорящего могут то сжиматься, то расширяться. Жители восточных костромских районов противопоставляют проживающих там *ветчанёнков* «настоящим» вятчанам — *кировцам*, живущим в Кировской области. В местной устной традиции катойконим превращается в оценочную номинацию с широким референтным полем, образ жителя Вятки трансформируется в стереотипный образ переселенца и даже инородца («Ветченята эстонцы были. У нас «чулан» на мосту-то, у них «клеть»» (костр.), с. 143). Материалом для анализа служат коллективные про-

звища, дразнилки, частушки, свободные высказывания-рефлексивы. Для фольклористов этот раздел книги будет интересен наблюдениями, показывающими, как в малых жанрах создается — и поддерживается на современном этапе — комический образ *вятчан*, хорошо известный по сказкам-анекдотам о региональных «глупцах»³. Характеризуя вятский говор, соседи используют типовые конструкции, в которых утрированно представлены какие-либо фонетические или лексические черты чужого говора («Вятчане всё на «ч» говорят. Их дразнили «чу-на-почу»; «Шла овца с кляча, да как кувырнечча!» — это у нас ветченят дразнили» (с. 141); «Толокно замешают, побольше сметаны туда. У нас «дежень» звали, а над ими смеялись: «Где, вятчана, *заепёра с дрыгозёй?*»» (все — костр.), с. 146). Такие выражения Е. Д. Бондаренко объединяет в особый фольклорный жанр лингвистических дразнилок.

Имеет выраженную специфику народное осмысление имен собственных, описанное в четвертом разделе книги. Для их обозначения существуют диалектные «термины», традиционные механизмы и способы выбора имен и нормы их функционирования, народная дифференциация имен, прозвищ и кличек. В устной традиции имена различаются по признакам официальной закреплённости (полное — краткое), происхождению (русское — нерусское), времени создания («старое» — «новое»), стандартности (типичное — необычное). Иногда типичным именем может маркироваться весь этнос (пол. *Iwan, Wowa* 'русский', рус. *абрам, мойша* 'еврей', с. 169, 170). Наделение ребенка редким, неблагозвучным, труднопроизносимым именем (*Хавронья, Пульхерья, Копидон, Калистрат* и др.) лежит в основе фольклорного сюжета о мести со стороны священника (за разлад с родителями младенца, маленькую плату и т.п.) (с. 176–180). Такое имя маркируется в говорах как *каверзное, собачье, лошадиное, ненастоящее*. В связи с наивной лингвистикой в монографии описываются традиционные тактики имянаречения, предусмотренные как для «нормальных», так и для отклоняющихся от нормы случаев (выбор имени для умершего до крещения младенца, старообрядческое «двоекрещение»); в их ряду рассматривается польский феномен наречения двойного имени. К описанию сценариев имянаречения тематически примыкает небольшой очерк о «красных крестинах», создававшихся — наряду с «красными похоронами» и «красной свадьбой» — как советская альтернатива традиционным обрядам (с. 210–222). Этот фрагмент, вынесенный — возможно, не вполне оправданно — в конец раздела, содержит ценные этнографические подробности, но выбивается из общей канвы исследования из-за отсутствия метаязыковых высказываний.

При рассмотрении рассказов о топонимах акцент делается на том, что именно становится предметом наивно-языковой рефлексии: субъект номинации, именуемый объект или название как таковое. Отбирая материал, автор хотел ограничиться свободными высказываниями диалектоносителей и не касаться фольклорных преданий, но четко выдержать это разделение не получилось (и вряд ли было необходимо): очевидно, что некоторые приведенные в книге примеры представляют собой фольклорные тексты, пусть и лаконичные, свернутые до основного мотива (наименование дает Петр I; оно складывается из имен двух первопоселенцев и т.п.).

Отдельный большой раздел монографии посвящен феномену наивной диалектной лексикографии. Е. Д. Бондаренко предлагает рассматривать авторские любительские словари в ряду других явлений сельской рукописной культуры⁴ — прежде всего наивных календарей и фольклорных сборников, также имеющих «списочную» организацию и возникающих как своеобразная коллекция записей. Обобщая особенности почти трех десятков любительских словарей, а также привлекая данные тематических интернет-форумов и групп в социальных сетях, автор реконструирует представления диалектоносителей о способах формулирования дефиниций лексем, о родственных связях слов, равно как и о самом жанре толкового словаря. Импульсом к созданию таких словарей обычно служит переезд их авторов из деревни в город, из одной диалектной зоны в другую либо проживание на территории межязыковых/междиалектных контактов. Предисловия к подобным трудам нередко содержат «метаязыковую автобиографию» составителей, объясняющую причины написания словаря. В отличие от академических изданий, одной из важнейших функций любительских глоссариев оказывается меморативная функция — стремление запечатлеть уходящие в прошлое слова (и стоящие за ними реалии), употреблявшиеся старшими родственниками выражения. В качестве заглавной единицы может выбираться не начальная, а наиболее «функциональная» форма слова или устойчивого клише (*не чую* 'не слышу', *с панталыги не сбивай* 'не своди с ума', с. 287, 289). Лексемы объясняются через типовые коммуникативные ситуации («Всю меня выкорила/обругала», с. 550), в определения добавляются этнографические подробности («Оглобля — длинные две жердины (палки), крепятся к дровням, с помощью которых лошадь везёт», с. 322). В факультативные зоны словаря, содержащие не оформленный в виде словарных статей материал, могут попадать списки текстов малых фольклорных жанров: пословиц, поговорок, метеорологических и бытовых примет,

загадок, в отдельных случаях — присказок, потешек, молчанок, мирилок и т.п. Единичные труды имеют оригинальный вид: сопровождаются рисунками, оформляются в виде викторины — списка вопросов, в том числе шуточных⁵. Наиболее показательные словари или их фрагменты опубликованы в приложении к монографии (с. 445–582)⁶.

В заключительном разделе рассматриваются случаи, когда метаязыковая рефлексия становится значимым элементом устойчивых бытовых нарративов и фольклорных произведений: присловий, шутовых поговорок, «лингвистических» частушек, метаязыковых загадок (типа «А и Б сидели на трубе...»). Автор также рассматривает ряд русских и польских бытовых и анекдотических сказок (в том числе мало известных российским фольклористам), где несовпадение языковых кодов может выступать не только как поэтический прием, но и как сюжетобразующий мотив (с. 354, 364–367, 372–380). Основываясь на анализе этого материала, Е. Д. Бондаренко выделяет языковые явления, лежащие в основе «лексического недоразумения»: использование одного слова для обозначения разных реалий, разных слов — для одной реалии, мнимое отсутствие / забвение слова (например, в широко известном сюжете о молодом человеке, вернувшемся в село и «забывшем» слово *грабли*), буквализацию внутренней формы лексемы или фразеологизма, изобретение несуществующих слов и квазиимен (в сюжетах о плутах) и некоторые другие (с. 356–381). Приведенные факты показывают, что в народной культуре «спланированные» лексические недоразумения используются для розыгрыша детей («Возьми на бурнучке лопоть и унеси на потолок!» — т.е. «Пойди на крыльцо, возьми одежду там и унеси на чердак» (костр.), с. 372), а также зятя, невестки, реже — других свойственников — носителей иного идиома. Подобные приемы могут использоваться на свадьбе в качестве испытания молодых. Применительно к ряду нарративов сложно сказать, что перед нами — бытовой рассказ или собственно фольклорный текст, однако типичность и стереотипность дают основание рассматривать их в одном ряду. Несколько затрудняет восприятие приведенного материала не слишком очевидная структура раздела; кроме того, бросаются в глаза явные повторы текстов (в частности, лингвистических дразнилок), подробно проанализированных в других частях книги.

Автор исследования отмечает, что выделенные ею явления наивной лингвистики не покрывают всего разнообразия народных представлений о языке и его природе. Часть таких представлений выходит далеко за рамки метаязыковой рефлексии и рассматривается в публикациях, посвященных этнографии речевого

поведения: вербальным ритуалам (перформативные жанры клятвы, проклятия, величания и т.п.), традиционному речевому этикету, магической функции слова. Эти аспекты продуктивно разрабатываются в трудах А. К. Байбурина, С. М. Толстой, И. А. Седаковой, А. Л. Топоркова, Е. Л. Березович, И. И. Русиновой и других исследователей⁷. Наивная языковая рефлексия диалектоносителей является, таким образом, фрагментом гораздо более широкой картины, включающей народное понимание сущности языка, его происхождения, способов использования и т.д.

Монография Е. Д. Бондаренко вносит существенный вклад в этнолингвистику, диалектологию и фольклористику. Книга ценна как вводимым в научный оборот материалом, так и сделанными наблюдениями и выводами. В последние десятилетия изучение наивной / народной / традиционной картины мира привело к более четкому пониманию того, что представляют собой славянская «этнозоология», «этноботаника» и некоторые другие разделы⁸. Теперь к ним добавилась и «народная лингвистика», рассмотренная на материале устной спонтанной речи, фольклорных нарративов и письменных текстов в их сложных и не всегда очевидных взаимосвязях.

