

# ЖИВАЯ СТАРИНА



## ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

### ■ Топонимы

Селивановского района  
в устных рассказах  
его жителей

## СВАДЬБА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

■ Свадебный обряд  
старообрядцев  
Зауралья



Копилка с собачкой

## ЭКСПЕДИЦИИ

■ Экспедиция к немцам  
Алтайского края



На 1-й странице обложки:

М. И. Сычева. Медведь-лягушка. Свисток. 1970 г.  
Глина, обжиг, зеленая глазурь. 86×67×103  
(д. Александра-Прасковьинка Сапожковского р-на Рязанской обл.).  
Фото И. В. Талызиной

И. Л. Листов. Копилка с собачкой. 1985 г.  
Глина, обжиг, свинцовая глазурь. 92×96×127  
(д. Вырково Касимовского р-на Рязанской обл.).  
Фото И. В. Талызиной

На этой странице обложки  
представлены экспонаты выставки  
«Рязанская глина».  
Обзор выставки читайте на с. 46–49.

Все фотографии сделаны И. В. Талызиной

▲ Фрагмент экспозиции выставки



◀ Т. А. Кондрашов. Семья.  
1985 г. Необожженная глина.  
88×61×98 (д. Александра-  
Прасковьинка  
Сапожковского р-на  
Рязанской обл.)



▲ М. И. Сычева. Медведь-лягушка.  
1970 г. Глина, обжиг, роспись. 70×72×87  
(д. Александра-Прасковьинка  
Сапожковского р-на Рязанской обл.)



▲ М. С. Королева. Всадник. Свисток.  
1985 г. Глина, белила, роспись. 55×115×95  
(д. Демидово Шацкого р-на Рязанской обл.)



▲ И. Л. Листов. Трехглавый конь. 1983 г.  
Глина, обжиг, свинцовая глазурь. 75×100×73  
(д. Вырково Касимовского р-на Рязанской обл.)



▲ А. А. Силкина. Гармонист. 1984 г.  
Глина, роспись. 60×53×126 (д. Александра-Праско-  
вьинка Сапожковского р-на Рязанской обл.)

# ЖИВАЯ СТАРИНА

**Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре**

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПРОБЛЕМЫ ПОЛЕВОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

С. Г. Низовцева, П. А. Истомина. Устная проза заводских русских Республики Коми (по материалам экспедиции 2024 г.) .....	2
Т. В. Володина. Собиратель & пациент: из опыта работы с деревенской шептухой .....	6
Е. В. Воронцова. Архив Археографической лаборатории МГУ .....	11

### ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

С. М. Толстая. Названия месяцев в славянских языках и их объяснения .....	14
М. Н. Толстая. Чудо и чудить в восточнославянских диалектных записях .....	16
Н. Е. Котельникова. Топонимы Селивановского района в устных рассказах его жителей ....	20

### СВАДЬБА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

К. А. Крылов. Свадебный обряд старообрядцев Зауралья .....	24
В. А. Шилкин. Свадебный обряд верховых казаков .....	29
Е. Е. Терешина. Свадебный обряд хутора Нижнекривского Шолоховского района Ростовской области .....	36

### ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

М. Ф. Хартанович, М. В. Хартанович. Полевой дневник лингвиста В. А. Ильинского (экспедиция 1930 г. к саамам-оленеводам) .....	41
---	----

### ВЫСТАВКИ

Г. П. Мельников. Выставка «Рязанская глина»: традиционная глиняная игрушка Рязанской области .....	46
--	----

### ЭКСПЕДИЦИИ

М. А. Агафонова. Специфика локальной и этнической идентичности немцев в селе Шумановка Алтайского края .....	50
--	----

### ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

В. Я. Петрухин, Е. С. Токарева. К 125-летию Сергея Александровича Токарева .....	54
--	----

### ЮБИЛЕИ

М. В. Завьялова, А. А. Индыченко, А. Б. Ипполитова. Поздравляем Ирину Александровну Седакову! .....	56
---	----

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Т. А. Агапкина. Немецкая заговорная традиция в сравнении с белорусской и иными славянскими .....	58
--	----

К. А. Федосова. Восточнославянские заговоры из архивных источников .....	60
--	----

И. А. Седакова. Севернорусские причитания как этнолингвистический источник .....	63
--	----

Н. Радулович. Электронный указатель типов сербской народной прозы. Перевод с сербского А. Б. Мороза .....	65
---	----

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

А. П. Липатова. Всероссийская научная конференция памяти М. Г. Матлина «Свадьба: традиции и современность» .....	67
--	----

С. К. Мамонова. Конференция «Малые жанры фольклора в историко-культурном контексте: от средневековых маргиналий к мемам» .....	70
--	----

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



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

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

**М. В. Ахметова**, канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

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

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

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

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

**Д. В. Морозов**, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

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

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

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

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

**М. В. Ясинская** (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Институт славяноведения РАН

Светлана Григорьевна Низовцева,  
кандидат филологических наук  
Полина Александровна Истомина,  
Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

## УСТНАЯ ПРОЗА ЗАВОДСКИХ РУССКИХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (по материалам экспедиции 2024 г.)

**Аннотация.** В статье представлены материалы фольклорной экспедиции 2024 г. в русский заводской поселок Нювчим Сыктывдинского района Республики Коми, появление которого связано с открытием чугунолитейного производства в середине XVIII в. Основное внимание в работе уделено устной прозе. Записанные материалы показывают хорошую сохранность и разнообразие устной прозы, связанной с образованием поселка, заводом и производством, с мифологическими сюжетами о колдунах и персонажах демонологии и пр. Среди новых, ранее не зафиксированных сюжетов можно отметить рассказы с мотивами предсказания строительства завода, божественного наказания в связи с убийством лебедя, тексты о шуке.

**Ключевые слова:** русские заводские поселения, Республика Коми, фольклорная культура, устная проза

**В** период со 2 по 11 октября 2024 г. сотрудники сектора фольклора Института языка, литературы и истории Федерального исследовательского центра «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук» (ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ УрО РАН) Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева и П. А. Истомина проводили сбор фольклорно-этнографических материалов в пос. Нювчим Сыктывдинского района Республики Коми (далее — РК). Нювчим — один из трех русских заводских поселков республики, появление которого связано с открытием железорудных промыслов в середине XVIII в. и строительством чугунолитейного завода. Полевое исследование 2024 г. продолжает серию фольклорных экспедиций в русские заводские поселения РК, начатых сотрудниками сектора фольклора в 2008 г., в частности, в пос. Нювчим было четыре выезда (2008, 2011, 2015, 2019 гг.). Описание материалов (в виде реестров и выборочных расшифровок) полевых исследований русских заводских традиций республики содержится в экспедиционных отчетах, хранящихся в научном архиве ФИЦ Коми НЦ УрО РАН. Анализ материалов был представлен в отдельных исследованиях, в частности по исторической и мифологической прозе [7, 8, 9, 13], календарно-обрядовой культуре [12, 15, 17, 20, 21], прозвищному фольклору и топонимии [16, 19] и др. Участниками экспедиции 2024 г. было опрошено 47 человек 1931–1981 годов рождения<sup>2</sup>, записано около 40 часов цифровой аудиозаписи, сделаны фотографии.

Традиция повторных экспедиционных выездов на одну и ту же территорию давно практикуется нашим не-

большим коллективом. Считаем, что такая методика дает много интересного в исследовательском плане. Проблема «памяти традиции», связанная с повторными фиксациями и разновременными записями фольклорных текстов, поднималась в исследованиях В. М. Гацака [4], А. Ю. Брицыной [2, 3], Ю. А. Крашенинниковой [14] и других ученых и рассматривалась на разном жанровом и этническом материале. Исследователи едины в своем мнении о важности и плодотворности методики анализа разновременных фольклорных записей, которая позволяет оценить сохранность и динамику развития традиции во времени. По словам А. Ю. Брицыной, «природа фольклорного текста чрезвычайно выразительно проявляется в характере разновременных записей одного произведения, в его повторных фиксациях от одного исполнителя. Именно сопоставительный анализ таких записей позволяет конкретизировать многие общетеоретические положения через установление реальной степени общности произведений не только в вербальном, но и в невербальном измерении, а учет контекстуальных особенностей исполнения обогащает наши представления о механизме функционирования традиции» [2, С. 44]. Наши повторные экспедиционные обследования одной территории и сделанные наблюдения подтверждают важность этого метода и справедливость суждений предшественников. В статье мы представим записанные материалы с позиции их разновременных фиксаций, постараемся продемонстрировать, что сохранилось, а что «вымывается» из традиции, появилось ли что-то новое, не зафиксированное ранее. Основное внимание уделим устной прозе (исторической и мифологической);

не останавливаясь на подробном текстологическом анализе, рассмотрим записанный фольклорный материал с точки зрения тематики и комплекса мотивов.

Довольно подробный анализ исторической прозы о возникновении русских горнозаводских поселений РК в контексте проблемы формирования фольклорного репертуара этих локальных традиций представлен в статье Ю. А. Крашенинниковой [13]. В исторической прозе, пишет исследователь, «нашли отражение мировоззренческие установки переселенцев, события, связанные с освоением и заселением территории, зарождением и развитием производства, сведения о местных династиях, указания на реальные исторические прототипы» [13, С. 137]. Исходя из записанных в 2024 г. материалов, можем отметить, что наиболее устойчивыми в памяти информантов оказались мотивы переселения крестьян из российских губерний («С Вологды, говорят, люди-то были» [ШАА]; Люди все привозные, все. .... Ведь почему русский поселок среди коми? Они же все привозные, кто с Вологодской области, кто с Коми-Пермяцкого округа, кто с Кировской, кто откуда. Но больше, наверно, с Вологодской области...» [СГИ]) и мотив проигранных в счет карточного долга рабочих / крепостных («Кто-то, какой-то помещик типа проигрался в карты, и его, как бы этих всех работников, вывезли, за проигранных» [СЭР]; «Купец выиграл в Вологде рабочих ..., в карты выиграл. Один купец у другого выиграл рабочих» [ВОН]). В одном сюжете появляется эксплицитное указание на «историческую родину» игроков, и соответственно этому определяется территориальная принадлежность крепостных (Новгород, Вологда, Вятка): «Якобы два купца играли в карты, и купец был новгородский и вологодский или вятский, я не знаю. И один другому проиграл. В карты. Проиграл, и ему пришлось этих крепостных своих привезти сюда» [НВМ]. Сравнивая ранее записанные тексты и тексты 2024 г. с мотивом продажи людей в счет карточного долга, отметим лаконичность, сжатость, меньшую детальность последних.

Обратим внимание, что мотив игры в карты «появляется и в воспоминаниях, характеризующих повседневную жизнь местного населения Нювчима: информанты указывают, что игра в карты была одним из главных развлечений заводчан («Тут все играли. В карты тут все играли, в карты даже коров проигрывали, все. Вот тут вот дедушка жил, у Никанора отец, он играл до того, что

и корову увезли. Да, многие, многие играли так, что коров уводили» (зап. 4.06.2015 г. от Л. П. Василишиной, 1937 г.р., пос. Нювчим) [13. С. 141]. В экспедиции 2024 г. записан интересный рассказ, в котором описывается ситуация игры в карты более развернуто и драматично: «[Рассказывали, что здесь любили в карты играть?] Играли. [И проигрывались в пух и прах?] Отец у меня это рассказывал, до того игрались, не знаю в какой избе они играли... Отец ждёт ночью, нету сына. А он пошёл, играет в карты, пришёл туда. А его Пашка было звать. «Ну что, Пашутка, может, кушать хочешь?» А тот играет: «Хочу, тята, хочу», — мечет [карты] сам и говорит. До продаивали играли. Всю ночь. Не знаю, что проигрывали. Коров ли» [СЛВ]. Ю. А. Крашенинникова, подробно рассматривая этот мотив и ссылаясь на наблюдения Ю. М. Лотмана, отмечает: «Широкое распространение в фольклорной и литературной традиции мотива продажи (земли, людей) в счет карточного долга, а также прецедентные факты, имевшие место в реальной жизни, дали толчок появлению корпуса фольклорных текстов с мотивом игры в карты и карточного долга» [13. С. 141].

Еще один зафиксированный в прежних материалах мотив — мотив «кровной» связи жителей Нювчима с царской семьей — в экспедиции 2024 г. уже не встретился; справедливости ради отметим, что данный мотив был утерян уже в 2015 г. В записанных ранее нарративах «царь Николай и представители царской семьи выступают в роли основателей и кураторов производства, проявляют интерес не только к развитию завода, но и заводской инфраструктуры (например, строительство железной дороги); в текстах подчеркиваются особые характеристики персонажей (мотив тайного появления и пребывания в Нювчиме, способность предсказывать будущее и проч.), свойственные мифологическому образу «культурного героя» [13. С. 144–145]. Отметим, что практически все тексты с данным мотивом были записаны от одного информанта 1927 г.р. (материалы 2008, 2011 гг.) и базировались на семейной истории (по свидетельствам информанта, ее бабушка и мама были в услужении у управляющего нювчимским заводом Косолапова, бабушка даже некоторое время проживала с членами царской семьи в Санкт-Петербурге [ВЕП]).

Относительно других исторических личностей заметим, что в устной прозе заводских поселений Кажым, Нючпас, Нювчим акцентируется



Нювчимский пруд. 2024 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой

«особая роль промышленника Демидова в организации и развитии местного рудного промысла» [13. С. 142], хотя исторически Демидов не имеет прямого отношения к организации чугунолитейного производства в Коми крае, но само «его имя в истории России связано с началом, становлением и расцветом горнозаводской, железноделательной, металлургической промышленности» [13. С. 143]. «В текстах подчеркивается принадлежность местных промыслов к Уралу и группе уральских заводов (часто местные заводы называются «Демидовскими»)» [13. С. 142]. Правда, в пос. Нювчим, в отличие от двух других заводских поселений республики, этот мотив не получил широкого распространения; во времена предыдущих выездов и в 2024 г. записаны лишь отдельные краткие свидетельства, содержащие упоминания об этой исторической личности («Но это у одного Демидова и были заводы [информант имеет в виду заводы в Нювчиме, Нючпасе, Кажыме]» [РТП]; «Ну и какой-то купец проиграл, значит, в карты Демидовым этих рабочих. И этих рабочих, значит, привезли сюда в Нювчим... Демидовы» [ВСИ]; «братья Демидовы построили завод» [БЗИ]).

В 2024 г. зафиксирован новый, ранее не встречавшийся мотив предсказания строительства завода и организации поселения: «Один в Шошке [село, находящееся в 12 км от пос. Нювчим. — С. Н., П. И.] охотился, ходил. Предание такое есть. Он услышал, не знаю, сколько лет, 150, наверное. Он услышал стуки такие: бум, бум, бум. А тут никого нету, лес кругом. Тут пруд, болотина была, и всё. Он и пришёл, рассказывает в Шошке — звуки слышал. И через лет пять-шесть пришли, с Вологды привезли на баржé, наших родня. Тут же полно Семечковых, Творожни-

ковых, Анисимовых... [Он услышал звуки?] Звуки, да. Дескать, мол, скоро придут люди. И точно. [Он услышал, что сюда придут люди?] Да. Завод. Появился. Не сразу, конечно. [Это охотник с Шошкой?] Да» [СЛВ]. Данний нарратив перекликается с записанными в пос. Кажым сюжетами о том, как местные охотники / рыбаки «нашли место» для строительства церкви<sup>3</sup>. Один из вариантов: на месте, где стоит церковь, был глухариний ток. Охотники сидели в избушке и услышали мелодию, которая шла с небес. Потом на этом месте начали строить церковь [ШДН]. По рассказам информантов, место строительства (завода / поселения и церкви) было предсказано и/или выбрано по услышанным звуковым сигналам, которые имплицитно соотносятся с объектами строительства (стук, грохот > завод; небесная мелодия > церковь). Звук в приведенных выше нарративах является своеобразным «сообщением», веющим знаком, маркером предвидения.