Примечания

¹ См., к примеру: *Голев Н. Д.* Современное российское быденное метаязыковое сознание между наукой и школьным курсом русского языка («правильность» как базовый постулат наивной лингвистики) // *Обыденное метаязыковое сознание: онтологические и гносеологические аспекты* / отв. ред. Н. Д. Голев. Ч. 2. Томск, 2009. С. 378–409; *Зализняк А. А.* Из заметок о любительской лингвистике. М., 2010; см. также материалы конференции «Народная лингвистика» (Антропологический форум. № 21. 2014. С. 9–46).

² Диалектное языковое сознание и отдельные формы его проявления попадали в поле зрения специалистов и раньше, см.: *Блинова О. И.* Носители диалекта — о своем диалекте (об одном из источников лексикологического исследования) // *Сибирские русские говоры* / под ред. В. В. Палагиной. Томск, 1984. С. 3–14; *Пурицкая Е. В.* Вербализация народных представлений о языке носителями диалекта (на материале псковских говоров): автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2009; *Березович Е. Л.* О метафорических моделях номинации непристойной речи в русской языковой традиции // *Вопросы культуры речи*. Т. 10 / отв. ред. А. Д. Шмелев. М., 2011. С. 296–301. От этих работ исследование Е. Д. Бондаренко отличается охватом материала и поставленными задачами.

³ См.: *Сумцов Н. Ф.* Анекдоты о глупцах // *Сборник Харьковского историко-филологического общества*. Т. 11. Харьков, 1899. С. 118–315; *Зеленин Д. К.* Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (этнографический

и историко-культурный очерк) // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913 / сост. и отв. ред. А. Л. Топорков. М., 1994. С. 59–104. См. также вятские, пермские, прииртышские записи: Прозвища жителей Вятского края // История Вятского края в преданиях, легендах и песнях / сост. А. А. Иванова. М., 2006. С. 253–268; *Королёва С. Ю., Брюханова М. А.* Фольклорная традиция села Курашим // Традиционная культура русских заводских поселений Урала: Курашимский завод / отв. ред. А. В. Черных. СПб., 2021. С. 301–302, 354; *Козлова Н. К.* «Вятские — ребята хватские...» (прииртышские фольклорные тексты о «вятских») // Сибирский филологический журнал. 2021. № 2. С. 50–66.

⁴ Круг явлений, относимых к так называемой наивной литературе и — шире — народной/любительской рукописной словесности, очерчен в ряде основополагающих работ: *Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М., 1996; *Неклюдов С. Ю.* От составителя // «Наивная литература»: исследования и тексты / сост. С. Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 4–14; *Лурье М. Л.* О феномене «наивного»

сочинительства // «Наивная литература»: исследования и тексты / сост. С. Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 15–28; *Разумова И. А.* Письменные традиции современной семьи: проблемы собирания и изучения // «Наивная литература»: исследования и тексты / сост. С. Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 93–115; *Николаев О. Р.* Наивная фольклористика: типы, формы, функции // ЖС. 2010. № 1. С. 2–5, и некоторых других.

⁵ См. статью Е. Д. Бондаренко в этом номере журнала. — *Примеч. редакции.*

⁶ Появляются и другие научные издания любительских словарей, к примеру: «Слова старинные»: словарь пиемца Леонида Фёдоровича Соловьёва / сост. Т. Н. Бунчук, Ю. Н. Ильина, Т. С. Канева. Сыктывкар, 2021; Словарь толшменских говоров / сост. Г. А. Мартюкова; науч. конс. Е. П. Андреева. Вологда, 2021.

⁷ См., например: *Байбури А. К.* Этнографические заметки о языке и слове в русской традиции // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 205–215; *Толстая С. М.* Обретение речи посредством магии // Terra balcanica. Terra slavica: к юбилею Татьяны Владимировны Цивьян / отв. ред. Т. М. Николаева]. М., 2007. (Балканские чтения; 9).

С. 105–112; *Топорков А. Л.* «Вначале было Слово...»: между религией и магией // Forma formans: Studi in onore di Boris Uspenskiĭ / a cura di S. Bertolissi e R. Salvatore. Napoli, 2010. P. 219–229; *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Реконструкции лексического состава проклятий: категория актора и особенности ее реализации в текстах (на материале русских народных говоров) // Вопросы языкознания. 2018. № 3. С. 89–111; *Русинова И. И., Шкураток Ю. А.* Мотивы передачи/получения вербальной магии и их отражение в лексических единицах (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. Т. 10. № 4. 2018. С. 59–69, и др.

⁸ *Толстая С. М.* Постулаты московской этнолингвистики // Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М., 2013. С. 67.

С. Ю. Королёва,
кандидат филологических наук,
Пермский государственный
национальный
исследовательский университет

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Антропологическая характеристика населения восточноевропейских городов XI–XIX вв.: монография / И. И. Саливон, С. В. Васильев, М. М. Герасимова [и др.]; науч. ред. И. И. Саливон [и др.]; Ин-т истории Нац. академии наук Беларуси, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — Минск: Беларуская навука, 2021. — 266, [1] с.: ил., табл. — Авт. указаны на обороте тит. л.

Антропология и этнология: современный взгляд: [сб. ст.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [отв. ред. А. В. Голловнёв, Э.-Б. М. Гучинова]. — М.: РОССПЭН, 2021. — 556, [4] с., [16] л. цв. вкл.: портр. — К 80-летию В. А. Тишкова.

Блэк М. Земля, одержимая демонами: ведьмы, целители и призраки прошлого в послевоенной Германии / пер. с англ. Н. Колпаковой. — М.: Альпина-нонфикшн, 2022. — 353 с.: ил.

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. — М.: Ломоносовъ, 2022. — 517, [4] с.: ил. — (История. География. Этнография).

Власов А. Н., Дорохова Е. А. Свадебный фольклор нижней Вычегды: (Опыт феноменологического исследования). — СПб.: Свое изд-во, 2021. — 344 с.: ноты, ил.

Вудфорд С. Образы мифов в классической Античности / пер. с англ. Ю. Евсеевой. — М.: Ад Маргинем Пресс, сор. 2022. — 287 с.: ил., цв. ил.

Генко А. М. Введение в этнографию Кавказа: курс лекций / Акад. наук Абхазии; Ин-т восточных рукописей РАН; Ин-т этнологии и антропологии РАН; Междунар. объединение содействии развитию абазинско-абхазского эпоса «Алашара»; Центр нартоведения и полевой фольклористики при Абхаз. гос. ун-те; [отв. ред. З. Д. Джапуа]. — Сухум: Academia, 2021. — 466, [2] с., [2] л. ил., портр. — (Ведущие абхазоведы / отв. ред. серии З. Д. Джапуа).

Головнев И. А. Визуализация этничности в советском кино: опыт ученых и кинематографистов 1920–1930-х гг. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: МАЭ РАН, 2021. — 439 с.: ил., портр.

Границы советского традиционализма: из опыта русского народа в XX в.: этнологическое исследование / О. В. Кириченко, Т. А. Листова, С. С. Крюкова [и др.]; отв. ред. и сост. О. В. Кириченко; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — СПб.: Алетейя, 2021. — 683, [4] с.: ил. — (Независимый альянс).

Даути К. Уйти красиво: удивительные похоронные обряды разных стран / [пер. с англ. К. В. Дементьевой]; ил. Л. Блер. — М.: Бомбора™, 2022. — 285 с.: ил.

[**Дудин С. М.**] Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг.: с фотографиями С. М. Дудина / Рос. этнограф. музей; подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Т. Г. Емельяненко. — М.: Фонд Марджани, 2021. — 559 с.: ил., факс.

Жельвис В. И. Матерятся все?!: роль брани в истории мировой цивилизации. — М.: АСТ, 2022. — 380, [1] с.: ил. — (Научпоп Рунета).

За синей птицей: антропология академической жизни: памяти Г. А. Комаровой: [сб.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; под ред. Э.-Б. Гучиновой и В. А. Шнирельмана. — М.: ИЭА РАН, 2022. — 543 с.: ил., цв. ил.

Иванова Л. А. Этнографическое собрание Н. Н. Миклухо-Маклая = The ethnographic collection of Nikolai N. Mikluho-Maclay: материалы и исследование по источниковедению и атрибуции / отв. ред. Е. В. Ревуленкова, Т. И. Шаскольская; [вступ. ст. Е. А. Резвана и др.]; Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — СПб.: МАЭ РАН, 2021. — 204, [7] с., [57] л. ил., цв. ил., факс. — (Кунсткамера — Архив; т. 9).

Иткулова Л. А. Мировоззрение башкирского этноса: философско-антропологический анализ: монография / М-во науки и высш. образования РФ, Башкир. гос. ун-т. — Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. — 220 с.

Казахи / [С. Е. Ажигали, С. Г. Комаров, Х. М. Абжанов и др.]; отв. ред. С. Е. Ажигали, О. Б. Наумова, И. В. Октябрьская;

Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд-ния, М-во образования и науки Респ. Казахстан, Евразийский нац. ун-т им. Л. Н. Гумилева. — М.: Наука, 2021. — 844, [2] с.: ил., портр., карты, [14] л. цв. ил., портр., карты. — (Народы и культуры).

Каменских М. С. Первый национальный: коми-пермяки в национальной политике России в XX — начале XXI в. — СПб.: Маматов, 2021. — 312 с.: ил.

Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровиковой; [вступ. ст. А. Юрчака]. — 2-е изд. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. — 319 с.: ил. — (Новая антропология).