В экспедиции 2024 г., наряду с упоминаниями о разрушенной в конце 1920-х гг. церкви, были также записаны рассказы о божественном наказании, которые в большинстве своем посвящены теме осквернения, разрушения святынь и последовавшей за это каре. Большинство сюжетов можно распределить на три группы: о сжигании икон; о разрушении церкви; о «нехорошем» месте. Так, после смерти свекрови сноха сожгла все иконы, которые находились в доме умершей, и спустя некоторое время сноха и ее ребенок сильно заболели. В другом нарративе сообщается о том, что все мужчины, принимавшие участие в разрушении церкви, не вернулись с Великой Отечественной войны. В рассказах также отражаются представления о «нехорошем» / «нечистом» месте, которое стало

таковым после разрушения церкви и прилегающих к ней захоронений, в дальнейшем здесь построили здания социального назначения. Из интервью информантов мы делаем выводы, что место наделяется семантикой «некорошего» / «нечистого», потому что построенные на территории разрушенной церкви клуб и школа горели, по вечерам в здании школы люди слышали чьи-то шаги, не приживались посаженные около учебного заведения деревья («Но самое интересное — ни одно деревце не прижилось. Ни одно. Единственно, что прижилось, — это акации, вот были акации. [...] Мы, как я помню, придёт, отец говорит: “Не будут расти ваши деревья там!” — “Почему?” — “Потому что не место этой школе здесь!”» [НВМ]). Отдельно отметим, что в новых записях отсутствуют указания на конкретных лиц, участвовавших в разрушении церкви и сбрасывании колоколов, в то же время зафиксировано единичное свидетельство о том, что церковь разбирали афроамериканцы: «Церковь, кстати, разбирали негры. Была местная жительница, умерла уже, она свидетелем была. Она говорит, наши боялись, говорит, ну, разбирать, никто не хотел, и этот, коренные ну такие нювчимские. А привезли негров, говорит, мы тогда в первый раз увидели негров, в [19]35 году. [А как они сюда попали?] Тогда же было,помните, интерн[ационал] там типа ну. Ещё был даже фильм такой, где там мальчика негритёнка подобрали, там в цирк что ли он там [попал], те годы как раз. Я не знаю, где-то это зафиксировано или нет, но не будет же врать мне этот, бабушка» [ЛМС].

В экспедиции 2024 г. записан нарратив о божественном наказании с не встречавшимся ранее в нювчимской традиции мотивом. Так, зафиксирован сюжет с мотивом наказания человека за убийство лебедя — птицы, которая в славянских народных представлениях наделяется сакральной символикой: житель поселка застрелил лебедя, после этого у него трагически погибли сын и внуки, «потому что не надо было убивать лебедя, нельзя». Это птица божественная. Её убивать нельзя, стрелять в лебедей. Это Бог наказывает» [СГИ]. Как отмечает А. В. Гура, в славянской традиции лебедь «относится к почитаемым, “святым” птицам»; считается большим грехом застрелить лебедя, употреблять мясо этой птицы в пищу [6. С. 88]. В экспедиции мы обратили внимание на то, что лебедь становится символом поселка Нювчим: изображение лебедя встречается на стенах местного Дома культуры, сувенирных магнитах, аватаре и обложке

сообщества Дома культуры пос. Нювчим в социальной сети «ВКонтакте»<sup>4</sup>. Полагаем, что образ лебедя в качестве символа поселка выбран неслучайно и связывается прежде всего с этимологией топонима. По одной из версий название Нювчим имеет саамское происхождение (от саам. *нююч* ‘лебедь’, а русский топоним Нювчим и коми Нюкчим — результат переработки более древнего Нюхчим)<sup>5</sup>. Кроме того, нювчимский пруд уже много лет является местом гнездования и миграции лебедей в весенне-осенний период.

Кратко характеризуя мифологическую прозу, отметим, что были записаны тексты о колдунах с мотивами: «порча колдуньей человека / домашнего скота», «передача колдуньей магического знания», «тяжелая смерть колдуньи», «оборотничество колдуньи в животное / птицу», «порча колдуньей урожая». В собранных материалах в сравнении с записями прошлых лет практически не встречаются мотивы «подрезание ушей / сосков / хвоста у коров», «избиение превратившейся колдуньи», а также поверья о том, что колдунами чаще всего являются представители другого этноса, иного населенного пункта / места. Рассказы о домовом в местной традиции имеют устойчивый круг мотивов: «домовой выживает хозяина из дома», «домовой пугает домашнее животное», «домовой двигает / прячет / разбрасывает предметы», «домовой шумит в доме», «домовой душит». Давая портретные характеристики персонажу, информанты, как правило, описывают его как невидимое маленькое существо или как имеющее зооморфные черты («как кот»); домового способны видеть домашние животные. Отметим, что в экспедиции 2024 г. были записаны не фигурировавшие ранее сюжеты о домовом, имеющем антропоморфный облик (показывается в образе офицера), и домовихе, выступающей не в качестве жены домового, а как самостоятельный персонаж<sup>6</sup>.

Зафиксированы также новые сведения о мифологических персонажах водного пространства. Демонологическая проза о русалке и водяном характеризуется небольшим количеством сюжетов и краткими упоминаниями об этих персонажах. Русалка традиционно представлена в образе женщины с рыбьим хвостом, которая может утянуть человека в воду. По рассказу местной жительницы, до прорыва плотины<sup>7</sup> в пруду водилась русалка, из-за которой утонуло много людей: «Там много утопленников было тогда, очень много утопленников было. Она и через речку троих унесла» [ЗНЯ]. Также записаны рас-



Рисунок лебедя на стене Дома культуры пос. Нювчим. 2024 г.

Фото Ю. А. Крашенинниковой

сказы о щуке, обитающей в местном пруду. В нарративах щука наделена мифологическими чертами: она «размером с лодку» («Про щуку всегда говорили. Как бревно, я с детства ещё говорил, самая щука большая, как бревно» [СВА]), не любит пьяных людей и топит их («Она не любила пьяных на пруду, всегда топила их. Когда этот пруд пошёл, один мужчина у нас на лодке стал, за водкой поехал. Стал переплывать, уже пьянейший был, уже не справился с вёслами и его прямо туда и затянуло. [...] И он так и ушёл, прям на глазах у людей» [ГЗИ]), после прорыва плотины пропадает из пруда. Отдельно заметим, что устойчивый мотив связи Нювчима с Санкт-Петербургом (проживание владельцев / управляющих в Санкт-Петербурге; «кровная» связь с царской семьёй; изготовление из нювчимского железа крыши, ворот / ограды Зимнего дворца и других объектов), о котором пишет Ю. А. Крашенинникова [13. С. 141–142], проявляется и в рассказах о наличии в экспозиции одного из музеев культурной столицы скелета большой щуки из пос. Нювчим. Выбор щуки в качестве демонологического персонажа и включение ее заводскими жителями в корпус своих мифологических представлений, возможно, обусловлен влиянием коми традиций. Н. Е. Грысык считает, что «на мифологические представления о щуке у русских оказала влияние финно-угорская традиция» [5. С. 60]. Подтверждением этому предположению, по мнению исследователя, выступает и выдвинутая О. Н. Трубачевым и В. Н. Топоровым гипотеза, что русское слово «щука» было заимствовано из финно-угорских языков [24. С. 246; цит. по: 5. С. 60]. Отметим, что в мировоззрении коми щука занимает особое место «среди остальных представителей ихтиофагии» [11. С. 340]. Так, Н. Д. Конаков пишет: «Коми рыбаки за живое воплощение “вакуль” часто принимали крупных старых щук, особенно если они стояли в воде головой по тече-

нию, а не против, как обычно стоят рыбы» [10. С. 185]<sup>8</sup>. Зубы щуки коми широко применяли в повседневной деятельности и магических практиках, к примеру, использовали как амулет-оберег от негативного воздействия колдуна и другой нечистой силы, в рыболовстве — в качестве талисмана, в скотоводческой магии — как средство, облегчающее роды у коровы, в народной медицине — при лечении желтухи [10. С. 203–204].

В экспедиции 2024 г. впервые были записаны рассказы о том, как одна щука схватила другую меньших размеров и уплыла с ней на дно пруда. Мотив противоборства двух щук обнаружился среди материалов о Нювчиме в сети Интернет, в частности, на сайте республиканского информационного агентства Комиинформ [18], сайте «Природа и история Коми. Сайт Леонида Томова» [22]. В статьях дается историческая справка о поселке и приводится фрагмент текста с указанным мотивом из книги Л. П. Сабанеева «Рыбы России. Жизнь и ловля (уженье) наших пресноводных рыб»: «Самые огромные щуки водятся, по-видимому, в Вычегде и других северных реках. По свидетельству Арсеньева, монахом Ульяновского монастыря поймана здесь на дорожку, т.е. на ходовую блесну, щука в 5 пудов. Тот же писатель рассказывает следующий интересный случай. В Нювчимском заводе (в 30 верстах от Устьсысольска) в пруде речки Нювчима рабочие в июле 1885 года услыхали у шлюзов необыкновенную возню; масса рабочих увидела голову громадной щуки, которая схватила попerek другую, более двух аршин, следовательно, около пуда весом; возня продолжалась около десяти минут, наконец пойманная перестала биться, и победительница опустилась с ней на дно» [23]. Предполагаем, что мотив борьбы двух щук в нювчимском пруду появился в местной традиции именно благодаря интернет-публикации Л. Томова и новостной заметке Е. Нестеровой (от 30 июня 2016 г.), а информанты, имеющие доступ к электронным ресурсам, подхватили эту весьма любопытную информацию<sup>9</sup>.

Таким образом, повторные фольклорные обследования одной локальной традиции позволяют более основательно подойти к анализу формирования фольклорного репертуара, оценить стабильность / изменчивость отдельных жанров и особенности функционирования фольклорных текстов, то есть проследить динамику развития традиции во времени. Записи прозаических нарративов в наших материалах обнаруживают разную степень сохранности, прежде всего на уровне мотивов и сюжетов.

Относительно хорошую сохранность и разнообразие демонстрирует устная проза, связанная с образованием поселка (сведения о переселенцах из различных губерний России, легенды с мотивом проигранных в счет карточного долга крепостных), заводом и производством, с демоно-логическими сюжетами о колдунах и персонажах демонологии. Отдельные мотивы и сюжеты уходят из памяти носителей традиции (мотив «кровной» связи с царской семьей) или появляются новые, ранее не зафиксированные сюжеты с мотивом предсказания строительства завода, божественного наказания в связи с убийством лебедя, комплексом мотивов о нювчимской щуке.

### Примечания

<sup>1</sup> Полный список Отчетов представлен в статье Ю. А. Крашенинниковой [15. С. 342].

<sup>2</sup> Большая часть информантов — уроженцы пос. Нювчим, в других случаях место рождения отмечаем отдельно.

<sup>3</sup> Благодарим Ю. А. Крашенинникову за подсказанную аналогию.

<sup>4</sup> Название группы в сети «ВКонтакте» имеет название Дом Культуры п. Нювчим — филиал МАУК «СРДК». URL: <https://vk.com/club92154782>.

<sup>5</sup> Существуют и другие версии. Подробнее см.: [16. С. 212].

<sup>6</sup> В связи с ограниченным объемом статьи не будем подробно останавливаться на данных сюжетах, они требуют отдельного рассмотрения.

<sup>7</sup> Прорыв плотины произошел по одним свидетельствам в 1978 г., по другим — в 1979 г.

<sup>8</sup> Вакуль — в коми яз. ‘водяной’ [1. С. 79].

<sup>9</sup> Справедливости ради отметим, что, по утверждениям некоторых местных жителей, рассказы о большой щуке они слышали от своих пожилых родственников.

### Литература

- Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И. Коми-реч кывчукёр (Коми-русский словарь). Сыктывкар, 2000.
- Брицына А. Ю. «Интенсивный опрос традиций» и некоторые аспекты текстологии прозаических нарративов // Этнопоэтика и традиция: к 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака / отв. ред. В. А. Бахтина. М., 2004. С. 93–104.
- Брицына А. Ю. Фиксации повторных исполнений и некоторые аспекты теории традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. II / отв. ред. А. С. Каргин. М., 2006. С. 42–52.
- Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М., 1989.
- Грысык Н. Е. Щука в верованиях, обрядах и фольклоре русских // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 56–61. (Сборник МАЭ; Т. 45).
- Гура А. В. Лебедь // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 88–89.
- Истомина П. А. Поверья о колдунах в репертуаре русского населения заводских поселений Республики Коми. Обзор сюжетов, мотивов, некоторые аспекты поэтики // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2016. С. 218–230.
- Истомина П. А. Рассказы о божественном наказании (на современных материалах, записанных от заводского населения Республики Коми) // Рябининские чтения — 2019: матер. VIII конф. по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера. Музей-заповедник «Кижи» / отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2019. С. 386–388.
- Истомина П. А. Рассказы о колдунах (пос. Кажым Койгородского района Республики Коми) // ЖС. 2017. № 2. С. 42–44.
- Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в. М., 1983.
- Конаков Н. Д. Сир // Мифология коми. Т. 1 / рук. авт. колл. Н. Д. Конаков; науч. ред. В. В. Напольских. М., 1999. С. 340.
- Крашенинникова Ю. А. День Нептуна в современной праздничной культуре заводских русских: новая культурная реальность северного поселка // Традиционная культура. 2024. Т. 25. № 3. С. 157–168.
- Крашенинникова Ю. А. История горнозаводских поселений Республики Коми в местной устной прозе (к вопросу об источниках и механизмах формирования фольклорного репертуара) // Человек и событие в исторической памяти / отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. Сыктывкар, 2017. С. 132–147.
- Крашенинникова Ю. А. Русские свадебные приговоры: несколько замечаний о специфике бытования обрядового текста в необрядовой ситуации // Studia Rossica Posnaniensia. 2016. Т. 41. С. 135–148.
- Крашенинникова Ю. А. Троицкий обряд «Похороны березки» в заводском поселении Кажым Республики Коми (наблюдения над обрядом в синхронии и диахронии) // Наука о фольклоре в ХХ веке: традиция и метод: матер. науч. чтений, посв. 125-летию П. Г. Богатырева (Москва, 25–26 октября 2018 г.) / ред.-сост. Л. В. Фадеева, С. В. Аллатов, С. П. Сорокина. М., 2021. С. 341–355.
- Крашенинникова Ю. А., Низовцева С. Г. Микротопонимия русских заводских поселений Республики Коми в записях ХХI в. // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 209–223.
- Крашенинникова Ю. А., Низовцева С. Г. Рождественские обходы в русских традициях горнозаводских поселений Республики Коми (в записях ХХI в.) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2018. Т. 12. № 4. С. 28–43.
- Нестерова Е. Нювчим: «рай» для рыбаков и история старинного завода [Электронный ресурс] / Информ. агентство «Комиинформ». URL: <https://komiinform.ru/news/136702/>.
- Низовцева С. Г. Некоторые наблюдения над системой личных прозвищ жителей русских поселений Республики

## II Проблемы полевой фольклористики

- Коми // Вестник гуманитарного образования. 2018. № 3 (11). С. 91–98.
20. Низовцева С. Г. Святочные девичьи гадания в русских заводских традициях Республики Коми // Традиционная культура. 2024. Т. 25. № 2. С. 108–121.
21. Низовцева С. Г., Крашенинникова Ю. А. Календарно-обрядовая культура русского заводского населения Республики Коми: пасхальный цикл // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 4. С. 22–34.
22. Нювчим. [Электронный ресурс] / Природа и история Коми. Сайт Леонида Томова. URL: <http://www.tomovl.ru/catalog/nuvchim.htm>.
23. Сабанеев Л. П. Рыбы России: Жизнь и ловля (уженье) наших пресноводных рыб. С биографией Л. П. Сабанеева и 492 политипажа в тексте. С приложением «Рыболовного календаря» Л. П. Сабанеева, с новейшими дополнениями по ужению И. Т. Плетнева. / под ред. Н. В. Туркина, ред.-изд. журналов «Природа и охота» и «Охотничья газета». 3-е изд. М., 1911. Цит. по: Сабанеев Л. П. Исконно русская рыбалка. Жизнь и ловля пресноводных рыб. М., 2007. [Электронный ресурс]. URL: <https://hunter02.ru/images/features/>
- Sabaneev-LP-Iskonnno-russkaya-ribalka-GHizn-i-lovlya-pre.pdf.
24. Топоров В. Н., Трубачев В. О. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.
- Список информантов**
- БЗИ — Берест З. И., 1939 г.р., урож. д. Романовка Куйбышевского р-на Калужской обл., с 1959 г. в Нювчиме; зап. С. Г. Низовцева 07.10.2024.
- ВЕП — Воротнёва Е. П., 1927 г.р.; зап. Ю. А. Крашенинникова 17.09.2008; А. Н. Рассыхаев, С. Г. Низовцева 16.11.2011 г.
- ВОН — Воробьев О. Н., 1959 г.р.; зап. П. А. Истомина 05.10.2024.
- ВСИ — Васильев С. И., 1937 г.р.; зап. Ю. А. Крашенинникова 09.06.2015.
- ГЗИ — Горлышева З. И., 1954 г.р.; зап. Ю. А. Крашенинникова 07.10.2024.
- ЗНЯ — Забалуева Н. Я., 1941 г.р., урож. д. Чепляевка Спас-Деменского р-на Калужской обл., с 1959 г. в Нювчиме; зап. С. Г. Низовцева 08.10.2024.
- ЛМС — Леушин М. С., 1964 г.р.; зап. Ю. А. Крашенинникова 05.10.2024.
- НВМ — Нейфельд В. М., 1949 г.р.; зап. С. Г. Низовцева 07.10.2024.
- РТП — Райхерт Т. П., 1950 г.р.; зап. С. Г. Низовцева, А. Н. Рассыхаев 15.11.2011.
- СВА — Савин В. А., 1962 г.р.; зап. П. А. Истомина 10.10.2024.
- СГИ — Савельева Г. И., 1939 г.р., урож. с. Серегово Княжпогостского р-на РК, в Нювчиме с 1959 г.; зап. П. А. Истомина 08.10.2024.
- СЛВ — Семячков Л. В., 1944 г.р.; зап. Ю. А. Крашенинникова 03.10.2024.
- СЭР — Савина Э. Р., 1965 г.р., урож. г. Алма-Ата (Казахстан), живет в поселке с 1982 г.; зап. П. А. Истомина 10.10.2024.
- ШАА — Шрейдер А. А., 1951 г.р.; зап. П. А. Истомина 07.10.2024.
- ШДН — Шишнев Д. Н., 1932 г.р., урож. пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова 24.06.2013.

РП — Райхерт Т. П., 1950 г.р.; зап. С. Г. Низовцева, А. Н. Рассыхаев 15.11.2011.

СВА — Савин В. А., 1962 г.р.; зап. П. А. Истомина 10.10.2024.

СГИ — Савельева Г. И., 1939 г.р., урож. с. Серегово Княжпогостского р-на РК, в Нювчиме с 1959 г.; зап. П. А. Истомина 08.10.2024.

СЛВ — Семячков Л. В., 1944 г.р.; зап. Ю. А. Крашенинникова 03.10.2024.

СЭР — Савина Э. Р., 1965 г.р., урож. г. Алма-Ата (Казахстан), живет в поселке с 1982 г.; зап. П. А. Истомина 10.10.2024.

ШАА — Шрейдер А. А., 1951 г.р.; зап. П. А. Истомина 07.10.2024.

ШДН — Шишнев Д. Н., 1932 г.р., урож. пос. Кажым; зап. Ю. А. Крашенинникова 24.06.2013.

*Работа выполнена по плановой теме НИР «Поэтика фольклора народов Европейского Севера России в синхронии и диахронии» (2021–2025) (рег. № 121051400044-2).*

*Статья поступила в редакцию 26 ноября 2024 г.*

Татьяна Васильевна Володина,  
доктор филологических наук,  
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси  
(Минск)

## СОБИРАТЕЛЬ & ПАЦИЕНТ: ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ С ДЕРЕВЕНСКОЙ ШЕПТУХОЙ

**Аннотация.** На примере полевой работы с конкретной деревенской шептуней обсуждается методология беседы с информантом, принадлежащим к категории «знающих». Роль пациента позволяет наблюдать ряд ритуальных условий процесса заговоривания, а неоднократные визиты — фиксировать устойчивое и вариативное в вербальном тексте. Автопрезентация шептухи выстраивается в соответствии с локальной традицией, с представлениями о сакральном.

**Ключевые слова:** белорусский фольклор, заговор, знахарство, полевая работа, этнический кодекс

Во время полевой работы, направленной на поиск деревенских знахарей, неоднократно сталкиваешься с ситуацией выбора собственной модели поведения. Обычное позиционирование себя как представителя Академии наук, который по долгу службы собирает необходимую информацию, в абсолютном большинстве случаев дополняется искренним восторгом («Гэта ж так цікава!») и нескрываемой заинтересованностью в получаемой информации. В то же время ответные реакции нередко выходят за рамки «собиратель — информант» и с разной долей осознанности переводятся в плоскости «целитель — пациент» или «захарь — преемник» (опыт исследования см. в статье В. А. Москвиной [3]), а иногда и «нарушитель — следователь». Каждый из этих сценариев (иногда вынужденных) предполагает соответству-

ющую методологию опроса / беседы с обязательным следованием пусть и неписаному этическому кодексу в работе с информантом (см. обсуждение в материалах форума [4]).

Толчком к проведению ритуала исцеления неоднократно становилась физиологическая реакция организма знахара: одна из моих бабушек-собеседниц начинала усиленно зевать, у другой появлялись слезы, когда очередь дошла до разговора о слезе и зависти: «Ужэ ў мяне слёзы пашли, есць завісць на вас. Слёзы падходзяць. У мяне арганізм такой. Многа завісці на вас. Вас нада выгавараваць, патаму што з маіх глаз слёзы ідуць» [MB]. Еще одна полесская женщина, свободно пересказывая мне тексты заговоров от разных болезней, стала заикаться и сбиваться при произнесении текста от «журбы» (от тоски) [TE].

## БАБА ГАЛЯ И ЕЕ ЛИЧНЫЙ ВАРИАНТ «НАРРАТИВА ЗНАЮЩЕГО»

Встраивание в роль пациента (вне ситуаций сознательного обращения за магической помощью) дополнялось желанием получить максимальную информацию о ритуальных условиях сеанса. В данном случае будет представлен опыт работы с одной из белорусских шептухий на фоне выстраивания ее личного варианта «нarrativa знающего»<sup>1</sup>.

Моя собеседница — баба Гая, Белоусова Анна Васильевна, 1929 г.р., жительница д. Столбун Ветковского района Гомельской области. «Па царкоўнаму Анна, а так усі баба Гая завуць, яны тут усі — куды? К бабі Галі. Гаяй завуць. Фаміліі дэве, за тым хазяйнам за первым была Саламянкіна, а за другім запісаніа Белавусава»<sup>2</sup>. В 2021–2024 гг. я побывала у нее пять раз, каждый из визитов включал в себя интервью на разные этнографические темы, запись песен, а также сеансы заговоривания. Несмотря на преклонный возраст и на то, что ходит баба Гая сильно согнувшись, почти касаясь земли руками, она сажает огород, держит кур, охотно беседует с посетителями. Ее мировидение насквозь традиционно: она вспоминает, как встречалась с доброхожими<sup>3</sup>, видела русалок, соблюдает в быту множества предписаний и правил.

До настоящего времени среди деревенских магических специалистов сохраняется осторожное отношение к чужим, стремление скрыть свои способности, прежде всего из опасения быть осмеянным или даже осуж-

денным. Баба Гая придерживается иной линии поведения — открытого позиционирования себя как человека, умеющего помочь и успешного в своей помощи.

Как правило, культурный капитал захаря основывается на преемственности знаний и умений, подтверждаемых в родословной. Баба Гая сообщает о том, что ее мать также была шептухой, однако она не успела перенять знания. «Маць мая спытала<sup>4</sup>. Не ад яе я, маць мая калі памірала, жэншчына ка мне прышла, жэншчына і кажа... Я нікалі не забуду, на Стрэчання, перад самым постам, калі зіма з лецечкам страчаецца, во, і кажа: «Матка цябе звала». Пакуль мы з ей пашлі, а ўжо матка мая ўмерла. Ужо я прышла к неоживой матери. И мне матка ничего не передала». Во время второго интервью на мою просьбу: «Ганна Васілеўна, а павучыце мяне ад пужання як гаварыць» ответила: «Дзетачка мая, ты знаеш что, эта ўсё можна перадаць толькі знаеш калі, перадаць толькі як чалавек памірая, во, і што ён дась руку таму, каму захоча ён перадаць». Мать не успела дать ей руку, хотя и посыпала за неё... В нашу последнюю встречу Анна Васильевна заметила: «Спытаю і лячу. Мне передаваць, дзеци, нельзя, ка мне людзі ездзяць. Калі я перадам, тады нікому».

Получение ею знаний раскрывает еще одну популярную у белорусов идею: целитель получает знания в благодарность за помощь одиноким, бедным, увечным, беженцам и т.п., что не исключает имплицитной линии получения знаний от посредника между мирами, к образу которого тяготеют все названные категории.

Хата мая была кала цэрквы, у вулаци, дык я ўсегда ўжо хадзіла ў цэркву, а там была адна бабка старая. Яе муж ужо памёр. А мы з ёй якся здрожыліся. І мой хазяйн памёр. А ў мяне хлопчык быў маленькі. Я ей кажу, ты пойдзеш ка мне за бабку. Я і кашку сама звару, а ты толькі для закону. Тады ж і кашку білі, і капейкі клалі. «Наша каша з канапелькамы, а вы к нам з капейкамы». Кашутую кум разбівае. А тады курам насілі, штоб куры нясліся. Бяруць у платочки, разбірае, як кашу разаб'е, і кладуць на кашу гроши. Во такая была. Я тады на бабу на туло: «Родная, ты ка мне пойдзеш, я і кашу звару, а ты пасядзіш за бабу». Яна кажа: «Да, пайду, і не пагрэбую». «Я табе, — кажу, — і на плаццейка дам, і кашку звару». — «Пайду, Гая».

В наши дни, когда родовая преемственность захарских знаний несколько уступает избранности, сакральность и «божественность» своих занятий лекари объясняют фактам получения их непосредственно от Бога, что происходит во время «встреч»,



А. В. Белоусова и Т. В. Володина. 2023 г. Фото Е. Ериванович

воображаемых или произошедших во сне. Увиденные Бог или Богородица санкционируют захарскую практику или же дают подробные инструкции. О необычных видениях в своей жизни Анна Васильевна вспоминает охотно и в подробностях. Однажды на месте культового источника ей явились столбы света, с неба падали кресты в сопровождении пения, а во время тяжелой болезни в дом являлся, по ее предположению или даже уверенности, ее ангел-хранитель.

А я, дзеци, два разы бачыла відзенія. Прыйходжу как раз, сёння Хрышчэння, зімой, карова ў мяне была цельная. Я ўвечары літры два надайлі. Віджу, што хоць ночы, хоць зутра будзе цяліца. А мароз — аж сцены кокае, трашкаць. Я, дзетачка родная, вышла, надзела валенкі, надзела шубу, жыла яшчэ там на пад гарэ. А там Удавіна крыніца, там храсты стаяць, там Богу маліліся, калі дажджа доўга не было, туды хадзілі з бацюшкам з цэрквы, ваду бралі там каторыя. Аброчная. А храсты былі і вешалі палаценцы там. Яна і цяпер, можа і храсты пазваліліся. І што я, стаю, а ідзець жа такое пеня, і падаюць храсты з неба. І жоўтыя, і красныя і падаюць і на зямле растаюць. А пеня такое багамаленнае, што Госпадзі.. што косы дубам становіца, так красива, так сільна... І думаеш: што ж я тут, тут адны жылі. А там яшчэ не пастроілі школу, два двары, жылі настаўнікі. За майм дваром. Думаю: А Божа мой! А тут рой, рэчка і крыніца тая. І тамака трава, нічога, поплаў. Баяуся, думаю, можа дзе хто стаіць. Я тут кала двара. Аж звініца ўсё, здаецца, поля тое. І я стаяла так. І ўсё храсты — салатавы, зялёны, галубы, чорны, усякія-ўсякія сарты. І тут жа стаяць, адтупль падаюць... А пеня!... У цэркве ты нікалі такога не ўбачыsh пеня. Я трошкі вышла, думаю, нада ж і карову паглядзець, а мяне ўжо калоця, я ўжо перамерзла слухаўши. Гасподзь саздай там такоя маленія. Гасподзь. І ляцяць і з неба храсты. Эта відзенія ні кожды ўвідзе.

І мне яшчэ было відзенія. Стукaeцца ка мне ночы ў дзвер. Стучыцца, а я ж не спала, боль жа такі, і ссохла з такія болі. Ляжала туды ліцом. Стучыцца, ломіцца дзверы, такі стук. І дзверы не закрытыя, а стучыцца: «Ці можна зайціць?» Я тады: «Захадзіця пажаласта». Адкрываeцца, заходзіць у дзвер ка мне здаровы вісокі кучараўы мужчына. І галава проста ў яго ў дзверы, да самых да дзвярэй. Стайка красавец, кучараўы, разгледзецца нада. Я гавару: «Прахадзіця, — а халодны быў дзень, — зачыняйце, гавару, дзвер і прахадзіця, а то халодна будзе спаць». Ён закрыў дзверы і пашоў назад. І мне ні слова ні сказаў. Я пабаялася выйціць у сенцы. Думаю, што ж такое, зашчапіла сенцы ці хто выламіў дзверы, ці хто вырвай вакно, пабаяла выйціць. Выходжаю ўранні — дзверы на месці і вакно на месці. Эааа, эта прыйходзіць ка мне мой ангел. Эта ён прыйходзіць.

Однако самым ярким знаком, указывающим на ее «божественную избранность», стало видение одной из болящих: Матерь Божья прямо отправляет ее к Анне, подчеркивая, что поможет даже простое проговаривание ею молитвы «Отче наш».

Я нікому яшчэ не бралася... Туту вулічы дзве дзевіцы жылі. Адна захварэла і трое сутак крычала, яна не спала. І ёй саснілася Мацер Божая. «Ідзіце к Галі, калі ўмее яна...» Ка мне Мацер Божая паслала, як яна трое сутак пракрычала. Да прыйходзіла тая сястра, которая здаровая была: «Мацер Божая паслала: Калі яна ўмее, хай паговора, а калі не ўмее, няхай паспытая Отча. Ат іе і Отча будзя памагаць». Яна ка мне як прышла, я толькі ўваскрысення была дома, вытапіла печку, дагледзела свой скот, кароўку, і толькі на печ узлезла — ногі мае зайшліся. І я яшчэ толькі ўзлезла, дзверы адчыняюцца, во. «Баба Гая, — яна так, — баба Гая, ідзе эта ты?» — «Хадзі, Сарафінка, я толькі на печ узлезла, ногі зайшліся, скот дагледзела, вады пакуль нанасіла».

## II Проблемы полевой фольклористики

Я нікому не бралася да самае пенсы. Нікаму. Хадзіла на работу і ніколі не бралася. А прышлося мне, прышла маладзіца ка мне. Яна не маладзіца, дзявіца, яны дзве, не былі замужам. І прыходзя, я толькі печачку вытапіла, зімой. Свінні, карова, бык у мяне быў, кабан у мяне быў, свіннай злучала, людзі прыганялі і тожа нада прыгледзець. Прыходзя маладзічка, дзевіца: «Баба Галі», — дзверы адчыняя, а я толькі на печ, разула ногі, пастылі, пакуль я картошкі натаўкля, свіннай накарміла. Думаю, ногі пагрэю. І яна заходзя: «Баба, ідзе ты?» — «Сарафінка, эта ты?» А я ўжо на печы, разула ногі, грэю. «Я, бабачка». — «А што ты? Хадзі на запечак». А я на печы, а яна стала ля печы. «Ну што ты, родненка?» — «Бабачка, Валька забалела і тро дні і тро ночы, ні сама вока ў кучу не звяла і мне не дала, крычала як рэзаная». І ўбачыла Мацер Божжую ўба сне: «Ідзі к Галі. Няхай Галі, калі зная, паспытае. А ні зная, дык ніхай Отча паспытае. Ат іе і Отча палучая, ёй паможацца». — «Сарафінка, я зною, ідзі налівай вадзічкі, во бяры бутылачку пустую, там кала халадзільніка. Налівай вадзічкі і прынясі мне сюды на печ, я тут на печы табе і паспытаю, ты і панясеш тую вадзічку». Яна наліла, паднісла мне бутылачку, я пагаварыла і аддала ей. «Ат іе, — кажа, — і Отча паможацца».

Во я, ат Мацер Божжай пашла спытаць.

Колькі крычала, не спала, столькі не прачыналася. Толькі, кажа, ляжыць, жываток калышацца. Глядзім — спіць, не памерла, дыша. Як атаспала столькі, колькі крычала, тро дні, паднялася.

Я тады кажу: «Сарафінка, родная, не кажы нікому, штоб не хадзілі людзі, не надаядалі. Я і так не спраўляюся. Пакуль я свіннай накармлю, дзяцей дагледжу, дзеду прыкажу, а сама калі крошачку ўхаплю, а калі паеду і так. А пакуль коней запрагу, а каторы брыкаецца, ніхто не хоча такога браць. А я ні ўшы пайду, ат вячэры, калі крошачку ўхаплю. Чуць з канюшні вілкі прынясу, ногі баўтаюца... Самлею, мае ногі не ходяць, мая кукла, самлею, чуць дамоў дайды». Кажу: «Не кажы нікому».

Христианские сюжеты являются для бабы Гали авторитетным объяснением для себя и окружающих своих способностей и методов помощи. В целом она признает свое избранничество, а ясный ум в преклонном возрасте истолковывает как волю Бога и его решение наделить ее даром.