Мир славян Северного Кавказа: науч.-метод. материалы / Науч.-исслед. центр традиц. культуры Гос. науч.-творч. учреждения «Кубанский казачий хор»; [науч. ред., сост. О. В. Матвеев]. — Вып. 10: Памяти В. И. Шкуро. — Ставрополь: Печатный двор, 2021. — 438 с.: ил.

Михайлин В. Ю. Бобер, выдыхай! Заметки о советском анекдоте и об источнике анекдотической традиции. — М.: Новое лит. обозрение, 2022. — 228 с. — (Науч. б-ка) (Новое лит. обозрение: науч. прил.; вып. 229).

Орлова О. С. Эвфемизмы и загадки о рождении и смерти в русской и англоязычной культурах. Принцип непрямой номинации: когнитивно-культурологическое исследование / Ин-т языкознания РАН. — М.: URSS: ЛЕНАНД, 2022. — 238, [1] с. — Фактическая дата выхода в свет — 2021.

Павловская А. В. Человек есть то, что он ест: пищевые системы мира. — М.: Ломоносовъ, 2022. — 285 с. — (Лучшее увлекательное чтение: ЛУЧ).

Паулюс П. Й., Овчинников В. М. Скандинавский миф и его воплощение в экранной культуре: монография. — Смоленск: Принт-Экспресс, 2022. — 247 с.

Православие и традиционная народная культура: сб. докл. / Новосибир. митрополия Русской православной церкви [и др.]; под общ. ред. В. И. Байтуганова. — Вып. 2: [Доклады межвузовской секции «Православие и традиционная народная культура» XXVII–XXIX Междунар. образоват. рождествен. чтений, XXII–XXIV Новосибир. рождествен. образовательных чтений (2018–2020 гг.)]. — Новосибирск, 2021. — 219, [4] с., [2] л. цв. ил.: ил., ноты, табл.

Путешествия через сибирскую степь и тайгу к антропологическим концепциям = Journeys through the siberian steppes and taiga to anthropological concepts: этноистория Сергея и Елизаветы Широкогоровых: [в 2 т.] / [University of Aberdeen, Scotland, UK; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и др.]; под ред. Д. Арзютова, Д. Андерсона, С. Под-

резовой. — М.: Индрик, 2021. — Т. 1. — 543 с.: ил., портр., табл., факс.

Ровнова О. Г. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН, Комиссия по исслед. старообрядчества при Междунар. ком. славистов. — М.: Изд. дом ЯСК, 2022. — 607 с., [16] л. цв. ил., портр. — (Studia philologica).

Русский Север: лексика и ономастика: кол. монография / [Е. Л. Березович, Н. В. Кабинина, С. М. Толстая и др.]; Уральский федеральный ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина; редкол.: Е. Л. Березович [и др.]. — М.: Индрик, 2021. — 838 с.: ил. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Русский фольклор: материалы и исследования / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. — Т. 38: память Виктора Евгеньевича Гусева / отв. ред. А. В. Некрылова. — СПб.: Наука, 2021. — [586] с.

Садова Т. С. Сногадания и рассказы о снах в русском речевом обиходе: лингвистические заметки / Санкт-Петербург. гос. ун-т. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, сор. 2021. — 141, [1] с.

Синицына Л. В. Русское традиционное полотно: обыденное и священное. — М.: [Северный паломник], 2021. — 97, [3] с.

Славянская традиционная культура и современный мир. Слово. Время. Человек / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, Т. М. Санникова, А. В. Черных. — Вып. 19. — СПб.: Маматов, 2021. — 416 с. — (Фольклорный архив. Пермский край).

Слесарева Е. А., Калинин В. К. Зверине молоко: инициация при трансгенерационной травме (юнгянское исследование народных сказок): в 2 т. — 2-е изд. — М.: Академический проект, 2022. — Т. 1. — 684 с.; Т. 2. — 709 с.

Современная удмуртская культура / ред.-сост. Е. Тулуз, Е. Попова, Н. Анисимов. — Таллин: Изд-во Таллин. ун-та, 2020–2021. — Т. 1. — 2020. — 403 с.: ил.; Т. 2. — 2021. — 488 с.: ил. — (Acta Universitatis Tallinnensis. Humaniora).

Соколов И. А. Чайная культура: из Старой России сквозь СССР в XXI век. — М.: Спутник+, 2022. — 315 с.: ил., факс. — (Русский чай).

Соколова А. Д. Новому человеку — новая смерть? Похоронная культура раннего СССР. — М.: Новое лит. обозрение, 2022. — 453, [1] с.: ил. — (Studia religiosa).

Соловей Т. Д. История российской этнологии в очерках. XVIII — начало XXI в. — М.: Этносфера, 2022. — 610, [1] с.

Тишков В. А. Избранные труды: в 5 т. — М.: Наука, 2021. — Т. 1: Освободительное движение в колониальной

Канаде. — 404, [1] с., [2] л. ил.: ил.; Т. 2: Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. — 542, [1] с., [1] л. портр.; Т. 3: Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. — 554, [2] с., [1] л. портр.; Т. 4: Российский народ: история и смысл национального самосознания. — 630, [1] с., [1] л. цв. портр.: ил., цв. ил.; Т. 5: Этнология и политика. Статьи 1989–2021 гг. — 638, [1] с., [1] л. портр.

Традиционная культура русских заводских поселений Урала: Курашимский завод: материалы и исследование: [кол. монография] / А. В. Черных, И. И. Русинова, Ю. А. Кашаева [и др.]; под общ. ред. А. В. Черных; Перм. гос. нац. исслед. ун-т [и др.]. — СПб.: Маматов, 2021. — 484 с.: ил., ноты, цв. ил., карты. — (Фольклорный архив. Пермский край).

Традиционная культура русских Республики Татарстан: материалы и исследования / А. В. Черных, В. Е. Добровольская, И. И. Русинова [и др.]; Уральское отд-ние РАН, Перм. федеральный исслед. центр [и др.]. — СПб.: Маматов, 2021. — 551 с.: ил., цв. ил. — (Фольклорный архив. Республика Татарстан).

Традиционное судостроение как часть культурного наследия народов России / под общ. ред. А. В. Окорокова; М-во культуры РФ; Южный филиал Рос. науч.-исслед. ин-та культ. и природ. наследия им. Д. С. Лихачёва; Центр подводного культ. наследия. — М.: Институт Наследия, 2021. — Т. 1. — 557 с.: ил.; Т. 2. — 603 с.: ил.

Традиционные ценности в меняющемся мире: Северная Америка, Западная и Восточная Европа / Д. Б. Вершинина, Е. С. Бурмистрова, А. А. Чуприкова [и др.]; гл. ред. Д. Б. Вершинина. — СПб.: Маматов, 2021. — 271 с.

Хирш Ф. Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза / авториз. пер. с англ. Р. Ибатуллиной. — М.: Новое лит. обозрение, 2022. — 471 с., [6] л. ил., карты, портр. — (Historia Rossica).

Шалыгина Н. В. Русские американцы: поиск новых идентичностей / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2021. — 386, [1] с.: цв. ил., факс.

Этнография Западной Сибири XVIII–XX вв. и современные этнокультурные процессы: материалы регион. науч.-практ. конф. (г. Куйбышев, 10 декабря 2019 г.) / М-во просвещения РФ, Новосибир. гос. пед. ун-т, Куйбышев. филиал НГПУ, Музейный комплекс г. Куйбышева Новосиб. обл.; ред. кол.: И. Н. Шалыгина (отв. ред.) [и др.]. — Куйбышев: [б. и.]; Новосибирск: ФГБОУ ВО «НГПУ», 2022. — 372 с.: ил., цв. ил., портр., факс., табл. — (Сибирский тракт).

Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России: кол. монография / [М. Ю. Мар-

тынова, В. А. Тишков, В. В. Степанов и др.]; под ред. М. Ю. Мартыновой; Науч. совет Рос. акад. наук по комплексным проблемам этничности и межнац. отношений, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2021. — 619 с.: табл.

Язык как ресурс идентичности в Европе: антропологическое исследование / М. Ю. Мартынова, М. А. Андриунина, Ю. В. Бучатская [и др.]; под ред. М. Ю. Мартыновой; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — М.: ИЭА РАН, 2022. — 534, [1] с.

Язык, мышление и картина мира индейцев пираха(н): [сб. ст.] / сост., отв. ред. и авт. вступ. ст. А. Д. Кошелев; науч. ред., авт. предисл. В. Д. Соловьев. — М.: Изд. дом ЯСК, 2022. — 295 с.: ил. — (Разумное поведение и язык. Language and reasoning).

ФОЛЬКЛОРНЫЕ И НОТИРОВАННЫЕ ТЕКСТЫ

Дерево сильно корнями = Ծառը արմատներով է ուժեղ: пословицы и поговорки армян Дона / записал и сост. Ш. Шагинян. — 2-е изд., перераб. — Таганрог: Веда, 2022. — 92 с.: портр.

Золотая веточка: детский фольклор Каргопольского и Коношского районов Архангельской области: (Материалы к Своду русского фольклора) / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН; [сост., подгот. текстов, нотации, ст., коммент. Е. И. Якубовской]. — СПб.: [б.и.] 2021. — 414, [2] с., [24] л. ч/б вкл., [8] л. цв. вкл.: ил., ноты.