Эта ж не галава ў мяне, а Дом Саветаў, так усё ў галаваццы. І вы скажыце, што ж вы думаеце — не ад Господа Бога?! 92 гады на парогі (2022 г. — Т. В.), а я яшчэ знаю. Ну што ж эта — не Бог дae мне? Ну падумайце — у такіх гадах становіцца глухія, дурныя, становівюцца ніякія, а я яшчэ знаю, першыя сны, як яшчэ замуж ішла. Як аддавалі, як гулялі, як песні, як мага дзядзінка пела: «А мой міленыкі Іванавіч, Іванаўна і я. Палюбіў Іван Іванавіч Іванаўну мінія». Ну што ты думаеш — эта не ад Бога?! Усё ат Бога. Ты ж чуеш, як яна паслала, первую жэншчыну: «Ідзі к Галі, калі зная,

а калі не знае, дак ад яе хоць Отча». Я хоць і без нічога скажу: «Госпадзі, прыступіце к етае жэншчыні ці да мужчыны ці да скавіні» — і паможа. Гасподзь мяне палюбіў. Я Госпаду нужна. А дакуль ён будзя... Я ўжо і хочу туды, а Бог не бяроць.

Яго ж мучалі! Яго ж узялі! Яўрэі! Лавілі! Трыста младзенцаў атрезалі, пакуль Госпада Бога найшлі. Тады Яго распялі на хрысьце, што во памрэш і распяты. І гваздом прыблі, і серца, і галовачку, ўсё. Ён жа мучайся, во. А я ж яго прашу, я ж без яго ні аднэй малітаўкі не прашу. Прашу, і Мацер яго Божжая, прашу, што людзям памагаў. А ён кажа: «Нет, нада бабку прызываць, па ѹмені ўзваваць. Тады мы з ёй будам прыступаць і будам памагаць і балезні сымаць». Во як я ўсіх лячу! І мае слова... нікому, колькі ездзяць, іздалека, і Гасподзь жа прынімая, Гасподзь, я з ім, ён са мной. Я ўсе балезні так, і раны загаіваю, ўсё так Госпада Бога, мамачка, прашу. І ветраноя, і ўсё на свеце, і скавіначку, парасятачак свінін рве...

І ён уваскres і пашоў на небяса. Ён жа цяпер во на Ушэсце... Ад Вялікания па зямле хадзіў. Я саджуся кушаць... Божачка, во ж у мяне краваць, можа ты прыдзеш спаць, хадзі на мякенькую, а ты спі ў мяне. Я і Мацакцы тваея благодару. Што вы малітаўку маю прынімаеца, а людзі ка мне ездзяць. Я памагаю ім. Я, кажу, благодарна Божачку, Мацакцы.

И это все без позы, искренне, это сердечное приглашение Бога переночевать в мягкой кровати не надумано, это ценнейшее свидетельство миропонимания человеком Традиции...

Баба Галі осознаёт свое отличие от представителей официальной медицины и не скрывает большую результативность в лечении отдельных болезней.

Дзетачкі, я ўсе раны...

І загаіцца. А то чалавек і ў бальніцы ляжаў, і хадзіў к майму дзеду, а ў яго тут во быў нарыў, гавора: «У Гомелі я качаўся тры месяцы», а яго жонка пачула, што я спытала. Яна кажа: «Пашлі, я цябе к Галі павяду». — «Я адзін не пайду, вядзі мяне. Я баюся». Яна прывяла. Яна мне два яблыкі купіла, пячэнейка купіла: «На табе во гасцінца». Ён сеў, раздзеў ножачку, халодна было, бурачку, там насочак, трапачка чысценская мякенькая. Сеў тут во, а я долі села над той раначкай, я паспытала, мамачка, і паглядзі — ён можа 20 чалавек разуваў і нагу тую паказаваў: «Паглядзіця». Ён, мамачка, як прыехаў ка мне і я загаіла яму рану.

Усе едуць ка мне. І з Мінска лётчык. І з Масквы. Што эта... Яны этага не лечаць: «Ты здаровы...» А чалавек млее. Вот прыехаў, кажа: «Бабушка, сварка, скандал, бой, невозможна, кажа. Ратуй!»

...У яго палучылася рожа ніжы калена. Чым яны не мазалі. Ён прыехаў ка мне, там усякія мазі ў палец тайшчыні, і не луччае. А там ляжаў мужчына стаўбынскі: «Едзь жа ты ў

Стаўбын, там баба Галія». Ён ножачку раздзеў мне, і насочак здзеў. А я села долі. Ён закаіў так, я села, паспытала. Кажу: «Заўтра яшчэ разок прыдзеш уранні». І што ты думаеш: Гасподзь усяму свету галава. [А якія вы слова гаварылі?] Тыя самыя... «Ад каго стала, што вашыя зубы, губы ўроце трашчалі, і болі не было. Болі не пускаць, раны не адкрываць, Госпадзі, прыступіце, маю малітаўку прыніміце і скора раны загаіце. Штоб не паўтаралася, не цякла, не атрыгалася, ні сходам, ні маладзіком, ні пад поўна». Вот спытаеш. Назаўтра прыехаў — шкуркай зацягнула раны. Ну што ты думаеш...

Только на ограниченной территории Ветковского района бытует специальное обозначение людей с дурным глазом: таким человек становится в младенчестве, если мать, уже было решившая больше не кормить ребенка грудью, все же вновь прикладывает его к груди. Потому подобных людей называют *другасысамі*, *двохісунікамі*, в самом наименовании подчеркивая «дважды сосание».

Двухісуні! Раньши эта не было слышна. А січас людзі страдаюць ад яго. [Як вы сказали?] Двухісунік называецца. [А які эта двохісунік?] Яго матка ў калекі ўвагнала. І ён сам расце і ён не зная, што ён калеча людзей. Ён сам не зная, што ад яго страдая народ. [А які?] Я, прымерна, тады толькі груддю кармілі, тады бутылачкі этия, былі дамы пітанія, што выпісывалі эта, а мы ж толькі малака, а то бывала жванку эту, хлеба, ды хай ссець. А так двухісунік... Я сваіх усегда год і два месяцы, тады адбіраю. І вот ён... Ён каторыя па нядзелі, як матка адбірая, нічога не ядуць. Глядзіць толькі — дай цыцкі. Яна не выцерплівае і начынае апяць. Бачыць, што ён так трэцца і грудзь тую тыркай, што перагару не было. Жалея і начынае апяць карміць яго груддю. Вот эта двохісунік. Вот ён і калеча ўвесь народ. І кароў, усіх. Раньши мы этава не зналі.

Вот ежалі ты будзеш іціць, весь свайго дзіцёнка, ці сама з хазяінам, ёсць жа такія поўненкія ножкі красівенькія, стройненкія, ідуць улетку. І вот ён будзець іціць, хлопец ці мужчына, вот ён узгляне: «Вот эта красівия ногі пашлі, пасматры, какая красівая яна». І ўсё, што ты думаеш, яна ўжо забалела.

Баба Галі призывает предостерегать молодых от повторного прикладывания к груди.

Падсказавайце людзям, двухісунікі — жэншчына, родзіць дзіцёнка... Я сваіх год і два месяцы дзэржалі і тады атymала. А ёсць, што кідаюць. А ён нядзелю не есь і зноў начынае. Эты чалавек да веку калдун. Гаварыце сваім, падсказавайце. На век калдун. Ён нічога і не будзе думачь, толькі зірне і скажа: «Ой, якая поўная, а ножкі поўныя, а хоць і дзіцёначак. Які красівенькі,

поўненкі. Кругленкі». Усё! Каровы пасціш, ё вымі і во такој і во такој. Будзе пасціць, як толкі гляне – усё, крою дойца. Ідуць ка мне, ка б я спытала.

В целом среди членов сообщества магические специалисты получают неоднозначную оценку. Необычные способности и умения «знающих» вызывают у односельчан чувства почтения и уважения, но в то же время зависти, страха, неприязни. Случай с Анной Белоусовой демонстрирует, что статус лекаря повышается с увеличением расстояния от его дома, в ближайшем же социуме возможно безразличие или даже приспывание колдовства. Большинство ее пациентов — люди приезжие, односельчане высказывают недоверие, обсуждают не всегда теплые отношения с дочерью и т.д.

### ВЕРБАЛЬНЫЙ ТЕКСТ: УСТОЙЧИВОЕ И ВАРИАТИВНОЕ

Первый опыт лечебного сеанса получился как-то сам собой, когда я, ожидая просто пересказ текста с использованием моего имени, пережила весь процесс «спытання».

[Бабуля Галя, а ад падзіву<sup>5</sup> ці ўмееце вы спытаць?] I ад падзіву. [А пагаварыце на мяне.] Хадзі. [Таня мяне завуць.] Хадзі сюда, к іконам. Я адсунуся. А ты к іконкам, каб я к Госпаду Богу прасіла, тады Гасподзь паможаць. Госпаду Богу памалося, святой... эта ў нас сёння панядзелак, не, сёння пятніца, святой пяцінцы пакланяюся. Сколькоў ўрэмя січас? [Скора дзесяць утра.] Яшчэ рана. I ранішнія зарыцы...

В один из приездов баба Галя только наговорила на воду с последующим наставлением.

Вадзічку эту вып'еш, будзеш крэпенькая і здаровенькая. Ты ручачкі мачы, асобенна як на работу ідзеш, а можа там у вас двохісуснік ё, хто і дзвівецца і нанося. А ты вадзічкі этай выпі і на ручачку і ўмывайся. Цябе не так будзуш браць прыгаворы. Ты будзеш крэпенькая і здаровенькая бабачка. Гасподзь будзе прыступаць і цябе будзе храніць, ты будзеш спаць, ангел твой з табой. Над кожным чалавекам ёсь антэл.

Отдельный интерес представляет заговор, используемый Анной Васильевной «от всего» или от проблем, подобных слазу, испугу, беспокойству, «усе болі, іспуг, урок, улёк, прыгаворы, боль, млявасць, бяссонніцу, безапецітнасць» — как их сформулировала сама баба Галя. Осознавая в общем-то «нечестный» путь его получения (здесь нет «информированного согласия на печать») и искренне переживая угрызения совести (имели ли я право выносить текст в публичное

пространство), все же решаюсь. В то же время адресация заговора именно мне хотя бы минимально легализует эту публикацию.

Анна Васильевна «шептала» мне четыре раза, в один из моих визитов от заговаривания отказалась, еще в один произносила текст шепотом. Обстановка заговаривания каждый раз сохранялась одной и той же: баба Галя усаживала меня рядом с собой на диван поближе к иконам, наклонялась близко к голове, освобождала мне шею от одежды, чтобы дуть непосредственно на тело, иногда за пазуху. Говорила достаточно внятно, ровным голосом, временами переходя на шепот, не быстро, иногда отвлекаясь на уточнения типа «ты русая ці крашаня?», «у мяне і сястра была Танька». В конце три раза дула на тело и сплевывала. Итого у меня есть три варианта, сопоставление которых позволяет выделить узловые мотивы и размышлять о соотношении традиции и импровизации.

Структурно заметно выделяются зачины, развернутые, неспешные обращения за поддержкой к сакральным помощникам, дню, заре. Ядро заговора составляет диалог Богородицы с Христом о путях помощи, частый в белорусской традиции, однако уникальный в одной детали: Христос сообщает, что не сможет один, а только с помощью захаря. Затем следует утверждение собственной помощи: «Я, бабка Ганна, прыступаю да этае жэншчыны Танькі...», подробное перечисление органов и частей тела, откуда боль удаляется; отрицание возможных симптомов — «касцей не ламіць, усякіх болей не знаць». Развернут и ряд предполагаемых виновных в болезни, их нужно не просто обозначить, но и категорично отправить насланное им назад: «Ходзяць яны нага за нагою, няхай усе помыслы цягнуць сабою; ад каго стала, каб к таму прысталі».

В тексте используются и дополнительные формулы: «Цябе, Танька, мама нарадзіла, а я, бабка Ганна, цябе ад усіх балезней адхадзіла». Проговаривание молитвы «Отче наш» направлено на пациента «на астаўляй яе... не ўвядзі яе». Закрепка скорее авторская: «Дайце ей, Божачка, сілакі і здароўя і столькі жыць, сколькоў Гасподзь наканаваў. Усё. Цяпер будзеш здарова».

Ниже приводится текст заговора, услышанного во время первого интервью. Курсивом обозначены вариативные фрагменты из следующего (второго) сеанса, подчеркиванием — из третьего.

Госпаду Богу памалося, святой... эта ў нас сёння панядзелак, не, сёння пятніца, святой пяцінцы пакланяюся. Сколькоў ўрэмя січас? [Скора дзесяць утра.] Яшчэ рана. I ранішнія зарыцы. Святая ты ранішняя зарыца, ты ўсяму свету памагаеш, памажы

ты, Госпадзі і Мацер Божжая, і памажы ж ты этай жэншчыне Танецца. Госпадзі, не сама ж я сабою, усёй Гасподняй сілушку прызываю ў помашч, Мацер Божжую. Мацер Божжая, Прысвятая Багародзіца, прыступі, Госпадзі, прыступі і маю малітаўку прынімі. Дай Божачка этай жэншчыні Тані помачы. Госпаду я Богу памалося, святой я серадзе пакланяюся і вячэрній заре. Святая ты серада, вячэрняя заря-зарыца, ты ўсяму свету памашніца. Памагаеш ты ўсяму свету, памажы ты і гэтай жэншчыне Танькі (у мяне і сястра была Танька). Госпадзі, этай жэншчыне Танькі спытаць бяруся, ні двохісусніка дзяўчыны не баюся, ні двохісусніка хлапчыны не баюся, ні двохісусніка жанчыны не баюся. Ні сама ж я сабою гавару, усё Гасподняю сілаю прашу. Усе ў помач прыступіце. Госпаду Богу памалося і святой серадзе пакланяюся і вячэрній заре. Госпадзі, святая ты серада, вячэрняя ты зар-зарыца, ты ўсяму свету памашніца, прыступіца, памажыце этай жэншчыне Танькі (неразборчиво) змеі-чарадзе і двохісусніка хлапчыны і двухісусніка дзяўчыны і двухісусніка мужчыны і двухісусніка жанчыны не баюся.

Прачыстая Божжая Мацер свайго Сынку прасіла:

— Сынка мой, Ісус Хрыстос, нада табе этай жэншчыне Тані памоч, усе болі, іспуг, урок, улёк, прыгаворы, боль, млявасць, бяссонніцу, безапецітнасць убраць і даць помачы. Сынку мой, Ісус Хрыстос, нада табе да этае жэншчыні Танькі прыступаць, нада ей... хто яе трывожыў, усе болі ей, штоб яна была крэпенькая, здаровенькая, вясёленькая, штоб кушала, спала, ела, рабіла, не млела, штоб ручакі здаровенькія былі і ножачкі, і галавачка, усё. Прыступіце памажыце. Сынку мой Ісус Хрыстос, нада табе да этай жэншчыны Танькі прыступаць, нада ей помачы даць, усе яе балезні забраць. Каб яна была крэпенькая, трэзвен'кая, спала, харащен'кая кушала, хто б на яе плахое думаў, каб іхныя губы, зубы, вочы і языкі ў роце трашчалі, а яе ніякія прыгаворы, ніякія беды не бралі.

— Маць мая любая, Маць мая вазлюбленная, Прысвятая Багародзіца, не могу я да этай жэншчыны Тані прыступаць, помачы даць і іспуги, урокі, улёкі і болі прыгаворы ўніяць і помачы даць. А нада бабку прызываць, Галю, па імені ўвазваць, тады мы будзем да этае жэншчыні Танькі прыступаць і помачы даваць. Маць мая любая, Маць вазлюбленная, я не могу да этае жэншчыны Танькі прыступаць, ей помачы даць, а нада бабку прызываць, Ганну, па імені ўвазваць. Тады мы ўмесці з ёй будам да этае жэншчыны Танькі прыступаць, будам помачы даваць.

Я, бабка Ганна, прыступаю да этае жэншчыны Танькі, выгаварываю з этай жэншчыны Танькі ўсе іспуги, урокі, улёкі, прыгаворы з буйнае галавачкі... ты русая ці крашаная? Із русых валос выгаварываю ўсе болі, з румянага ліца і рацівага серца, і з краснае крыва, і з жоўтае касці, выгаварываю ўсе болі із лёгкіх, і з почак, і з пячонак, і з селязёнак, і з ручачак, і з ногцічак, і з пальчыкаў, і з усіх сустаўчыкаў, і з касцей, і з усіх каленачак, і з ножачак, і

## II Проблемы полевой фольклористики

з каленачак, і з сустаўчыкаў, і з жылачак. Я прыступаю да этае жэнчины Танькы, выгавараю ўсі яе іспугі, улёкі, урокі, з буйнае галовачкі, з русага воласа, з белага ліца, з рацівага серца, з краснае крыві, з жоўтаяе касці, выгаваріваю ўсе болі із жываточкі, із лёгкіх, з пячонак, із селязёнчак, із ножачак, із ногічкай, із падпятных жылачак, із касцей, із цела. Касцей не ламіць, па касцях не хадзіць, сна не бунтаваць, апеціта не адбіраць.

Цябе, Танька, жэншчына, мама нарадзіла, а я, бабка Ганна, цябе ад усіх балезней адхадзіла. Ад змеяў ліхіх, ад паддзелаў, ад балезней усіх, Госпадзі, прыступіся, маю малітаўку прыніміся, дай ты гэтай жэншчыне Тані... Цібе, Танюшка, маць нарадзіла, а я, бабка Ганна, цібе ад усіх балезней адхадзіла. Ад усіх паддзелаў, штоб ты харащэнка ад мае Божае малітвы, ад майго Ганнінага духа, святыя серады крэпенька-крэпенька спала, харащэнка кушала, на цельца, на здароўека будзеши набіраца, усё ў цябе будзе задуманная прыбываша, усё будзе зажываща, усё будзе палучаша. Гасподзь будзе маю малітаўку прынімаць, і табе Танька, жэншчына, будуць помачы даваць. Як цябе, Танька, маць нарадзіла, а я бабка Ганна, цябе ад усіх балезней адхадзіла. Ад усіх паддзелаў, іспугу, уроку, улёку, прыгавораў жэнскія, мужскія, дзяячоны і хлапачы.

Цябе мама, Танька, нарадзіла, а я, бабка Ганна, цібе ад усіх балезней адхадзіла. (отворачивается от уха): Ад каго стала табе, ці жэнскае, ці ветраное, можа ішло, ці мужчынскае, ці жаноцкае, двохісусніка, я плюю, з цябе ўсё зняла, усё ім перадаю. (слевывает). Хто на цябе што будзе думаць і жалаць плахое, то будзе з іхных варот ім у глотку і ў рот. Будуць хадзіць нага за нагой, будуць браць усі думы плахія, што будуць думаць, возымуць самі за сабой. К табе ніхто не будзе прыстасаць. Гасподзь будзе маю малітаўку прынімаць і ты будзеш крэпенькая і здаровеньская. Задуманнае будзе маю малітаўку прынімаць і табе, жэншчынка Танька, ва ўсём ва ўсём ва ўсём будзе прыбылі даваць. И на рабоце, і на забоце, і ў здароўі, і ў радзіцелях, і ў дзетках, і ў падругах, усіх знакомых. И ты будзеш крэпенькая і здаровеньская. Гасподзь будзе маю малітву прынімаць і табе ва ўсём усё помачы даваць, крэпенькая, здаровеньская. Цябе маць нарадзіла, а я цябе, Танюшка, ад усіх балезней адхадзіла. Ты харащэнка спаць будзеш, харащэнка кушаць, усё задуманнае будзе іспалняцца, усё будзе нахыняца. А яны, тыя хто будзе думаць ды гадаць, будуць табе ўздыні праход пагладаць. К табе нічога не будзе прыстасаць. Гасподзь будзе маю малітаўку прынімаць, і ты будзеш крэпенькая і здаровеньская. Усё будзе іспалняцца, усё будзе прыбываша, усё будзе палучаша. [Дует и слевывает.]

Ходзяць яны нага за нагою, няхай усе помыслы цягнуць за сабою. Госпадзі, прыступіце, маю малітвачку і мой Ганнін дух прыніміца, дайця ей крэпкі сон, касцей не ламіць, усякіх болей не знець, Тані. Дайце ёй, Божачка, сілачкі і здароўі і столыкі жыць, сколькі Гасподзь накананаў. цібе, Танька, маць нарадзіла, а я бабка Ганна, ад

усіх балезней адхадзіла, ад змеяў ліхіх, ад паддзелаў усіх. Ад каго табе стала, ці ад дзяўчыны, ці з хлапчыны ці ад мужчыны, ці ад жанчыны, ці раскраснае, ці ветраное, можа на каго ішло, штобы пашло, штоб ты не мелла, не балела, а Гасподзь будземаю малітаўку прынімаць і табе, жэншчынка Танька, помачы даваць. Прыйступіце, Госпадзі, памажыце, дайце этае жэншчыне Таньку крепкі-крепкі сон, хароши хароши апеціт. Яна будзе ночы спаць, пітацица, на целца, на здароўека набіраца, усё ўяе задуманае будзе палучаша. И ноккі будуць бодранькі, і ручкі будуць бодранькі, і не будзе балець. Госпадзі, прыступіце, мой Ганнін дух прыніміце, дайце этае жэншчыне Таньку крэпкі сон. З іхных варот ды ім у рот. Яны будуць хадзіць нага за нагою, што будуць думаць на цябе, будуць браць усё самы. З іхных варот усё ім у рот. З цябе сымую, а ім плюю і усё ім перадаю. З цябе зняла, а ім усё перадала. Яны будуць балець, а ты будзеш, Танюшка, крэпенькая. Во. Вясёльнякая, здаровеньская. Я перадаю, ці двохісуснік дзяўчына, ці двохісуснік жанчына, ці мужчына, ці хлапчына, яны ўрэдныя. Яны ўрэдныя. Я з цябе зняла, а ім перадала. Штоб іхныя зубы і губы і вочы і языкі трашчалі, а цібе, Танька, жэншчынка, ніякія балезні, ніякія перагаворы не бралі. И з іхних варот і назад у рот. Будуць хадзіць нага за нагою, і што падумаюць на цябе, будуць браць самы за сабою.

Госпадзі, Отча наш, іжка ясі на небяси, і на зямлі, да свяціца імя тваё, да будзет воля твая, да будзет царствія тваё, як і на небяси, так і на зямлі. Божа, не астаўляй яе, не ўгадзі яе ў іскуншэнія, ізбайдзі яе ад лукавага, твае есць царствія і сіла і слава ва векі вякоў амінь.

Прыступі памажы і маю малітаўку прымі. Дай этае жэншчыне Тані помачы.

Хухххх, тфу, тфу<sup>6</sup>, знімаю зліваю усё балезні, ад каго стала, штоб таму і прыстала.

Ффуу, тфу, знімаю усё балезні. Ад катарай стала, штоб той прыстала.

Фууу, тфу. Знімаю выгаварываю, ад каго стала, каб к таму прыстала; з цябе ўсё сыму, а ім усё перадаю.

Нага ідзець за нагой, хай бяруць усё за сабой. Ветраное, вакрэснае, жэнскае, мужское, дзяячоначе і хлапяччае.

З цябе ўсё знямаю, спляваю, а ім перадаю. Ад каго табе стала, штоб ім усё прыстала. [Дует.] З цябе ўсё зняла, а ім перадала. Ветраное, раскраснае, хлапяччае, двохісусніка, хлапчыны, дзяўчыны, мужчыны, во, усё сплюю і ўсё ім перадаю. [Плюет.] А ты будзеш крэпенькая і здаровеньская, вясёльнякая. Ты будзеш работаць, усё будзе прыбываша, усё будзе палучаша, і нахыняца, і задуманнае ўсё будзе іспалняцца. Госпадзі, прыступіце і дайце этае жанчыне Тані помачы. Тады не будзе к табе нічога прыстасаць. Гасподзь, цябе будзе ахраняць, і Мацер Божая. Госпадзі, прыступіце, маю малітаўку прыніміце, дайце этае жэншчынке Тані крэпкі крэпкі сон, хароши хароши апеціт, яна будзе харащэнка спаць, пітацица, і будзе крэпенькая і здаровеньская. Божачка будзе к табе, Танюшка, прыступаць, памагаць, ты харащэнка пакушаеш, ляжаш спаць, будзеш трэзвенъякая, крэ-

пенькая, здаровенькая. Будзеш папраўляцца і на цельца набіраца, і над табой будуць усі і на рабоце дзівуваша. А з іхных варот ім няхай у глотку і ў рот. Штоб цябе ніякія прыгаворы не бралі, і болі. И хто што падумае, будуць хадзіць нага за нагою і будуць браць усё за сабою. К табе нішто не будзе прыставаць.

Усё. Цяпер будзеш здарова. Ва імя Атца [перекрещивает и меня] і Сына і Святога Духа іныне і прысна і ва векі вякоў амінь. Будзь здаровеньская.

Самыми устойчивыми оказались обращение за покровительством к высшим и природным силам; сюжетная форма диалога; обращенные к Христу слова Богородицы о необходимости помочь страждущему; утверждение собственной силы и помощи; отправление порчи виновному. Самыми вариативными — перечисления необходимых составляющих здоровья; характеристики виновных и способы их наказания. Текст заметно выделяется среди довольно коротких фиксированных в литературе вариантов посожских заговоров [1; 2]. Однако это обусловлено именно не пересказыванием текста собирателю, но ситуацией реальной магической процедуры. При пересказывании, к примеру, заговора от золотника Анна Васильевна была довольно лаконична. И в то же время ее текст целиком укладывается в локальную традицию, объединив основные мотивы и развернув, украсив их уточнениями. Ряд повторов и детализации (обращение за помощью, перечисление возможных вредителей и особенно утверждение здорового состояния пациента) оправдано прагматикой заговора.

Встречи с бабой Галей, ее автопрезентация, высказывания и действия выстраиваются в строгом соответствии с локальной традицией, с представлениями о сакральном, что составляет одно из наиболее значимых оснований традиционной культуры. А я жду новых встреч с бабой Галей.

### Примечания

<sup>1</sup> Под «нarrативом знающего» понимается набор высказываний, в которых описывается история предшествующих событий, причины обращения к целительству, приобретение знаний, опыт оказания помощи и переживания собственных состояний, а также приводятся сообщения о пациентах и конкурентах и т.д.

<sup>2</sup> Аудио-, фото- и видеофиксации интервью хранятся в Архиве Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларусь.

<sup>3</sup> Доброхой — мифологический персонаж, представления о котором бытуют в Ветковском и Чечерском районах Гомельской области и соседних селах Брянской области.

<sup>4</sup> Спытáць, спытання — диалектное обозначение процесса заговаривания, магического лечения.

<sup>5</sup> Падзіў — одно из диалектных названий слаза.

<sup>6</sup> Дует и отплевывает в сторону.

#### Литература

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

2. Лопатин Г. И. Заговоры Ветковского района Гомельской области // *Palaeoslavica*. Vol. 25. No. 1. 2017. P. 178–221.

3. Москвина В. А. Знахарь и собиратель фольклора в их диалоге // Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сб. науч. ст. / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М., 2011. С. 281–288.

4. Форум «Этические проблемы полевых исследований» // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 6–166.

#### Список информантов

МВ — Метельская Вера Никитична, 1925 г.р., д. Леньки Слуцкого р-на Минской обл.; зап. Т. В. Володина в 2010 г.

ТЕ — Таргона Ева Павловна, 1954 г.р., д. Дзержинск Лельчицкого р-на Гомельской обл.; зап. Т. В. Володина в 2020 г.

Статья поступила в редакцию 27 октября 2024 г.

**Елена Владимировна Воронцова,**  
кандидат философских наук, Московский государственный университет имени  
М. В. Ломоносова, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
(Москва)

## АРХИВ АРХЕОГРАФИЧЕСКОЙ ЛАБОРАТОРИИ МГУ

**Аннотация.** Мы рассмотрим особенности и характер архивных фондов Межкафедральной археографической лаборатории Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (МГУ), проследим этапы их формирования и обработки. В центре внимания текущий проект лаборатории — создание онлайн-базы данных, позволяющей осуществлять перекрестный поиск материалов по нескольким типам фондов: полевые дневники, аудиоматериалы с расшифровками, фотографии и находки.

**Ключевые слова:** полевые дневники, экспедиции, Верхокамье, визуальная антропология, археография

Еще в начале XX в., когда экспедиционные методы археографической, этнографической, фольклорной работы только начинали складываться, исследователи В. И. Иохельсон, В. Г. Богораз и Л. Я. Штернберг задали вектор не только успешной собирательской работы, но и эффективной камеральной обработки полученного материала. Действительно, романтический образ ученого в поле толкает все новых молодых людей на этот путь. Однако между самой работой в экспедиции и дальнейшей обработкой данных, а также введением их в научный оборот пролегает настоящая пропасть — для многих из нас непреодолимая. Вопрос о том, что и как мы наблюдаем и собираем в поле, остается открытым. И не менее важным и полемическим оказывается вопрос о том, что мы дальше делаем с этим материалом и насколько он должен или может быть доступен для других исследователей и/или для широкой публики.

В этой статье нам бы хотелось поделиться размышлениями об истории и современных возможностях хранения и обобщения богатого и разнопланового полевого материала. В центре внимания будут фонды архива Межкафедральной археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (АМАЛ МГУ). Наша лаборатория — уникальное

научное подразделение, в котором на протяжении более чем полувека его существования постепенно аккумулировались коллекции разнообразного материала, собранного в ходе комплексных полевых археографических экспедиций. Основателем и идеяным вдохновителем лаборатории является заслуженный профессор МГУ Ирина Васильевна Поздеева. Именно она положила начало археографическим экспедициям в Московском университете. Первая поездка для поиска старопечатных книг и рукописей состоялась в 1966 г. во Ржев. Уже на следующий год география исследований значительно расширилась. В 1971 г. была создана Археографическая группа на кафедре источниковедения исторического факультета МГУ. В 1991 г. подразделение получило статус Археографической лаборатории, с 2002 г. — Межкафедральной археографической лаборатории.

С начала 1970-х гг. и до настоящего времени экспедиционная работа не прекращается. Помимо главного летнего выезда, в котором с 1990-х гг. в рамках летней практики принимают участие студенты исторического факультета МГУ, проводятся и другие выезды; традиционно в поле едут и волонтеры. География исследований постоянно расширяется, а собрания уже хорошо изученных регионов пополняются новыми материалами. В период ковида был опробован формат онлайн-интер-

вью, теперь такой формат работы используется как дополнение к ретулярным очным поездкам.

Постепенно от поиска старопечатных книг исследователи перешли к изучению среды бытования книжности, а также к вопросам истории, культуры, особенностей и структуры старообрядческих общин. Ежегодно обследовались регионы компактного проживания старообрядцев. К работе привлекались историки, филологи, искусствоведы, музыковеды. Со временем к экспедициям удалось привлечь визуальных антропологов, а также социологов, религиоведов и других специалистов. Среди участников разных лет были Е. Б. Смилянская, Е. М. Сморгунова, С. Е. Никитина, О. Б. Христофорова, Л. С. Филимонов, Е. М. Юхименко, В. В. Калугин, Н. А. Кобяк, Е. А. Агеева, А. В. Дадыкин, Н. В. Литвина и многие другие.

Главным эримым итогом полевой работы стали десятки монографий и сотни статей. Архив лаборатории с каждой поездкой прирастал экспедиционными материалами. Участники выездов сдавали в архив полевые дневники и журналы находок. Кроме книг, в этих журналах фиксировались и предметы материальной культуры, полученные в дар от жителей изучаемых районов. Записи на бытующих в регионах книгах, а также краткие сведения о собеседниках записывались в виде карточек в специальные региональные картотеки. Вплоть до середины 1990-х гг. полученные в дар или приобретенные книги и рукописи пополняли фонды хранилища научной библиотеки МГУ. С середины 1990-х гг. от собирания книг ученые переключились на фиксацию особенностей бытования экземпляров книг в старообрядческой среде и расширили антропологическое изучение местных сообществ: возросла роль методов визуальной антропологии, беседы с жителями стали более разнообразными тематически, и сам охват собеседников от сугубо «общинных, соборных» сместился в сторону более молодых.

В некоторых случаях удавалось вести аудиозапись: сначала самые



А. В. Дадыкин берет интервью. Молдавия, 1996 г. (АМАЛ МГУ. Ф. МУ. 96. 0007)

важные фрагменты бесед, богослужений и исполнения народных песен и духовных стихов записывали на громоздкие бобинные магнитофоны, затем в 1980-е гг. появились кассетные магнитофоны и диктофоны и, наконец, цифровые носители в 2000-е гг. Жизнь и быт экспедиции оказывались в объективе фотоаппарата. В разные годы в поездках принимали участие как любители, так и профессиональные фотографы (среди них И. П. Бойко, А. Б. Шубин, Н. В. Литвина и др.).

Полевая работа лаборатории проводится главным образом в закрытых религиозных сообществах, участники которых не всегда дают согласие на технические способы фиксации информации. Так, вплоть до сегодняшнего дня часть наших собеседников соблюдает запрет на фотографирование, отказывается от видеосъемки и использования диктофонов. Многие старообрядцы, демонстрируя старопечатные книги и рукописи из своих собраний, не соглашаются на фотокопирование, зато в большинстве случаев позволяют исследователям переписать интересующие их фрагменты от руки (калькирование тиснений переплетов также ни у кого не вызывает вопросов). В этой ситуации именно полевой дневник остается единственным надежным источником информации о беседе. В ходе экспедиции такой дневник вели отдельные исследователи или целые отряды.

Постепенно в архиве лаборатории стали складываться различные фонды.

1. Фотофонд, который включает в себя черно-белые и цветные фотографии (а также диапозитивы), как сделанные в ходе самих экс-

педиций, так и полученные в дар. Большинство из них оцифрованы. Среди материалов фотофонда имеются пейзажные зарисовки, сцены экспедиционного быта, портреты местных жителей, сюжеты из хозяйственной жизни, снимки молений и богослужений. Сюда же относятся и фотокопии приходских, общинных и семейных архивов, в том числе рукописных сборников молитв, апокрифов, духовных стихов и т.п. Всего около 200 Гб.