Иванова О. В. Музыкальный фольклор Вознесенского района Нижегородской области: с аудио- и видеоприложением (DVD) / Моск. гос. консерватория им. П. И. Чайковского [и др.]. — М.: БуксМАрт, 2022. — 175 с., [8] л. ил.: карты, цв. ил., портр., ноты, табл. + 1 DVD.

Музыкальный фольклор Подпорожского района Ленинградской области: из фондов Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербург. гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова / [Г. А. Лобкова, К. А. Мехнецова, А. В. Полякова и др.; ред.-сост. Г. А. Лобкова, К. А. Мехнецова]; Санкт-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, Фольклорно-этнограф. центр им. А. М. Мехнецова. — 2-е изд., испр. — СПб.: Композитор • Санкт-Петербург, 2021. — 560 с., [8] л. ил.: ноты + аудиоприл. (DVD).

Ново-Иерусалимская школа песенной поэзии: псалмы на линейных нотах / Рос. акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте РФ; Санкт-Петербург. гос. ин-т культуры; [подгот. текстов, вступ. ст., коммент. Е. Е. Васильевой; сост. и общ. ред. В. А. Лапина,

В. В. Шмидта]. — М.: Летний сад, 2021. — 648 с., 23 л. ил., 246 партит., 3 табл. + 1 CD (33 трека). — (Наследие; вып. 2: Христианство: традиции православия; кн. 1).

Песенная традиция русских сел Октябрьского района Пермского края в записях конца XX века / А. В. Черных, О. С. Сивков, И. И. Русинова [и др.]; под общ. ред. А. В. Черных; Администрация губернатора Пермского края, Департамент нац. и религ. отношений [и др.]. — СПб.: Мамагов, 2021. — 455 с.: ил., ноты. — (Фольклорный архив. Пермский край).

Сказки в записях А. С. Пушкина и их варианты в фольклорных традициях Северо-Запада России: (с экспедиционными материалами из фондов Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова): учеб. пособие / М-во культуры РФ, Санкт-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, Каф. этномузыкологии, Фольклорно-этнограф. центр им. А. М. Мехнецова; сост.: Т. Г. Иванова, Г. В. Лобкова. — 2-е изд., испр. — СПб.: Санкт-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, 2021. — 198, [4] с.: ил., карта, ноты, портр., факс. + 1 CD.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Горшкова Н. Д. Книжная и фольклорная поэтическая словесность: учеб. пособие / М-во науки и высш. образования РФ, Новосиб. гос. техн. ун-т. — Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2022. — 106, [3] с.

Медведева М. В. Аранжировка и импровизация как формы творческого освоения песенного фольклора: учеб. пособие / М-во культуры РФ, Рос. акад. музыки им. Гнесиных. — М.: Рос. акад. музыки им. Гнесиных, 2022. — 87, [1] с.: ил., ноты.

Мингазова Л. П., Саттарова Л. Ф. Музыкально-обрядовый фольклор народов Поволжья: учеб. пособие / М-во культуры РФ, Казан. гос. ин-т культуры, Фак. высш. школы искусств, Каф. этнохудож. творчества и муз. образования. — Казань: Медицина, 2021. — 90, [1] с.: ноты.

Русский народ: энциклопедия народного и декоративно-прикладного искусства: в 2 т. / науч. ред.-сост. С. В. Лебедев. — М.: Ин-т рус. цивилизации, 2022. — Т. 1: А — М. — 2022. — 647 с.: ил.; Т. 2: Н — Я. — 2022. — 688 с.: ил. — Фактическая дата выхода в свет — 2021.

Серен Полина Сергеевна: библиограф. указ. / Тувин. ин-т гуманитар. и прикл. соц.-эк. исследований при Правительстве Респ. Тыва; сост. Ч. Ч. Норбу, П. С. Серен. — Кызыл: Тип. МБОУ КЦО «Аныяк», 2022. — 103 с.: цв. ил., портр.

Якутские фольклористы: библиограф. словарь: пробный выпуск / Ин-т гуманитар. исследований и проблем малочисленных народов Севера Сиб. отд-ния РАН; сост. А. А. Кузьмина [и др.]; [отв. ред. В. В. Иларионов]. — Якутск (Дьокуускай): Алаас, 2021. — 351, [1] с.: портр.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АЛЬБОМЫ, КАТАЛОГИ ВЫСТАВОК И КОЛЛЕКЦИЙ

Вайгач. Хебидя-Я. Налево от края земли. Архивные фотоматериалы 1930–1940-х гг. Этнографическое собрание М. С. Синицына / сост. О. Диксон. — М.: [Treemedia Content, Hartola, Finland], 2021. — 239 с.: ил., цв. ил.

Златоустовский агитпоп: [альбом] / авт. ст., сост. каталога и аннотаций к предметам М. И. Вилькин, Д. Ю. Кривошей; авт. вступ. ст. Г. Р. Наумова. — М.: Буки Веди, 2021. — 158, [1] с.: ил., табл., цв. ил.

Кукла в народной традиции: игра, обряд, коллекция / авт.-сост. Е. Колчина. — М.: Бослен, 2022. — 174, [1] с.: цв. ил.

Кунсткамера в годы Великой Отечественной войны: К 75-летию Победы: каталог выставки / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; авт.-сост. Л. А. Худякова; отв. ред. Н. П. Копанева. — СПб.: [МАЭ РАН], 2020. — 83 с.: ил., цв. ил.

Мир кимоно: от будней до праздников: символика и мотивы кимоно в цикле ежегодных праздников, основные типы традиционной женской и мужской одежды Японии: коллекция Натальи Бакиной: каталог выставки [4–25 марта 2022 г.] / Первая Московская галерея восточной живописи; ред. Т. Наумова; авт. вступ. ст., глоссария и каталожных описаний Н. Бакина. — М.: Сам полиграфист, 2022. — 48, [1] с.: цв. ил.

Охотники-оленьеводы Хатанги и Анабара. Коллекция П. В. Слепцова в собрании МАЭ РАН / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; авт.-сост. В. А. Беляева-Сачук, С. В. Березницкий, В. В. Боброва [и др.], отв. ред. Н. П. Копанева, В. Н. Давыдов. — СПб.: [МАЭ РАН], 2020. — 255 с.: ил., цв. ил., портр.

Российско-Индийская антропологическая экспедиция, 2018–2020 = Russian-Indian anthropological expedition, 2018–2020: фотоальбом / Центр палеоэтнолог. исследований, Гос. биол. музей им. К. А. Тимирязева; авт.-сост. Л. Р. Зарипова [и др.]; пер. на англ. А. А. Кастро-Степанова; под ред. Д. В. Пеземского. — М.: Центр палеоэтнолог. исследований, 2022. — 79 с.: цв. ил.

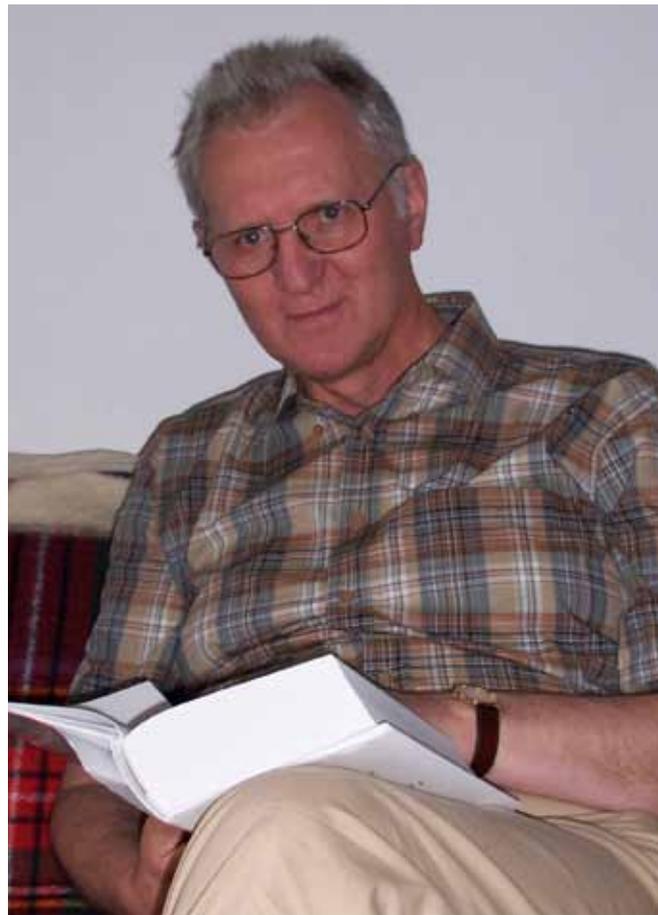
Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

ПАМЯТИ ЕЖИ БАРТМИНЬСКОГО

7 февраля 2022 г. от нас ушел Ежи Бартминьский (19.09.1939–7.02.2022), профессор, основатель польской этнолингвистики и главный редактор основанного им же журнала «Etnolingwistyka», действительный член Польской академии знаний (Polska Akademia Umiejętności), автор более 700 работ. Перечислять его заслуги перед наукой, достижения и регалии нет необходимости (они широко известны) и возможности (список занял бы слишком много места). Назову только самое главное. Вся жизнь Ежи Бартминьского — со студенческих лет и до кончины — была связана Университетом им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине. Там он учился, там защитил обе диссертации, там много лет возглавлял Отделение текстологии и грамматики современного польского языка, деятельность которого выходила далеко за пределы тематики, обозначенной в названии. Там же профессором Бартминьским была создана лаборатория «Этнолингвистический архив», в котором собраны уникальные материалы по фольклору и этнолингвистике, записанные в течение нескольких десятков лет в ходе экспедиций в Восточной Польше. Ежи Бартминьский известен как создатель Польской (Люблинской) этнолингвистической школы, учитель, у которого сотни учеников и десятки последователей, продолжателей, коллег. Профессор умел собрать возле себя не просто круг единомышленников, но единый слаженный научный коллектив, с которым он открывал новые направления исследования проблем языка и мышления. Так началась польская этнолингвистика, так начались и продолжаются полевые исследования, так возникла и воплотилась идея издаваемого в Люблине «Словаря народных стереотипов и символов»¹, авторский коллектив которого возглавил Ежи. Так зародился проект изучения языковой картины мира европейских народов (EuroJOS). В 2003 г. по инициативе Ежи Бартминьского при Международном комитете славистов была создана Комиссия по этнолингвистике — одна из наиболее активно работающих комиссий — и тоже благодаря ее создателю и бессменному председателю. И многое другое.