2. Фондофонд, включающий записи бесед, богослужений и т.п. Магнитные носители в основном оцифрованы. Общий объем порядка 300 Гб.

3. Видеофонд — около 450 часов съемок. Часть отснятого материала была смонтирована в виде короткометражных документальных фильмов: «Замуж», «Меркурий на земле», «Дела духа», «Археографы и благодетели», «Кулиゼнь 2000», «Второе рождение», «Покой, Господи, душу...» и др. Помимо Центра визуальной антропологии МГУ, огромную роль в формировании этого фонда сыграла нынешний руководитель лаборатории Н. В. Литвина.

3. Фонд дневников — около 500 ед. хр., из которых около 100 сразу вились как цифровые дневники и еще 400 бумажных дневников, оцифрованных в виде pdf файлов.

4. Коллекция материальных предметов (текстильные материалы — сарафаны, рубахи, пояса, платки; предметы быта и хозяйства; литье, иконы и т.п.) — около 500 ед. хр.

Уже в 1970–1980-е гг. для удобства использования имеющихся материалов были составлены бумажные картотеки: база с основными данными о собеседниках по каждому населенному пункту региона (включая список книг и рукописей, поставленных археографами на учет в том или ином доме); географическая база с указанием перспектив работы по каждому населенному пункту и описанием конфессионального состава; база самих поставленных на учет книг с указанием особенностей их бытования (записи и маргиналии). В начале 2000-х гг. была предпринята оцифровка бумажных фотографий, дневников и магнитных фонозаписей (в том числе силами Е. В. Градобойновой и В. П. Богданова). При обобщении фото- и аудиоматериалов к 2015 г. была разработана таблица Excel [4], где учитывалась следующая информация: для фото — имя файла (шифр хранения), регион, год экспедиции, населенный пункт, согласие (конфессиональная принадлежность) собеседника, описание фотографии и автор; для аудио — те же параметры, а также особенности

первоначального носителя (бобина, кассета, цифровая запись). В начале 2020-х гг. дневниковый фонд также был обобщен в виде таблицы Excel, содержащей следующие данные: регион, год, собиратель, количество страниц и формат носителя (бумажный, фотокопия, электронный). Наконец, учет фонда материальных предметов также был организован в программе Excel по разделам: регион, год, название (включая местное), автор, датировка предмета, материал и сохранность, конфессиональная принадлежность. В 2020–2023 гг. была произведена инвентаризация и фотофиксация фонда, что позволяет теперь наглядно представить экспонаты в электронной базе данных лаборатории.

В 2024 г. у Археографической лаборатории начал работу собственный сайт<sup>1</sup>. Помимо общих сведений о подразделении, он также включает в себя базу данных с ограниченным доступом, обобщающую и связывающую разнородные фонды и коллекции лаборатории. При создании сайта мы ориентировались на пример подобного онлайн-архива «Российская повседневность», разработанного в рамках проекта Pragmetia. Как и у многих аналогичных площадок, на нашем сайте неавторизованным пользователям доступна только часть материалов, а основной массив (тексты расшифровок интервью, аудиофайлы и т.п.) скрыт (доступ предоставляется только по запросу к модераторам). Материалы архива выстроены в соответствии с хронологическим и географическим принципами. Мы также изучили опыт портала «Госкаталог», проектов «Прожито» и «Устная история». Вместо обращения к уже готовым движкам или использования общедоступных каталогных схем мы приняли решение разработать индивидуальную систему хранения и упорядочивания данных для задач нашей лаборатории. Онлайн-база данных доступна из любой точки (в том числе в поле) и позволяет выполнять перекрестный поиск по разным типам запросов. Это существенно упрощает подготовку к новым экспедициям и лекционным курсам, работу над статьями. Перед летней практикой сотрудники лаборатории обычно читают вводный курс, в котором затрагивают общие вопросы истории старообрядчества, региональные особенности (в соответствии с запланированной для изучения территорией) и прикладные вопросы проведения полевого исследования.

На протяжении 50 лет экспедиционной деятельности лаборатории

выезды и сбор информации проводились в регионах компактного проживания старообрядческих сообществ. На текущем этапе был выделен 21 условный регион, внутри каждого из них также проведено деление на районы и населенные пункты. В первую очередь по всем этим регионам на сайт необходимо было внести основных собеседников и участников экспедиций. Следовательно, при добавлении конкретной фотографии, дневника или аудиозаписи мы можем выбирать из списка в качестве тегов уже внесенных ранее респондентов или исследователей. Сами оцифрованные экспедиционные материалы хранятся в облаке и на резервных жестких дисках, а также «вживую» в архиве лаборатории. На сайте размещаются только ссылки на облако и превью фотографий. Для полнотекстового поиска по всем типам данных большую роль играют теги, комментарии и расшифровки (как самих интервью, так и дневников). Поиск предполагает обращение к соответствующим разделам и блокам: «полевые дневники», «респонденты», «аудиозаписи», «находки», «фотографии». Введение хронологического принципа наполнения базы позволяет сортировать информацию по годам.

Наиболее полно и плотно в архиве представлено шесть регионов. Очень важным для становления комплексного метода исследования в Археографической лаборатории стало изучение **Верхокамья**. Этот регион был открыт московскими археографами в 1972 г. Именно собранные там материалы в наибольшей степени введены в научный оборот, описаны и классифицированы. Так, уже к началу 2000-х гг. А. В. Дадыкин упорядочил материалы фотоархива по этому региону — около 2000 ед. хр. [1], Н. В. Литвина составила перечень видеофонда — около 320 часов [2], В. И. Ерофеева обработала и описала фонд материальной культуры — на тот момент было порядка 160 ед. хр., аудиофond был каталогизирован М. В. Макаровской — около 160 часов звучания [3]. В 2000-е гг. коллекции этого фонда продолжали расширяться, а самое последнее обновление — результат полевого выезда в Верхокамье в июне — июле 2024 г. Вторым по масштабам можно назвать богатое собрание огромного региона **Молдавия — Украина**, активная экспедиционная работа там велась с 1973 по 2014 г. Среди наших фондов этнографическая коллекция Молдавии занимает особое место. На 2025 г. по программе сотрудничества с Русским этнографическим музеем запланирован показ лучших

образцов этой коллекции на выставке с их последующей передачей в дар музею (аналогичная выставка по Верхокамью состоялась в 2012 г.). Третий регион — **Брянск (Ново-зыбков)**. Первые экспедиционные выезды состоялись еще в 1971 г. Самая недавняя поездка в Клиныцы была осуществлена в ноябре 2024 г. С конца 1990-х и до 2015 г. велась регулярная экспедиционная работа на **Вятке**. В этот период значительная часть данных сразу фиксировалась в цифровом формате (фото, аудио и даже дневники), что существенно упрощает обработку фонда. С 2015 г. лаборатория начала изучение **Ярославско-Костромского** региона, а в 2021 г. приступила к изучению старообрядчества в **Новгородских землях**. Сбор и обобщение поступлений последних десятилетий имеет ряд существенных особенностей: простота и доступность цифровой техники привели к лавинообразному увеличению фото-, видеороликов и аудиофона лаборатории. Теперь по итогам двухнедельного выезда мы получаем тысячи фотокадров, которые необходимо переименовать и систематизировать. Отчасти эта работа облегчается благодаря использованию облачных хранилищ, доступ к которым получают все участники экспедиции.

За общим условным наименованием каждого региона (например, «Кострома») стоят исторически связанные территории проживания старообрядцев (Ярославская, Костромская и Ивановская обл.). Если спуститься на уровень конкретного населенного пункта (например, с. Стрельниково), то мы увидим относящиеся к этой локации аудиозаписи, фотографии и находки. В блоке «полевые дневники» сортировку можно производить по региону и участнику экспедиции. В блоке «респонденты» доступна сортировка по регионам и конфессиональной принадлежности. Кроме того, в поле «связи с другими записями» по каждому собеседнику можно посмотреть, в каких именно дневниках, фотографиях, аудиозаписях и расшифровках он упоминается, к каким находкам имеет отношение. Наполнение всех этих разделов еще далеко от завершения. Оперативным обновлением сайта занимаются сотрудники лаборатории, техническую поддержку осуществляют наш волонтер и разработчик сайта А. А. Волков.

Работа над расшифровками, как правило, ведется в осенне-зимний период. Мы пробовали обращаться к быстрым расшифровкам с помощью искусственного интеллекта,

однако качество записей, дикция наших собеседников и специфическая лексика крайне затрудняют процесс механической расшифровки. Поэтому мы продолжаем набирать транскрипты полевых интервью вручную. В Верхокамье за полвека его изучения было опрошено около тысячи местных жителей, а на сайт мы внесли только порядка 130 имен. Расшифровок по этому региону пока сделано крайне мало. Зато там, где работа велась в последние десятилетия (например, в Костроме), подавляющее большинство бесед уже полностью расшифровано.

Наша база данных остается доступной сотрудникам лаборатории или исследователям по соответствующему запросу. В открытых источниках мысылаемся на инициалы наших собеседников и далеко не всегда указываем точную геолокацию. На наш взгляд, такой подход позволяет защитить данные респондентов, однако мы избегаем и полной закрытости. Гриф ДСП (для служебного пользования) зачастую закрывает стороннему исследователю доступ в полевые архивы. Наша лаборатория открыта для диалога, сотрудничества и обмена. Мы принимаем участие в проекте по созданию альбома тиснений старообрядческих книжных переплетов (рук. д.и.н. Ю. В. Боровик, УрФУ). Мы надеемся, что цифровые технологии помогут в организации универсальных хранилищ экспедиционных данных. Особенно ценным оказывается обмен материалами в тех случаях, когда в одном и том же регионе в разные годы проводят исследования несколько научных центров. Так, на Вятке (Кировская обл.) археографическая работа<sup>2</sup> началась в 1968 г. силами сотрудников библиотеки Академии наук (Санкт-Петербург), с 1978 г. к изучению местного старообрядчества обратилась исследовательская группа Лаборатории археографических исследований УрФУ. В 1999–2015 гг. комплексные экспедиции на Вятку проводили сотрудники нашей лаборатории, а с 2010 г. в регионе работают сотрудники ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН.

На сегодняшний день на сайте остаются неохваченными видеозаписи (их еще предстоит обработать и загрузить на видеохостинг) и огромный материал по книжным собраниям. Для последнего, скорее всего, понадобится своя большая база данных. Цифровой формат хранения и обработки экспедиционных материалов позволяет по-новому взглянуть на архивные материалы лаборатории. Эти связанные между

собой перекрестными ссылками фонды могут быть полезны как узкому кругу археографов и исследователей старообрядчества, так и более широкому кругу людей, интересующихся вопросами семейной генеалогии, истории повседневности, межконфессионального диалога и т.п. Впереди у нас долгий путь по наполнению и обновлению созданного электронного хранилища, и мы надеемся, что оно окажется востребованным.

### Примечания

<sup>1</sup> URL: <https://archlab-msu.ru/>.

<sup>2</sup> Помимо археографов, на Вятке работали филологи, музыковеды и фольклористы.

### Литература

1. Дадыкин А. В. Фотоархив Верхокамья: состав, структура, особенности

описания // Традиционная культура Пермской земли: к 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья. (Мир старообрядчества. Вып. 6) / отв. ред. И. В. Поздеева. Ярославль, 2005. С. 102–112.

2. Литвина Н. В. Аудиовизуальный архив Верхокамья (1993–2002 гг.): о книге и традиционной книжной культуре (краткая характеристика телевизионного фонда) // Традиционная культура Пермской земли: к 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. Вып. 6) / отв. ред. И. В. Поздеева. Ярославль, 2005. С. 113–119.

3. Поздеева И. В. Поливидовой территориальный архив Верхокамья: история формирования, состав, пер-

спективы сохранения и использования (результаты комплексных экспедиций Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова 1972–1998 гг.) // Отечественные архивы. 2000. № 4. С. 24–35.

4. Сундукова Д. А., Воронцова Е. В. Создание электронного аудиовизуального архива археографической лаборатории исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова: простые решения для небольшой коллекции // Технотронные документы в информационном обществе: сб. науч. ст., посв. памяти заслуженного профессора РГГУ, доктора исторических наук В. М. Магидова. М., 2020. С. 129–136.

См. иллюстрации на 3-й странице обложки.

Статья поступила в редакцию 18 ноября 2024 г.

Светлана Михайловна Толстая,

академик РАН, Институт славяноведения Российской академии наук  
(Москва)

## НАЗВАНИЯ МЕСЯЦЕВ В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ И ИХ ОБЪЯСНЕНИЯ

**Аннотация.** Славянские названия месяцев по своему составу и происхождению неоднородны. Они включают: 1) древнеславянские названия, отражающие наблюдения над природой (погодой, растительным и животным миром) и хозяйственный опыт славян; 2) хрононимы, заимствованные из латинского и греческого языков; 3) хрононимы, мотивированные церковными названиями христианских праздников или именами святых, которым праздники посвящены; 4) названия, обозначающие место месяца в годовом цикле; 5) названия, отражающие верования и обычаи, относящиеся к данному месяцу, и др.

**Ключевые слова:** славяне, календарь, хрононимы, месяцы, язычество, христианство, праздник, святыне

Славянский народный календарь — область традиционной духовной культуры, в наибольшей степени демонстрирующая синcretизм христианского и языческого, сакрального и магического, культурного и природного начал. Названия месяцев (как широко употребительные в настоящее время, так и отраженные в диалектах или памятниках письменности) представляют собой синтез церковной (православной и католической) календарной традиции и дохристианского земледельческого календаря, не имевшего строгого деления года на месяцы [6. S. 154–157]. Распространение и соотношение заимствованных «культурных» (книжных, христианских) и «природных» (народных, дохристианских) названий месяцев различно для разных славянских языков и разных эпох. В русском литературном языке вообще не сохранилось старых названий, в некоторых языках они сочетаются с книжными (заимствованными), как, например, в украинском, белорусском, польском, чешском, хорватском лите-

ратурных языках, но и там эти старые народные термины иногда вводились искусственно (в эпоху национального возрождения), вытесняя прежние книжные заимствования [4. С. 236–241].

Существует огромная литература об исконно славянских названиях месяцев и их истории. Интерес к данной теме связан не только с лингвистической стороной этих названий (лексикой, этимологией, словообразованием), но и с их культурной значимостью, поскольку они проливают свет на мировоззрение, обычаи и верования древних славян и восприятие ими годового времени.

Один из первых трудов о славянском месяцеслове принадлежит классику славяноведения Францу Миклошичу [5], который дал обзор всех славянских названий (числом 240) и сгруппировал их в зависимости от отраженных в них мотивов номинации: 1) названия, связанные с растениями: *bobъ, brѣza, cvѣtъ, klasъ, lipa, listъ, trava, vrѣsъ* и т.п.; 2) названия, относящиеся к животному миру: *čѣrvъ, koza, rjuti, vlѣkъ* и т.п.; 3) названия, связанные с природными

явлениями: *gruda, jarъ, jesenъ, ledъ, ljutъ, lѣgati, pazderъ, prosijati, studъ, suhъ, zima, žarъ* и т.п.; 4) названия, связанные с земледелием: *kositi, mlatiti, sѣjati, sъgrpъ, vino, žeti* и т.п.; 5) названия, связанные с церковными праздниками и обычаями: *Božištъ, tъša, rusalija, svadѣba, Elias, Petrus* и т.д.; 6) названия, связанные с порядком следования месяцев; 7) заимствованные названия: *aprilis, maius, martius*; 8) неясные названия: *rog, velij, hud, lěto, taren*.

В сборнике, посвященном 200-летию Ф. Миклошича, известный сербский этимолог Марта Белетич дала краткий обзор имеющейся литературы о славянском месяцеслове и рассмотрела опубликованный в 2009 г. перечень названий месяцев периферийного сербского диалекта местности Спич (на адриатическом побережье), сохранившего архаические древнеславянские номинации (как исконные, так и заимствованные), и предложила этимологические справки для каждого из 23 названий с учетом новейших этимологических данных и инославянских параллелей [2].

Приводимые в словарях и других источниках мотивации старых названий в основном гипотетичны и основаны на этимологии или данных верований и фольклора.

**Январь** именуется или именовался в прошлом *сечень* (\*séčьпъ) во многих славянских языках (ст.-слав. *съченъ*, др.-рус. *съченъ*, укр. *січенъ*, бел. *сéченъ*, др.-пол. *sieczén*, ст.-чеш. *séčen*, словац. *séčej*, болг. *сéченъ*, серб. *сeцањ*, *сeчен* и т.п.), потому что тогда рубят (секут) деревья, чтобы подготовить землю для пашни.

Название месяца **марта** березень (рус. устар. *берéзень*, укр., бел. *березозол*, чеш. *březen*, словац. *brezen*, серб. *брзен*) связано с названием бересы (\*berzъпъ < \*berza) и обычно объясня-

ется тем, что в марте береза дает сок. В апреле цветут деревья, поэтому он называется \*квѣтьпъ < \*квѣть ‘цвет, цветок’ (укр. *цвітень*, *квітень*, бел. *квѣценъ*, пол. *kwiecień*, чеш. *květen*, серб. диал. *цветни*).

**Май** получает название *травень* (\*травъпъ < \*trava) во многих языках (церковнослав. *тръвънь*, др.-рус. *травенъ*, укр. *травенъ*, чеш. *устар. traven*, словен. *traven*), потому что на пастбище (на траву) выгоняют скот.

Название **июня** \*сьгъуль < \*сьгъль (др.-рус., укр. *червень*, бел. *чэрвень*, пол. *czerwiec*, кашуб. *ćervc*, чеш., словац. *červen*, *červenec*, болг. диал. *цирвеник*, чръвен ‘июль’, макед. *цирвеник*, серб. *червен*, *цирвеник*, диал. *цирвац*) объясняется двояко: или тем, что появляются черви в плодах, или тем, что в это время собирают червей для крашения.

Месяц **июль** (иногда **ионь**) получает название *липень* (\*ліръпъ < \*lipa) во многих языках (др.-рус., укр., бел. *липец*, пол. *lipiec*, кашуб. *lipc*, словац. *lipej*, серб. *липац*, *липец*, диал. *липањ*, хорв. *lipanj*, словен. диал. *lipan*), потому что в июле (или ионе) цветет липа, что важно для пчеловодства.

Название **сентября** *вересень* (ст.-слав. *връсънь*, др.-рус. *връсень*, укр. *вёресень*, бел. *верасень*, чеш. *устар. vřesen*, пол. *wrzesień*, серб. диал. *врјесан*) связывают с названием *вереска* (\*версъпъ < \*версъ), растения, важного для пчеловодов, и объясняют тем, что вереск цветет в сентябре.

Относящийся к **октябрю** хрононим *\*pazdernikъ* (рус., укр. *устар. диал. паздерник*, бел. *паздзернік*, пол. *październik*, серб. диал. *паздерник*) связывают с обработкой льна и конопли (ср. пол. *paździerze* ‘внутренняя часть стебля льна и конопли’).

**Декабрь** называется *грудень* (ст.-слав. *грудъпъ*, рус., укр. *устар. грудень*, бел. *грудзень*, пол. *grudzień*, др.-чеш. *hruden*, словац. *hrudeň*, болг. *устар. груден*) по связи с понятием *груда* (\**grudъпъ* < \**gruda*), поскольку в это время замерзают дороги и на них образуются комья (груды) грязи. Декабрь (иногда *январь*) часто называется *студеным* (\**studъпъ*) или *ледяным* (др.-рус., укр. *студень*, болг. *серб. студен*, чеш. *leden*).

Обобщая мотивационные типы названий месяцев **славянского происхождения**, можно сказать, что они отражают:

— **природные явления** (погоду и сезонные изменения), ср. *лютий* (февраль), *сухой* (март), укр. *казидорога*, то есть испорченные дороги (февраль), рус. диал. *бокогрей*, *снежень* (февраль), *капельник*, *протальник*, *снеготай* (март), *водопол*, *снегогон*, *заиграй овражки* (апрель), *хмурень* (сентябрь), укр. *грязень* (октябрь), *снеговей* (ноябрь), *ветрозим*, *солноворот*, *студень* (декабрь), болг. *кожодерец*, *кожидер* (март,

апрель — от «драть кожу (студеным ветром)»), серб. *жар* (июль) и т.п.;

— **вегетацию растений**, ср. рус. *диал. листопук*, то есть распускание листьев (май), *травоспел*, *хлеборос* (июнь), *хлебозрей* (июль), *зерносей* (август), болг. *лъжитрава*, *лжитрев*, то есть ложная, обманная трава (апрель), серб. *травањ*, то есть травяной месяц (апрель), *чрешињар*, то есть черешневый месяц (июнь), *листопад*, *listopad* или серб. *шумопад* (ноябрь), словен. *rožen svet*, *bobov svet*, то есть месяц цветения роз или цветения бобовых (июнь), рус. *листогной* (октябрь) и т.п.;

— **поведение животных**, ср. чеш. *vlčenec*, *vlčí měsíc* (декабрь, время активности волков), словен. *kozoprsk* (ноябрь);

— **хозяйственные работы** (посев, уборку полей и сбор урожая), ср. в.-слав. диал. *сенокос*, *косень* (июнь), *зерносей*, *живиень* (август), *серпень* (август, сентябрь), *хлебник*, *капустник* (октябрь), пол. *winnik* (сентябрь), кашуб. *miodownik* (июль), *sevník* (сентябрь), болг. *копане кукуруз* (май), русалски *сенокос* (июнь), *косач*, *коситба*, *сенокос* (июль), *жетвар*, *гумнар* (август), *гроздар*, *гроздобер*, то есть месяц сбора винограда (сентябрь), серб. *гумник* (август), словен. *raberuh*, то есть месяц сбора урожая (сентябрь).

Кроме названий, связанных с «природными» (погодными, сезонными и хозяйственными) мотивами, в славянских названиях месяцев представлены хрононимы другого происхождения и других мотивационных моделей. Из них самыми распространенным являются **заимствования** из латинского или греческого (часто через посредство латинского), такие как русские, украинские, белорусские названия *январь*, *февраль*, *март*, *апрель* и т.д., которые частично представлены (иногда в преобразованном виде и часто параллельно со славянскими) и в тех языках, где главные позиции занимают хрононимы славянского происхождения, ср. укр. *март*, *марец*, *маром*, бел. *май*, пол. *marzec*, *maj*, *mały maj*, болг. *януари*, *февруари*, *март*, *марта*, *баба Марта*, *поша* (плохая) *Марта*, *апрел*, *октомври*, *ноември*, *декември*, серб. *јануар*, *фебруар*, *март*, *марта*, *април*, *мај* и т.д., словен. *januar*, *februar*, *marec*, *april*, *maj*, *junij*, *julij*, *avgust*, *september*, *oktober*, *november*, *december*.

Значительное место в славянском народном календаре занимают названия месяцев, мотивированные **именами церковных праздников** и почитаемых святых, приходящихся на данный месяц, например: укр. *Василь-місяц* (январь), *илевий* (август); полес. *стреченне* (февраль), *Юрья* (апрель); пол. *józefski miesiąc* (март), *świętotańscy* (июнь), *bartłomiejski* (август), *świętomarciański* (ноябрь); кашуб. *jakubski* (август), *katarzynnik* (декабрь); словац. *mesiac*

*trojkráľový* (январь), *mesiac veľkonočný* (апрель), *mesiac všech svätých* (ноябрь); болг. *петровски* (июнь), *богородичен* (август), *симеонски* (сентябрь), *митровски* (октябрь), *рангеловски* (ноябрь); макед. *петрушкия* (июль), *митров* (октябрь), *никилуския* (декабрь); серб. *светојовански*, *богојавленски* (январь), *сремењски* (февраль), *благовештењски* (март), *петровски* (июнь), *макавеи*, *макавен*, *господин месец* (август), *михольски* (сентябрь), *мартиштак* (ноябрь), *николиштак* (декабрь); хорв. *antonjski mesec* (январь); словен. *andrejščak* (декабрь) и т.п.

Менее распространены названия месяцев, указывающие на:

— **положение месяца** в годовом круге времени: рус. *средозим*, *предзимье* (январь), *позимник*, *зазимник* (октябрь), *полузимник* (ноябрь); укр. *прозимець* (январь), *напівзимник* (ноябрь); н.-луж. *zymski*, *vezymski*, *nazymski*, *rozysmski* (*mjasec*) (декабрь); болг. *големият месец* (январь, букв. «большой месяц»), *малкушан*, *малък сечко*, *малкина* (февраль, букв. «малый месяц»), *предбожичев месец* (ноябрь, то есть месяц, предшествующий Рождеству); серб. *око Јована дне*, *око светог Саве* (январь), *мали сечко* (март), *велики травањ* (май), *око Божића* (декабрь); словен. *zimec* (январь), *mali traven*, *malotraven* (апрель), *velki traven* (май);

— **порядок следования** месяца по годовому счислению: укр. *перший* (январь), *другий* (февраль), *половитий* (март, следующий за февралем, называемый *лютий*); кашуб. *wtory* (февраль); серб. диал. *прави јесени* (сентябрь), *други јесени* (октябрь),  *трећи јесени* (ноябрь);

— **обычаи**, приуроченные к данному месяцу: рус. *свадебник* (январь); пол. *gromnicznik* (февраль — обычай возжигания сретенской свечи *gromnicy*); словац. *mesiac póstny* (март, постный месяц), *miesic verných zomrelých* (ноябрь, когда поминают умерших); болг. *Колада*; серб. *коледар* (диал. *январь*); хорв. *koledar* (декабрь, канун Рождества и коляд).

Месяцы, так же как и праздники, в народной традиции претерпевают персонификацию, им приписываются человеческие действия и свойства, например: серб. «Сечко сече, марта дере, лажитрава коже берег» [Февраль сечет (рубит), март дерет, апрель кожу берет] [3. С. 257]; они вступают друг с другом в родственные отношения: бел. «Листапад — вераснёўскі ўнук, каstryчнікаў сын, зіме батюхна родны» [Ноябрь — внук сентября, сын октября, родной батюшка зимы] [1. С. 176].

Несмотря на обилие работ (лингвистических и этнолингвистических), посвященных названиям месяцев в славянских языках, проблему славянского месячеслова нельзя считать исчерпанной. Как показало исследование М. Белетич, диалектные свидетельства

могут существенно обогатить наши представления о типологии, истории, этимологии и культурных коннотациях календарных номинаций месяцев. Поэтому полевой сбор и анализ диалектного материала и народных представлений, связанных с годовым временем вообще и с месяцами в частности, остается весьма актуальным, так же как и специальное изучение соответствующих свидетельств письменных памятников.

### Литература

1. Беларускі народны каляндар / аўтар-укладальнік А. Лозка. Мінск, 1993.
2. *Бјелетин M*. Словенски месецслов (од Миклошича до Спича) // Miklosichiana bicentennalia. Зборник у част двестоте годишњице рођења Франца Миклошича. Београд, 2013. С. 99–128.
3. *Дебельковић Д*. Обичаји српског народа на Косову Польу // Српски етнографски зборник. 1907. Књ. 7. С. 171–332.
4. Толстая С. М. Месяцы // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 236–241.
5. *Miklosich F*. Die slavischen Monatsnamen // Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe. Bd 17. Wien, 1868. S. 1–32.
6. *Moszyński K*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Cz. 1.

Статья поступила в редакцию 29 сентября 2024 г.

Марфа Никитична Толстая,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

## ЧУДО И ЧУДИТЬ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ДИАЛЕКТНЫХ ЗАПИСЯХ

**Аннотация.** В статье рассматриваются значения и контексты слов чудо и чудить в восточнославянских диалектных записях и лексикографических источниках. Выделяются группы значений, связанные с несчастьями, нечистой силой и колдовством, а также с ритуальным весельем и ряжением, и соотносимые с ними бытовые употребления. В отличие от литературного языка, в диалектах эти слова по большей части имеют отрицательные или нейтральные коннотации.

**Ключевые слова:** чудо, народные верования, диалектная семантика, диалектная лексикография, колдовство, ряжение

Концепту чуда в научной литературе уделялось достаточное внимание, но, как правило, в большинстве работ рассматривается чудо в литературном смысле этого слова, но не затрагиваются его диалектные значения [см., например: 7; 26]. В статье Е. Л. Березович, опубликованной в сборнике «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции», приводится материал о концепте чуда в языке и фольклоре Русского Севера; в ней показано, что трактовка чуда в народной традиции расходится и с той, которая характерна для литературного языка, и с той, которая принята в церковной традиции [3]. В настоящей публикации представлены данные, относящиеся к другим восточнославянским регионам — русским тверским говорам, карпатоукраинским говорам и Полесью. Материалом служат полевые записи и данные диалектной лексикографии. В диалектных словарях, в силу дифференциального принципа их составления, чудо фиксируется очень скучно; это может объясняться тем, что, во-первых, литературные значения также представлены в диалектной речи; во-вторых, экспрессивность этого слова позволяет применять его к широкому спектру явлений, что затемняет для лексикографов отличия в их диалектном употреблении. Некоторые сведения могут быть извлечены из примеров, иллюстрирующих словарные статьи, но в самих статьях диалектные значения, как правило, не получают определения (несколько лучше обстоит дело с глаголом чудить, который неплохо разработан в некоторых диалектных словарях [см., например: 17]).

В большой мере тверские, полесские и карпатские материалы подтверждают выводы Е. Л. Березович, что позволяет говорить о некоторых общевосточнославянских закономерностях (об общеславянском концепте чуда см. статью С. М. Толстой в «Славянских древностях» [23]). Во всех трех восточнославянских литературных языках чудо (бел. *чудо*) имеет положительную семантику, нейтральные значения типа рус. *чудить* принадлежат к сниженному стилю. В диалектной речи выделяются несколько групп значений слов чудо и чудить:

— негативные, связанные с проявлением враждебных сил, несчастьями, нечистой силой и колдовством;

— относительно нейтральные, связанные с ритуальными действиями, ряжением и шутовством на Святки (а также на Масленицу, на Ивана Купала, на Петров день, на Андреев день) и в конце свадьбы;

— негативные или нейтральные «бытовые» значения, в большой мере связанные с предыдущими;

— положительные или нейтральные значения «литературного типа».

Рассмотрим подробнее контексты, в которых употребляются лексемы чудо и чудить.

### 1.1. ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ВРАЖДЕБНОЙ СИЛЫ (БЕДЫ, НЕСЧАСТНОГО СЛУЧАЯ)

В карпатоукраинских проклятиях чудо может означать несчастье, беду: гуцул. *A naj tie cholera zytkne, bohdaj ty wpało cziudo na hołow twoju durnu* (букв. «пусть тебя

холера поразит, чтобы тебе упало чудо на голову твою дурную» [28. С. 35]); *złodij, naj ho cziudo najde* (букв. «вор, пусть его найдет чудо» [там же],ср. закарпат. *Нещастя бы тя побило* (МКЭ, Синевир Хуст.). В говоре русинов Воеводины *ubilo це чудо* (букв. «пусть тебя убьет чудо») значит ‘враг те однео, иди до врага (к врачу)’, то есть ‘черт тебя побери’ [8. С. 931]. Ср. чудо в значении ‘беда, несчастье’ в лемковских говорах: *ta tñz takie czudo bylo, szto [коњ] mało ne skap* [околел], *mało ne zdoch* (Бартне, Польша [29. С. 178]); это же значение отмечено в словаре бойковских говоров [13. Т. 2. С. 376]; ср. также полес. *На нэдилю и в празъники ничего нэ роблютъ*. [И] как [кому] *чудо совершица* — он тот дзнь [в году] нэ робыт (ПА, Олтуш Малорит. Брест.).

В Полесье разнообразные несчастья от высших сил часто связываются с днем Чуда архиепископа Михаила (19 сентября), считающимся крайне опасным. Очевидно, что такая трактовка этого дня обусловлена пониманием чуда в его диалектном значении. Персонифицированный праздник Чудо наказывает бедами тех, кто его не почтает. Ср. примеры из Полесского архива [22. С. 263]: *Чудо у юсень, як картоплю копають. Чудо чудить* (Кочищи Ельск. Гомел.); *Не бойса Прачыстай, а бойса Чуда бо Чудо як учудить, то й Прачыста не рассудить* (Замошье Лельчиц. Гомел.); *На Чудо не можна ничего рабить, бо ано карае* (Барбаров Мозыр. Гомел.); *Молотуй на Чудо одын дядько*. Хазяин кажэ: «Мы сегодня нэ молотим, бо Чудо». [Тот не послушал,] да одбило ёму руку (Журба Овруч. Житомир.); *Насадиўрыгу жыта и пашоў тапить, и ена яго утапи́ла* (игра слов?). Быў празник Чуды, ўот ана *чуду* и сатварила (Чёлхов Климов. Брян.) и т.п. В Полесском архиве собраны многочисленные былички о том, как Чудо карало за работу в этот день неурожаем, пожаром,увечьями и прочими несчастьями. Подобные рассказы о дне Михайлово чудо известны и у гуцулов [см.: 14. С. 54–56].

### 1.2. ПЕРСОНИФИКАЦИЯ И ПРОЯВЛЕНИЯ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ

Чудом может называться мифологический персонаж (нечистая сила): полес.