Но сейчас хочется написать о другом. Наука была для Ежи всем, он жил ею, он сам был Наукой. И вместе с тем он не был только ученым. Он принимал активное участие в общественной жизни и был деятельным участником движения «Солидарность»; он, будучи исследователем фольклора, формировал интерес к нему в общественном пространстве: записывал диски, выступал по радио, сотрудничал с фольклорными коллективами. И сам любил петь. Время от времени он вспоминал песни своего детства и с удовольствием напевал их. С особой любовью он, кажется, относился к колядкам. Благодаря этой любви появилась на свет антология польских колядок², был издан замечательный диск колядок из Люблинского воеводства в аутентичной записи из архива возглавляемой Бартминьским экспедиции и тех же песен в обработке и исполнении композитора и музыканта Йошки Броды.

А еще Ежи очень любил дружить. Старался всех позвать в свой университет — на конференции, стажировки, лекции. Но всегда общение с ним было таким плотным, что формальная цель приезда становилась только одной из многих целей. Приезжающих в Люблин захватывал круговорот встреч, разговоров, споров, поездок, прогулок. Ежи знал Польшу как никто другой и старался всем ее открыть, показать, развернуть в истории, рассказать о своей Польше, показать ее. Прогулки по Люблину, поездки в Казимеж Дольный (обязательная часть программы для приезжающих в Люблин) всегда сопровождалась рассказами, шутками, анекдотами, рассуждениями, которые можно было услышать только от Ежи и которые заставляли даже привычные и знакомые пейзажи открываться совсем по-новому.



Каждая встреча с Бартминьским и его коллегами: в уютной и доброжелательной атмосфере университетской лаборатории, в кабинете Ежи на факультете, в гостях у них дома, на конференциях — всегда превращалась в длинную и очень оживленную беседу. Ежи не умел говорить с человеком на бегу. Ему надо было остановиться, вдуматься, вслушаться. Он был очень заинтересованным собеседником, который всегда вникал в то, что ему рассказывали, поворачивая часто разговор в совершенно неожиданную сторону. Услышав от собеседника нечто, что его могло заинтересовать (а интересовался он решительно всем), он часто останавливался на какой-то детали, упомянутой собеседником между делом, и тут же начинал говорить о ней как о важной проблеме, к изучению которой надо подойти со всей тщательностью. В таких беседах нередко рождались темы статей, диссертаций, книг.

Ежи Бартминьский прожил долгую, насыщенную и, смею надеяться, счастливую жизнь, а всем тем, кому посчастливилось с ним общаться, он оставил свое дело, которое объединяет людей на разных концах света, собранный им коллектив единомышленников и друзей, которые, несомненно, продолжат его начинания, целую библиотеку трудов и обаятельную улыбку, редко покидавшую его лицо.

Примечания

¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1–. Lublin, 1996–.

² Polskie kolędy ludowe / zebrał, wstępem, koment. i przypisami opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002.

А. Б. Мороз,
доктор филологических наук,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Российский государственный
гуманитарный университет (Москва)

Фото Е. Л. Березович

ПАНДЕМИЯ И НОВЫЕ НАУЧНЫЕ ПРОЕКТЫ: «СЕЗОННЫЕ» ВЕБИНАРЫ РАБОЧЕЙ ГРУППЫ «РИТУАЛЬНЫЙ ГОД»

Научная деятельность рабочей группы Международного общества этнологов и фольклористов (SIEF) «Ритуальный год» неоднократно освещалась на страницах журнала «Живая старина»¹. Ежегодные конференции (первая состоялась в 2005 г. на Мальте) с последующими публикациями серийного издания «The Yearbook of the Ritual Year» («Ритуальный год: ежегодник») проводились в разных странах, пока в 2020 г. пандемия COVID-19 не остановила передвижение, чем способствовала выработке нового формата научного сотрудничества.

Начиная с октября 2020 г. группа перешла к регулярным виртуальным встречам, которые было решено проводить раз в сезон и посвящать разным темам. Координаторами регулярных вебинаров стали сопредседатели группы Лоран С. Фурнье (Марсель, Франция), Ирина Седакова (Москва, Россия) и секретарь группы Ирина Сталь (Бухарест, Румыния). Вебинары проходят на платформе отдела фольклора Эстонского литературного музея, руководитель Маре Кыйва (Тарту, Эстония).

Первый вебинар «Осень 2020» открылся докладом «Искра надежды: живой огонь в ситуации кризиса» почетного президента группы Эмили Лайл (Эдинбург, Великобритания), что было вдвойне символичным. Во-первых, именно она, автор идеи создания группы и ее основательница, дала старт новой серии вебинаров. Во-вторых, тема доклада была тесно связана с представлениями о начале, переходе и инициации, с восприятием ритуального огня и его возжигания как магического средства противостояния болезням и эпидемиям. Маре Кыйва выступила с докладом «День Земли» о празднике, который начал отмечаться 22 апреля 1970 г. и собрал беспрецедентное число участников — около 20 млн человек. Сейчас, пятьдесят лет спустя, этот день входит в состав ритуального года в 193 странах, привлекая внимание людей к проблемам экологии и изменения климата. Лоран С. Фурнье (Марсель, Франция) в докладе «Святые целители Прованса (Франция): от фольклора к антропологии» описал культ региональных католических святых, популярность которых особенно возросла в годы пандемии COVID-19.

В декабре 2020 г. состоялся второй, внеочередной, праздничный вебинар, который был посвящен рождественским застольям. Прозвучало пять сообщений, познакомивших слушателей с ритуальными кулинарными традициями пяти стран. Марлин Хьюгосон (Уппсала, Швеция)

в докладе «Рождественское застолье в Швеции» показала, что исторически праздничное меню зависело, во-первых, от благосостояния семьи и, во-вторых, от региона ее проживания. Обязательным блюдом на столе была и остается рыба, а десертом и одновременно украшением служат пряничные имбирные домики. Мария Бернадетт И. Абрера (Дилман, Филиппины) в докладе «Изучая культуру и историю через рождественский стол на Филиппинах» указала на роль конкистадоров в формировании праздничного католического календаря и ритуальных блюд. Застолье на Филиппинах во многом совпадает с испанским, однако отличается популярностью местных сладких пирожков из риса, отражающих народное поверье, что как рисинки слипаются вместе, так и члены семьи будут оставаться вместе в следующем году. Анамария Юга (Бухарест, Румыния) выступила с докладом «“Сарми” и крепкие напитки для (и после) Рождества в Трансильвании и Марамуреше», где остановилась на характеристике зимних обходов домов и угощениях участников процессий, а также на праздничном домашнем меню, центральное место в котором занимают сарми (голубцы, долма). Важная роль отводится рождественскому караваю, который нельзя выносить из дома, чтобы не вынести удачу. Люси М. Лонг (Огайо, США) в докладе «Американская рождественская еда: этнические, региональные и национальные традиции» акцентировала идею многослойности и полиэтничности традиций в США. Она рассмотрела рождественское печенье, выпеканию которого придается особое значение. Для этого собираются родственники и друзья, а в эпоху пандемии устраиваются виртуальные встречи в Зуме или по Скайпу. Лоран С. Фурнье выступил с докладом «13 десертов для 12-дневного цикла: современная мифология Рождества в Провансе», в котором рассмотрел рождественский обычай готовить 13 десертов с точки зрения «изобретения традиции». Этот обычай стал особенно популярным в последние десятилетия, приобретая статус региональной туристической достопримечательности. По мнению Фурнье, это не изобретенная традиция, а дополненная и модифицированная обрядовая практика с акцентированием числовой символики (число 13 ассоциируется с государственным номером региона Прованса).

В общей дискуссии обсуждались следующие вопросы: насколько секулярным стало празднование Рождества в разных странах, какие элементы народной религиозности и какие магические акты

соединились в праздничной трапезе. Гадания о замужестве и о погоде, поверья о том, что семья обязательно должна собраться за праздничным столом и что угощения должны быть обильными, известны всем традициям в контексте инициальных практик Рождества. Мультикультурализм, миграции, творческое отношение к традиционной пище, мода на здоровую пищу и на вегетарианство несколько меняют рождественское меню.

Третий вебинар, зимний, состоялся в символический для ритуального года, особенно кельтского, день — 1 февраля. Дженинн Батлер (Корк, Ирландия) в докладе «День св. Бригитты и праздник Имболк: темы регенерации и фертильности» рассказала о ритуалах, приуроченных к этому дню в связи с почитанием женских божеств и святых. Особое внимание она уделила формированию образа св. Бригитты, ее кельтским именам и эпитетам, а также культу водных источников и изготовлению ритуальных крестов из зелени. Тобиас Боос (Больцано, Италия) прочитал доклад «Изучая городские и сельские карнавалы в Эквадоре», рассказав о своей полевой работе в некоторых городах страны. Особое внимание он уделил стратегиям по превращению домашних карнавалов в городские, массовые, с экономическими целями развития городов и привлечения инвестиций. Ирина Седакова (Москва, Россия) посвятила свой доклад «Русская и болгарская народно-религиозные версии Богоявления: традиции и инновации» сопоставительному анализу развития крещенских праздников в двух православных странах. Если в России в последние десятилетия развилась и усилилась практика купания в прорубях, то в Болгарии стал пользоваться популярностью другой ритуал, также совершаемый в водоемах. Мужчины в традиционной одежде с национальным флагом в руках танцуют хоро под народные и авторские песни Возрождения, акцентируя идеи идентичности, государственности и традиционности.

В дискуссии были подняты вопросы «изобретения традиции», развития культов святых и их синкретизма, динамики городских праздников. Слушатели дополнили сообщения материалами по празднованию Богоявления в Индии, Канаде и на Филиппинах. Проведение таких параллелей очень важно для типологического изучения праздников и выведения общих тенденций в модернизации культов и ритуалов.

На четвертом, внеочередном, вебинаре в апреле 2021 г. приглашенным докладчиком стала Анна Мурадова (Тбилиси, Грузия). Ее выступление «Рождество и другие праздники в Бретани в путевых заметках Екатерины Балабановой» было посвящено удивительной судьбе и трудам первой русской исследовательницы кельтской культуры Е. В. Балабановой (1847–1927). Основываясь на материалах одной из

книг исследовательницы [2], перевод которой на бретонский она подготовила, А. Мурадова осветила самые интересные календарные праздники и мифологические представления бретонцев Франции.

Пятый вебинар, одновременно весенний и летний, состоялся в мае 2021 г. **Тициана Соверино** (Дублин, Ирландия) прочитала доклад «Иванов день в Ирландии: блюда, напитки и рассказы о сверхъестественном». Она использовала результаты полевых исследований и вопросников начиная с 1950-х гг. до наших дней и структурировала обряд разжигания костров с угощениями у огня. Исследовательница проанализировала также ритуальное поклонение святым источникам в день летнего солнцестояния. В докладе «Иванов день: шутивная свадьба в северных странах» **Терри Ганнелл** (Рейкьявик, Исландия) рассказал о летних обрядовых процессиях, во главе которых идет пара детей, наряженных в традиционные костюмы жениха и невесты, и человек, ряженный священником. Используя собственные наблюдения последних двадцати лет в Норвегии, а также записи из других северных и Скандинавских стран, исследователь сравнил матримониальные мотивы Иванова дня и их динамику². **Георги Мишев** (Пловдив, Болгария) выступил с докладом «Празднование Иванова дня в Болгарии: древние локусы, народные поверья и современные ритуальные практики». Он подробно проанализировал развитие обрядов праздника летнего солнцестояния от античности до настоящего времени, когда ритуалы стали востребованы языческим движением в Болгарии. Г. Мишев рассказал о почитании солнца и о поверьях, что оно танцует в этот день, об ивановских травах, их заготовке и ритуальном применении³. В дискуссии участники вебинара приводили примеры матримониальных мотивов в летней обрядности разных традиций, а также подробно обсуждали ритуалы с водой и росой, в том числе «кражу урожая».

В октябре 2021 г. был организован шестой вебинар, основной темой которого стала народная астрономия. **Эмили Лайл** в докладе «Миф об одноглазом божестве и светила в начале сезона» связала воедино мифологию о верховных божествах и о происхождении звезд со структурой ритуального года. Этот доклад стал продолжением и развитием уже опубликованной работы на данную тему [7]. **Оксана Чёха** (Москва, Россия) прочитала доклад «Человеческая жизнь небесных светил», в котором представила антропоморф-

ные образы Солнца и Луны в фольклоре балканских народов. **Тимофей Авилин** (Минск, Беларусь) в докладе «Белорусская народная астрономия» показал ареальное распространение восточнославянских народных астрономических терминов и мотивов, связанных с небесными светилами⁴.

Седьмой сезонный вебинар, прошедший в декабре 2021 г., стал первым семинаром, который был посвящен одной традиции. Он сочетал разные формы выступлений и презентаций. Так, **Татьяна Владыкина, Татьяна Панина и Галина Глухова** (Ижевск, Россия) выступили с докладом об устройстве удмуртского праздничного года, делении его на две половины, об основных праздниках и о зимних демонологических представлениях. **Татьяна Миннихметова** (Инсбрук, Австрия) представила свою новую книгу об удмуртском фольклоре в эстонских архивах [3], в которой подробно описана история исследования фольклорных и обрядовых традиций удмуртов и анализируются наиболее интересные архивные записи. Презентации следующей книги — «Мифология и фольклор удмуртов» [9] — предшествовало поздравительное выступление **Маре Кыйва**, адресованное Т. Г. Владыкиной, которой и посвящено отчасти это издание. Подробнее о данном сборнике рассказала **Эва Тулуз** (Париж, Франция; Тарту, Эстония). Она очертила его основные темы: демонология, священные локусы, образы жрецов, отражение народной мифологии в современной поэзии, а также музыка и звуковой ряд ритуалов. В завершение был показан фрагмент документального этнографического фильма **Лийво Нигласа** «Зимние сельские церемонии», который был снят в декабре 2016 г. в с. Новые Татышли (Татышлинский район, Башкортостан) во время экспедиции Э. Тулуз, Л. Нигласа и Н. Анисимова к восточным удмуртам.

Этот вебинар продемонстрировал прекрасные возможности внутреннего (удмуртами) и внешнего (русскими, эстонскими и французскими учеными) исследования архаической удмуртской народной культуры.

Таким образом, резкие изменения научной жизни не привели к кризису, а, наоборот, активизировали общение исследователей. Новый формат научной жизни группы «Ритуальный год» открыл важные и интересные перспективы в подборе тем и сопоставительных исследований на макро- и микроуровне. Международные связи в виртуальном мире укрепились, а формы сотрудничества стали более раз-

нообразными (участие в симпозиумах в Зуме, виртуальные выступления с лекциями и докладами в разных странах, презентации новейших изданий и др.). Кроме того, ведутся регулярные видеозаписи, которые могут использоваться в процессе обучения в вузах и для ознакомления широкой публики с календарными традициями разных стран мира⁵.

Примечания

¹ См. хроники конференций, начиная с первой, на которой создавалась группа «Ритуальный год» [5], до самой последней на сегодняшний день [6].

² Подробнее о масках, ряженных и процессиях см. книгу, редактором которой является Т. Ганнелл [8].

³ Подробнее см. в новой книге Г. Мишева [4].

⁴ Этноастрономия украинцев, в частности, описана Т. Авилиным в недавней монографии [1].

⁵ См.: https://www.siefhome.org/wg/ry/seasonal_webinars.shtml, <http://www.folklore.ee>.

Литература

1. *Авілін Ц.* Українська народна астронімія: крыніці, матеріялы, арэалы. Вільнюс, 2021.
2. *Балабанова Е. В.* Мар-Ивонна. Из опыта моих странствий и приключений. СПб., 1901.
3. *Миннихметова Т.* В поисках удмуртских жемчужин по эстонским архивам. Tartu, 2020.
4. *Мишев Г.* 77 и половина чудни растения: Народна вяра, магія і лечення. София, 2021.
5. *Седакова И. А.* Конференция «Календарная обрядность» в Эдинбурге // ЖС. 2004. № 4. С. 62–63.
6. *Седакова И. А.* Городские праздники в динамике // ЖС. 2019. № 4. С. 62–64.
7. *Lyle E.* The cosmic connections of the eight key points in the Indo-European ritual year // The Ritual Year 10: Magic in rituals and rituals in magic / ed. by T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská. Innsbruck; Tartu, 2015. P. 10–27.
8. *Masks and mumming in the Nordic area / ed. by T. Gunnell.* Uppsalla, 2007.
9. *Udmurt mythology and folklore / ed. by N. Anisimov, M. Kõiva, E. Toulouze.* Tartu, 2021.

И. А. Седакова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

И. Сталь,
магистр социологии,
Институт социологии
Румынской академии наук
(Бухарест)

XIII МЕЛЕТИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Чтения памяти Елеазара Моисеевича Мелетинского, организуемые Институтом высших

гуманитарных исследований и Центром типологии и семиотики фольклора Российского государственного гумани-

тарного университета (ЦТФС РГГУ), проводятся с 2008 г. **19–21 октября 2021 г.** в РГГУ состоялась международная конференция «XIII Мелетинские чтения». По традиции в качестве темы конференции организаторы вы-

бирают одну из актуальных проблем фольклористики и литературоведения, входивших в круг интересов ученого. В 2021 г. чтения были посвящены представлениям о загробном мире в разных культурах.

Из-за коронавирусных ограничений чтения прошли в смешанном формате: часть докладчиков выступила очно, другая — по видеосвязи (в Zoom). Участниками конференции стали более 40 исследователей из различных городов России, а также из Израиля, Японии, Мексики и Кыргызстана. Конференция получилась по-настоящему междисциплинарной — методы анализа и интерпретации текстов предложили не только литературоведы и фольклористы, но также культурологи, историки и психиатры.

Открыл конференцию научный руководитель ЦТСФ РГУ С. Ю. Неклюдов (Москва), рассказавший о биографии и научных разработках Е. М. Мелетинского.

Прозвучавшие выступления можно разделить на несколько тематических блоков.

Первый блок составили доклады, посвященные исследованию эпосов народов мира. Т. Г. Басангова (Элиста) посвятила свой доклад известному монголам, бурятам и калмыкам сюжету путешествия эпического сказителя к властителю мира мертвых Эрлик-хану, от которого сказитель получает поэтический дар (сюжет был рассмотрен на калмыцком материале). Н. Х. Бекмухамедова (Ош, Кыргызстан) в докладе о современных подходах к исследованию историко-героического эпоса «Манас» предложила использовать структурно-семиотические методы для анализа моделей мира в эпосе. Особое внимание докладчица уделила анализу бинарной пары эпических мотивов «сон — явь» и «явь — видение». А. А. Кузьмина (Якутск) представила различные способы конструирования пространства иного мира в якутском героическом эпосе. Было отмечено влияние на эти представления принятия якутами христианства: заимствованное слово *ад* использовалось для обозначения нижнего мира и т.д.

Следующая группа докладов была посвящена средневековой европейской литературе. М. А. Абрамова (Москва) рассказала о специфических чертах и символическом значении потустороннего мира во французском рыцарском романе XII–XIII вв. (романы Кретьена де Труа «Клижес» и «Персеваль», роман неизвестного автора «Флуар и Бланшефлор» и роман Рене де Божё «Прекрасный незнакомец»). Обращение к этому топосу позволяет автору раскрыть личностные качества героя, передать его психологические состояния и внутренние конфликты. А. В. Топорова

(Москва) в докладе «О некоторых особенностях загробного мира у Данте» рассмотрела черты «Божественной комедии», отличающие ее от похожих произведений средневековой литературы и способствующие созданию особой драматизма: сочетание художественного и мистического опыта, изображение конкретных людей и их судеб и морально-дидактический импульс. Е. В. Клюева (Москва) проанализировала роман ди Гийома де Машо «Суд короля Наварры», посвященный эпидемии чумы, поразившей Европу в XIV в. На первый взгляд де Машо дает реалистическое описание эпидемии, при этом намеренно нарушает историческую последовательность событий, создавая особую поэтическую хронологию, характерную для средневекового романа. Т. А. Михайлова (Москва) рассказала об истории возникновения предания о «чуждых островах» в ирландских сагах. В. Я. Петрухин (Москва) проанализировал тексты о расправе княгини Ольги над древлянами: описание трех казней древлянских послов (закапывание послов живьем, сожжение и убийство) являются метафорой установления государственного порядка на Русской земле. И. В. Ершова (Москва) в докладе «Способы создания потустороннего мира в староиспанской житийной литературе странствий и видений» осветила трансформацию традиционного мифологического сюжета о спуске героя в подземный мир, который в период раннего Средневековья претерпел ряд изменений под влиянием христианских представлений об аде. Н. В. Брагинская (Москва) проанализировала раннехристианское «Видение» священномученика Сатура (203 г.), уделив особое внимание мотиву «вечнопадающих деревьев розы», восходящему к римским погребальным практикам. Д. С. Пенская (Москва) рассказала о фольклорных мотивах в византийской агиографии, проанализировав «географию» сакрального пространства и чувства святого во время путешествия в рай. Близкой теме посвятила свой доклад А. М. Волкова (Нижний Новгород), которая рассмотрела средневековые визионерские тексты о путешествиях в загробный мир, описала способы перемещения между миром живых и миром мертвых, «географию» и население потустороннего мира в этих текстах. Д. О. Молчанов (Санкт-Петербург) выступил с докладом о воззрениях на устройство Вселенной толкователя Библии IV в. Ефрема Сирина; особое внимание было уделено представлению о Шеоле как части нижнего мира и о Смерти как личности. А. В. Котова (Санкт-Петербург) в докладе «Катабасис Амфиора в “Фиваиде” Станция (VII, 690–823)» рассказала о приеме сравнения, который используется в со-

ответствующем тексте для описания характера и эмоций персонажа.

В докладах третьей группы шла речь о фольклоре и мифологии народов мира. Доклад Ю. Е. Березкина (Санкт-Петербург) «Путешествие на край ночи» был посвящен сюжету мифа об Орфее и Эвридике. Он хорошо известен в греческом варианте, однако множество аналогичных вариантов распространено в Азиатско-Тихоокеанском регионе и в Америке. Наличие похожих мотивов и существенных сходств с европейской (греческой) версией мифа позволило исследователю реконструировать динамику распространения сюжетно-мотивного комплекса и выдвинуть предположение, что соответствующий набор мотивов был перенесен на запад из Центральной Азии и Сибири. А. К. Лявданский (Москва) проанализировал сирийский заговор от трудных родов, заметно отличающихся от похожих магических текстов. Он содержит сюжет о путешествии архангела Гавриила в рай за тремя ветвями, который не встречается в других сирийских заговорах, но широко представлен в славянских, арабских и еврейских фольклорных текстах. Д. Д. Беляев (Москва) и А. И. Давлетшин (Веракрус, Мексика) подвергли критике традиционную концепцию космологии индейцев майя, согласно которой загробный мир у майя делился на 13 слоев «верхнего» и 7 слоев «нижнего» мира. Докладчики, опираясь на классические иероглифические тексты и на мифологические представления современных майя, подтвердили существование в майяской космологии нескольких «верхних» слоев неба (от 7 до 13), однако существование нижних «слоев» представляется им сомнительным и недоказуемым. Е. В. Александрова и Н. В. Лаврентьева (Москва) проанализировали корпус египетской заупокойной литературы и рассказали об основных опасностях, поджидавших древних египтян в загробном мире. А. А. Евдокимова (Москва) раскрыла прагматику античных погребальных формул в византийских надгробных надписях: они использовались для защиты могила от разграбления. С. Ю. Неклюдов (Москва) рассказал о снежном человеке как персонаже низшей мифологии народов Центральной Азии и Кавказа: он представлен как демоническое существо, совмещающее признаки животного и человека, лишенное базовых человеческих характеристик; встреча с ним опасна и влечет за собой болезни, ночные кошмары или внезапную смерть. Л. М. Ермакова (Кобэ, Япония) посвятила свой доклад анализу японских мифологических сводов VIII в., антологии лирической поэзии «Мангёсю» и летописи рода гадателей Урабэ, в которых содержится описание гадательных практик, существовавших в древней Японии.

М. М. Каспина (Москва) рассмотрела нарративы о чудесах хасидского цадика из Рыбницы, в которых распространен сюжет о заступничестве праведника в сложной жизненной ситуации. В частности, информанты, эмигрировавшие из СССР в 1970–1980-е гг., рассказывали о мистической помощи им ребе уже в эмиграции. **А. О. Победоносцева-Кай** (Санкт-Петербург) рассказала об институте «братства в потустороннем мире» уезидов: брат по загробной жизни должен заступиться за умершего перед Богом.

Следующий тематический блок составили доклады, посвященные традиционным представлениям о загробном мире у русских и других народов России. **С. В. Белянин** и **И. В. Козлова** (Москва) выступили с докладом об эволюции поминальной обрядности на Русском Севере (на материалах вологодских экспедиций 2017–2019 гг.). Были показаны функции нарративов о видении во сне умерших: рассказы о просьбах с того света позволяют сохранить необходимое для психологического комфорта количество социальных контактов в условиях сокращения числа реальных жителей деревни. Коммуникации с мертвыми был посвящен также доклад **С. Ю. Королёвой** и **А. В. Кротовой-Гариной** (Пермь) о практиках коллективного поминовения на заброшенных кладбищах и могильниках в Коми-Пермяцком автономном округе. Исследовательница интересовалась способ номинации, используемый носителями коми-пермяцкого языка для обозначения покойников, не известных никому из ныне живущих жителей. **А. В. Кротова-Гарина** и **Ю. А. Шкурток** (Пермь) рассказали о трудностях, возникающих при перенесении сетки понятий языка информанта на язык исследования. Так, в финно-угорских языках отсутствует категория рода, соответственно, коми-пермяцкие названия персонажей в силу грамматики не могут содержать указания на пол, в отличие от русских названий (ср. *русалка, водяной*). Доклад **Г. Ю. Устьянцева** (Москва) был посвящен мифологическим представлениям марийцев, связанным с персонажами — проводниками на тот свет (демон Азырен, души покойных родственников и божество загробного мира Киямят). **К. О. Полковникова** (Москва) рассказала о фольклорных образах смерти в русских причитаниях и духовных стихах, сделав вывод, что в причитаниях образ смерти зооморфен, а в духовных стихах смерть рассматривается как процесс и поэтому не персонифицируется.

И. М. Зислин (Иерусалим, Израиль) рассказал об «иерусалимском синдроме» — остром психотическом расстройстве, которое возникает у паломников на Святую землю (больные воображают себя участниками библейских событий и т.д.). На основе клинической практики докладчик показал, как формируются

схожие синдромы — «флорентийский» и «парижский». Анализ подобных заболеваний должен помочь разработать критерии диагностики, которые позволят различить душевную болезнь и религиозный экстаз. **Т. А. Макшаркова** (Екатеринбург) посвятила свой доклад вернакулярной «психиатрии», объясняющей психическую болезнь магическим воздействием или контактом с мифологическим персонажем. Исследовательница на материале лексики русских народных говоров показала, как носители традиции объясняют причины разных психических расстройств.

Следующая группа докладов была посвящена визуальным исследованиям. **Д. И. Антонов** (Москва) рассказал о знаках инобытия в русской иконографии. Для изображения сцен, происходящих в раю / небесном Иерусалиме, иконописцы использовали ограниченный набор знаков и схем, позволявших произвести «перевод» книжного текста на язык визуальных символов. **А. В. Матвеева** (Нижний Новгород) в докладе об иконографии архангела Михаила продемонстрировала связь его изображения с миром мертвых, которая особенно ярко выявляется на иконах Страшного суда, где архангел выступает проводником души на суд. В несколько ином ключе тему христианской иконографии продолжил **А. Е. Махов** (Москва), который рассказал о значении колористики в средневековых европейских описанияхрая. В этих текстах тот или иной цвет соотносится с одной из христианских добродетелей, поэтому, используя цветообозначения, автор может метафорически указать на добродетели обитателей разных уровнейрая и выстроить нравственную иерархию. **Т. С. Терещенко** (Москва) в докладе об изображениях «других» (представителей разных рас и народов) на греческих погребальных вазах продемонстрировала, как менялась интерпретация изображений на вазах в разные эпохи.

Несколько докладов было посвящено литературе XVII–XX вв. **М. А. Гистер** (Москва) показала, что описание подземного мира у авторов литературных сказок конца XVII в. соответствует сюжетным типам АТ 471А и АТ 425. **О. Б. Вайнштейн** (Москва) в докладе, посвященном сказочной повести «Дети воды» (1863) английского писателя Чарльза Кингсли, отметила, что структура подводного мира в повести соответствует принципам морального воспитания викторианской эпохи. **А. И. Иваницкий** (Москва) высказал предположение, что для героев прозы Франца Кафки сон — загробный мир является верховной реальностью — единственным спасением от окружающего мира. **А. А. Кретов** (Воронеж) продемонстрировал сходство иного мира в поэме Александра Твардовско-

го «Василий Теркин» с православной моделью загробного мира, а также указал на заимствование Твардовским образов из «Божественной комедии» Данте. **В. А. Мильчина** (Москва) рассказала об «адском чтении» — сюжете, широко распространенном в русской и французской литературе XIX–XXI вв., где ад представлен как место апробации новаторских литературных и драматических произведений. **В. С. Раздьяконов** (Москва) рассмотрел представления русского писателя-спиритуалиста И. А. Карышева, который работал на рубеже XIX–XX вв., об устройстверая, космоса и Марса.

Последний блок докладов был посвящен исследованиям Интернета и кинематографа. **О. Б. Христофорова** (Москва) рассказала об историях-быличках, которыми делятся пользователи интернет-платформы «Яндекс.Дзен», уделив особое внимание сетевым рассказам о сверхъестественном. Предметом доклада **А. В. Тарасовой** (Москва) стали репрезентации загробного мира в южнокорейских сериалах и, в частности, влияние фольклора на создателей сериалов. **Е. Н. Романова** (Якутск) посвятила свой доклад «иномирию» — особому художественному киноязыку, характерному для якутского авторского кино. **Н. Г. Полтавцева** (Москва) рассказала о фольклорно-мифологических заимствованиях в кинематографе, акцентировав внимание на интерпретациях мифологического сюжета о путешествии в мир мертвых в авторском кино (в фильмах Жана Кокто «Орфей» и Джима Джармуша «Мертвец»).

Конференция вызвала большой интерес у аудитории, что неудивительно, учитывая широкий спектр тем, актуальность и новизну тем большинства докладов. Тезисы докладов выложены на сайте ЦТЭСФ РГГУ¹, а расширенные версии некоторых докладов будут опубликованы как научные статьи в ближайших выпусках журнала «Фольклор: структура и типология».

Примечания

¹Что там — на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры: материалы Междунар. науч. конф. XIII Мелетинские чтения (Москва, РГГУ, 19–21 октября 2021 г.) / сост. и ред. М. А. Гистер, М. С. Суханова, О. Б. Христофорова. М., 2021. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/Conferences/2021_conf_meletinskije_abstracts.pdf.

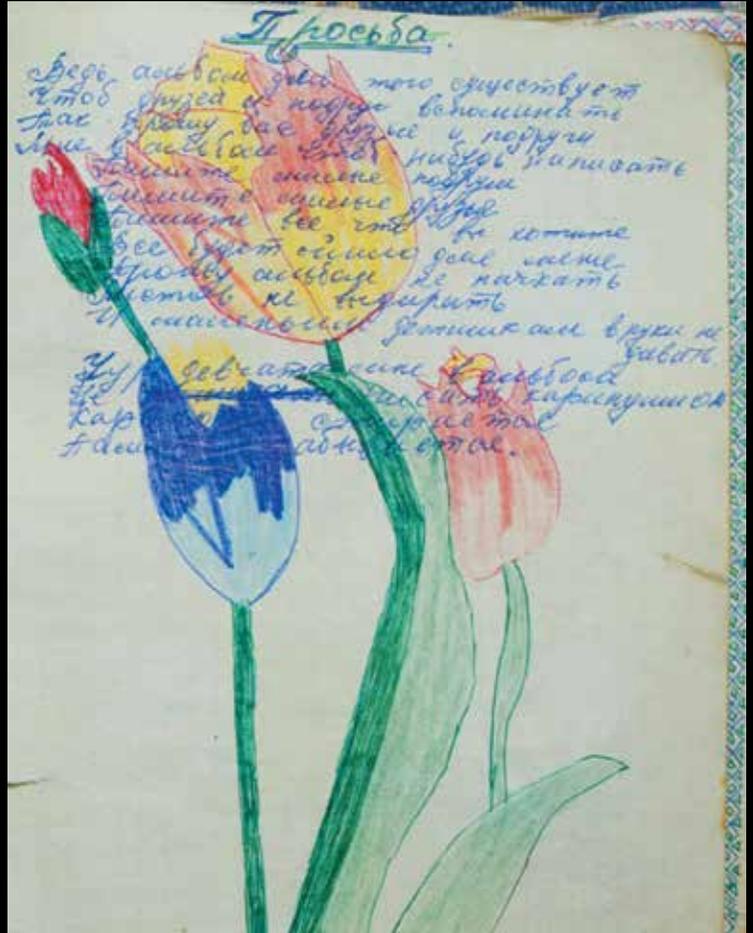
С. В. Белянин,
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ,
Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)



Собирательница В. Б. Новикова с жительницей с. Калинники.
Фото В. А. Воробьева



- ▲ Игорь Анато́льевич Зинов (г. Бирск).
Фото В. А. Воробьева
- ◀ Балалайка в любительской реконструкции русской избы (с. Николаевка).
Фото В. А. Воробьева
- Альбом-песенник Валентины Григорьевны Алексеевой (г. Бирск), начатый в 1972 г.
Фото Я. А. Савицкой
- ▼ Клавдия Филатовна Кузнецова (с. Калинники).
Фото В. Б. Новиковой



Читайте материалы экспедиции 2021 г. Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Бирский район Республики Башкортостан на с. 48–52

Уважаемые читатели!
Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» по Объединенному каталогу «Пресса России»
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», 2022

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 15.06.2022. Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1712.
Отпечатано в типографии:
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Ю. А. Лихтер, Ю. Г. Кокорина (Москва). Кувшин и его родня
- Г. И. Лопатин (Гомель, Республика Беларусь). Традиционное ткачество белорусской деревни Неглюбка
- Д. Чубаля (Бельско-Бяла, Польша). Кому городская легенда не даст умереть



Читайте материалы экспедиции 2021 г. Государственного института искусствознания в Кочёвский район Пермского края на с. 46–48



Гармонист и певец из д. Москвино Валентин Северьянович Сизов. Фото М. М. Горшкова



Фольклорно-этнографический ансамбль «Мича асыв» («Ясное утро») из с. Большая Коча. В верхнем ряду (слева направо): Ангелина Ивановна Голубчикова, Валентина Степановна Бузинова, Галина Яковлевна Пыстогова, Анна Ивановна Вавилина; в нижнем ряду: Анна Ивановна Теплоухова (руководитель), Татьяна Егоровна Гладикова. Фото М. М. Горшкова



▲ Антонина Ивановна Минина, знаток поминальных обрядов и духовных стихов из с. Кочёво. Фото М. М. Горшкова

► Фольклорно-этнографический ансамбль «Лымдорчача» («Подснежник») из с. Кочёво. Слева направо: Татьяна Филипповна Шипицына, Нина Ивановна Поварницына, Вера Петровна Мелехина (руководитель) и Анна Дмитриевна Хомякова. Фото М. М. Горшкова