Чуда ў дамах жыли. Ўсюду. Гдэ причудица (ПА, Чёлхов Климон. Брян.); псков. Чуды чудились раньш, пот печкъи потпечешник жыл [15. Т. 28. С. 209]; новгород. Старики говорили, что в байни есть чудо баенное; без креста не входить [12. С. 12]. Ср. также новгород. чудил, -а ‘по поверьям, добрый или злой дух, живущий в доме, бане; домовой’: Чудил али домовой. Больше всё в байне чудит. Бывало, придёшь в байню, на замке она, а слышино, как парится кто-то, так-то страшно станет [12. С. 1285]. Чудо может относиться и к проявлениям нечистой силы: закарпат. Было уточудо і зо мної. Йа робила у другу зміну на мебел'ному і верталамс' а дому, а посеред улиці стойшт' малый человічок у чорному плаши [25. С. 85]. В пересказе былички о ребенке-оборотне (из белгородско-харьковского пограничья) люди поняли, что тут щось ни добре койт ся [творится], чи чудиса господні, чи може шо иные [5. Т. 1. С. 201, № 491]; в воронежской быличке говорится: Ничистий дух іміє велику силу там разні чудеса творить і людей соблазнять, но все таки Бога ни пирихтири [5. Т. 2. С. 187, № 1017]. О вредительстве ходячего покойника в закарпатском селе Убля (ныне в Восточной Словакии) говорили, что он робів чуда: Тý у сусідній Волóвуй, селó такої бýло, Рýска Волóва. А тám же такоїго інóго поховали, же прóсто... вúн хотів бýти похованýй у білому. Ёй. А вñí же му ни дали тутó, шо вúн просíв, ну та же вúн з нýма потому робíв чуда, но але гвáрять, же то ай прáвда бýло. Но. Же ходíв, тýх... вñі цíлу нýч ни спáли, напріклам тутá жонá такá опишьпакана [исціпанная] бýла, ей, сáма модрýна на нýй бýла [была вся в синяках]. Но а потому, потому же вжé як уже ни моглí тутó вýтимати, же вжé были на концí, тáг го выкóповали. Ёй (зап. М. М. Валенцова, М. Н. Толстая, 2014). Глагол чудить в тверских говорах может относиться к действиям чертей: На денъто хоронятся черти, а ночью чудят [17. Т. 8. С. 43]; научдить «навести порчу, накодовать (о действиях нечистой силы)»: Так была там начужено, что у чертей был хлев апуман нитками, никаких кáров было не завесть, было начужено [17. Т. 4. С. 97]; [об отбиении молока] Это чёрный кот! Это чёрный кот это идол! У их. Он всé и делает, и чудит. А может быть, они сами в кота превращаются (МРЭ, Сухошины Селижаров.).

Глагол чудиться, широко распространенный на русской территории, в диалектных записях чаще всего относится к проявлениям и действиям нечистой силы: твер. А то пошли на перюкрéсток слушать. Тroe. ... А надо ложиться на перюкрéстке-то и слушать, што поспышится. А в это время послышалось, как хто-то котится. Вот они вскочили да побежали, от к Чемелёвым-то ... бежали, в это время а в калитку хлоп!

Как ком какой. Какая-то как копна катилася. Им. Грешино ходить гадать. Нельзя. [А кто это был-то?] А хто ее знае, хто это, што было, хто было. Тогда много чудилося (МРЭ, Плющево Селижаров.); псков. В старинные годы што-нибудь чудилося. Кагда-та давно ети свадьбы абразуютца валкам: бяжит на десять лашадей, а десять валкоф [15. Т. 22. С. 332].

При этом в ряде контекстов в значении этого глагола, видимо, нет компонента ‘мерещиться’, например: псков. Мне причудилась, куда ни взгляну, гады фсé кучам палзу, таки страшунны, серце ужахнуфишибыла, эта самый ихний день, за пять дён да Задвижння, в мяня уж завéт паложан: в éтай день в лес не хадить [15. Т. 11. С. 71] (змеи, очевидно, сближаются здесь с нечистью). Ср. также в Полесье: [Рассказчица пошла в лес на Ивана Купалу.] Да як узяло класты той лес, так устало, што не могли мы перайти, одна бура коло буры, ледва выйшли з лесу. Што-то чудилосо. Холера его знае (ПА, Радчицк Столин. Брест.); Як шó-нибудь такéе чудыца, бэрз обсыпáе мáком вкруговую хáту (ПА, Олтуш Малорит. Брест.).

### 1.3. КОЛДОВСТВО

В тверских селижаровских говорах, как и в севернорусских [см.: 3. С. 97, 109], глагол чудить может иметь значение ‘кодовать, ворожить, наводить порчу’: Ну так знаши... это ж худобе дёла, есьли я вазьму да што-то знаю, эта ж грех. Есьли тám начудют, шоб там што-то сделать, где купила. Эта ж нихарашио (о продаже коровы — Гниловка Селижаров.); Попробуй им умереть, таким людям, хто это делал. ... Они будут отдавать — возьми! возьми! это колдовство. Возьми его. А хто возьмёт? Ты чудила всю жизнь, а хто возьмёт? ... Раз чудила — мучайси (там же); У мене тётишка родная, моя хрестная была. ... Ей сработали [то есть навели порчу]. ... Ну нашли. Хто-то сделалто. И показывали, в воде. Стакан. Коли глазы ей! [Как это?] Хто-то сделал — коли глазы ей! А она не смогла этого сделать. Не буду я людям, говорит, чудить. Пусть лучше я замру. Пусь она живёт. Што так сделала. О раньше што было! (там же) (МРЭ). Это значение отражено в словарях северо-западных говоров — чудить «кодовать»: Она умела чудить, колдунья была [17. Т. 8. С. 107]; подчудить «сделать что-н. плохое, подстроить; накодовать, навести порчу»: Вот возьмёт колдун и подчудит что-нибудь со скотом у соседа [17. Т. 4. С. 481]; научдить «кодовством причинить вред; навести порчу»: Вот бывала какия калдуны были, вот адин паринь гулял з дефкай, так яму так начудили, што он три года пат сибя срал; Батька дачку научиши чаровать, тая взяла начудила, штоб май пчолы пиришили

[15. Т. 20. С. 328]. Чудо применительно к колдовству встретилось также в западнокарпатском примере: Сут такі люди двохдúшники, а він [двоедушник] их [змей] знáє поклýкати и всí вмíсťти зыїдúца, абы другí люди бáчили, чудо покáже (КА, Пилипец Хуст.).

## 2.1. РИТУАЛЬНО-ИГРОВОЕ ПОВЕДЕНИЕ

Другой круг значений связан с ритуально-игровым поведением на Святки, реже — в другие праздники и в конце свадьбы. В Полесье выражения чуда робить, чудеса робить, чудаки́в робить, чудаки́в творить, чудеса представлять, чудить относятся к разным формам ритуально-игрового поведения — ритуальным бесчинствам молодежи, ряжению, шуткам в конце свадьбы (материал из ПА):

На Новый год, на Щодрúху у нас чуда роблять: вытягáют сáнки, возы, стрóять на дорóзе якúюсъ жéрдэ вы-сунуть, вýхи такие дёлають из сéна, стáуляють, то ужэ зáмуж нэ пíдэ. Шутки такие дёлають. [На Новый год] рáмку тую [ворота] заносят на дéрево, жартовáлы (Бельск Кобрин. Брест.); Чуди на Новый год. На коня я сéла да и въехала в хáту (Чёлхов Климон. Брян.); Мáсленица. Наряжáлись, хадили чуди и женáты и халасты, вадили масленицу и ў тот канéц и ў этот: дáльшай вадили масленицу, шчоб лён длínный рос. Были такие чудаки́, ишо нарядяциа ў рвáный пижак (там же); Як вэзуть невéсту до молодобóго, до ёё, у невéсты кráдуть стóпу и везу́ть до ёгó. От молодобóи крадуть и везу́ть до молодобóго, а там ўжэ чудеса представляют. Воды у стóпу налинут, сажу кýдают; толкуют толкачом, штоб на другíй день невéстe работа булá, штоб стéны мáзалис (Курчица Новоград-Волын. Житомир.); Выворачивали кожух, как медведь на свадьбе, чудя́т (Смоляны Пружан. Брест.); [На свадьбе] дружкы стóкают то каюбóй, то вылкáми — чудаку́ют (Чудель Сарнен. Ровен.).

В других полесских селах эти ритуальные действия называются шутки робити, дурнýци творити, при-дуривати, комéдии робити, шутко-вáти, робити вытворáння, безобразия робити, врэд робити, шкóду робити, пáкости робити, пóрчу робити или просто творити (На Щедруху, уперед Нового году, сберутца хлопцы и твóрят — ПА, Онисковичи Кобрин. Брест.). Выражение чуда робили отмечено в записях из бойковских говоров (о забавах на Андреев день; ЕАУФ, Боберка Турков. Львов.); у лемков о забавах на вечёрках: Na ružne chodyły, na czuda take, na take zabawky, no [29. С. 218]. На Смоленщине отмечено выражение чуда умудряли: [На Святки] чуда умудряли, висялились [19. Т. 11. С. 118].

В Тверской области записан рассказ о святочном розыгрыше, когда в дом к старику принесли «покойника» — голого мужика под простыней на лавке; это называлось деду сделали чуду (МРЭ, Быково Селижаров.).

Насколько можно судить, глагол чудить в отношении святочных забав молодежи широко распространен на севере восточнославянской территории ( помимо русских северо-западных говоров, он отмечается, например, на Русском Севере, в Ярославской, Владимирской, Липецкой, Белгородской областях, в Гродненской области Белоруссии). На Смоленщине и Псковщине чудили и на Ивана Купалу: Нъ купалини мъладёш так чудить [19. Т. 5. С. 133]; уши как на ивáна-та купалу чудíли, бхти! [15. Т. 24. С. 344]. В русских тверских записях (МРЭ, Селижаровский р-н) этот глагол употребляется практически как термин: «на Святки чудили». Так говорят о ритуальных бесчинствах, но также и о ряжении, играх и даже девичьих гаданиях: Да, молодёжь-то чудила. Колотушки привязывали к избам, хлопают, хлопают... (Волково); Ну, на Святки-то там много было. Чудили. Чудили раньше, да, много делали, ага. На Святки-то. Справникам [ряжеными] ходили мы-то тута, тоже. Справлялись (Федотово); На Святках-то, на Святках чудили, здорово. Как начинается накануне Рождества. Ходили слушать, на межники... (Пунятин) и т.п. [см. материал: 21]; ср. также: Мы чудили [гадали]... У тётки в бывшую войну сын потерялся без вести; если живой, то он ей укнет [отзовется], он и укнул [17. Т. 7. С. 353–354].

### 2.2. РЯЖЕНЫЕ И ЧУЧЕЛА

В разных восточнославянских регионах чудом могли называться ряженые: полес. чудеса ходілі (о колядниках; ЕАУФ, Колки Дубровиц. Ровен.); твер. Наряжаются каким-нить чудой и бегают по избам (о «справниках» на Святки; МРЭ, Волково Селижаров.); Я срядіўши ходила в Святки, я чудой всякой сражалась [17. Т. 7. С. 190]; псков. Ходíли, гадáли, чартéй [ряженых] привялí в дом, ну, такóе чýдо подвалилось [15. Т. 27. С. 420]; смолен. Нъ Святых чуда вадили: наденуща хто събакы, хто свиннëй и приходять у хату; Зделывают чуду: ныряютъ стырика у шубу, насодютъ ны лауку, салому зъпалютъ [19. Т. 11. С. 118].

В западнопольских селах Русская Мокрая чудом рассказчица называла страшного деда, переодетого в невесту на свадьбе: Бóже, тый одён такýй страшный быв, ногы зарбши, сухý, мушчина, но йакý в мушчин ногы бывайт л'ачн' [страшные]! Та тад вбрáли го [переодели его] на н'їесту. Нó тотó было и'лé [настоящее] чýдо на тый свáд'б'ї [10. С. 255]. В бойковских говорах (ЕАУФ,

Турковский р-н Львовской обл.) так говорят также о пугалах, которые были атрибутом забав молодежи в Андреев день: Тово як дівчятьом, ранче ополохи [пугала] клали, ворота знімали, всяко тут в улиці робили. Такі робили чуда: солома там, то так назвали «ополох» (Жукотин); I віз витягли на хату, і волоха поставили, таке зробили чудо... (Прислоп). Чудо в значении ‘пугало’ приводится в словаре буковинских говоров [20. С. 651]: То чудо ми поклáли на горбó, би ворóни ни вікігáли дзéрно курúdzív [чтобы вороны не таскали кукурузные зерна] (возможно, здесь тоже не номинация, а характеристика).

### 3. «БЫТОВЫЕ» КОНТЕКСТЫ

Помимо мифологических контекстов, в которых слова чудо и чудить относятся к сверхъестественным явлениям и связываются с действием потусторонних сил, в диалектах представлены и иные, отличные от литературных и общеязыковых, употребления этих слов. Эти употребления многочисленны и связаны с описанными выше двумя типами обрядово-мифологических значений: с одной стороны, с ущербом и несчастьями, с другой — с весельем, шутками и ряжением (при этом в отношении ритуальных бесчинств молодежи эти два круга значений смыкаются).

Негативное значение глагола чудить ‘безобразничать, наносить вред, разбойничать’ широко представлено в русских северо-западных говорах. Ср. твер. А уж ти́перь-то я от этих рибите́ёнок ата́шёдиши, как постышиши, бывало, что аны тут чудят, так ой [17. Т. 4. С. 283]; Сперва магазин падламали, патом дом падажги, вот начудили, азарники; К Селижарову так начужжно, вдоль берега всё вырезано, паз потому и дичи не стало [Там же. С. 96]; Что ты чудишь? Всё прижёг, всю одёжу; Воля пошла, судить не будут — вот и чудят [17. Т. 8. С. 107]. Ср. псков. Когда он [немец] стал атсту́пать, тут он и чудил [15. Т. 24. С. 261]. Такие употребления близки к негативному значению русского натворить, твориться; показателен пример: Так творили, так чудили, как раскулачивали [17. Т. 8. С. 107]; ср. также псков. натворить чудеса: У мяня атравы нё была, и я прахлóпала, ни паставила [капкан], и ани [крысы] натварíли чудиса [15. Т. 20. С. 336], архангел. чудеса вытвáривать [2. Т. 8. С. 280].

В западнопольских говорах отмечено выражение робити чудо-биду: Никóго дóма не ‘булó, то вже д'йти чудо-биду робили’ [1. С. 625]. В карпатоукраинской зоне в значении типа ‘натворить’ употребляется чудити и робити чудо: А мáма на Слáвка все наrikála, Слáвко все ѹкóгос чýда нарóбит. Кáже: «Як той рýжик менí вже надоїв. Він віно шос, — кáже, — начу́дит» [4.

С. 110]; За собóв рубlé не має ніякого зароблénого. Там віддáв, там то, шос начýдит. Брат за нéго заплатíт, то відрabлéе в бráта [4. С. 451]. Ср. также закарпат. чудо наробив ис с'a (букв. ‘сделал из себя чудо’, о мужчине, устроившем погром): Вс'ó, и бан'кý з молокóм, вс'ó ýметав [выбросил] на улиц'у. Тáк чýдо наробíв ис с'a (МКЭ, Синевир Хуст.).

Негативно-акцидентальное значение, близкое к русскому разговорному стрястись (случиться, произойти), имеют глаголы счудítъ и счудítъся, зафиксированные в тверских говорах: Где-нибудь счудíло что-то, что свет погас; Война-то счудíлась, куда тую матку-то деть; Часы-то мои махонько сзади, не пойму, что с ними счудíлся [17. Т. 7. С. 256]. В карпатоукраинских говорах чудо, чудеса могут употребляться по отношению к чему-то ненормальному или предосудительному: закарпат. Які чудесá ис тýми партíйными. Самí, свой бояли с'a ити до цéркви (МКЭ, Синевир Хуст.); Такый дýже быв заклýтый шандár [жандарм]. Тáк морíв [притеснял] жіноч, ичо чýдо (Русская Мокрая Тячев. [9. С. 255]); прикарпат. На тíй кúхни мóжна вмérти, то сi чудíв надíвиши (о работе в столовой) [4. С. 429]. Отметим также отдельные негативные значения у слов из гнезда чудо: новгород. чудить ‘обманывать’ (‘дурить голову’): Она вышла, спрашивает: ‘Где деньги?’ — ‘Не знаю’. А она: ‘Не чуди меня’ [12. С. 1285]; псков. обчудítъся ‘остаться в проигрыше, просчитаться’ [15. Т. 22. С. 446]; твер. чудорóд ‘урод’ [17. Т. 8. С. 108]; буковин. чýдно ‘обидно’: Так минí за це чýдно бúло, шо ма́ло си не росплáкала [20. С. 651]. Ср. также общенегативное употребление: руsin. дзе пойдзеш по таким чуду (по такой плохой погоде) [8. С. 931].

Другая часть «бытовых» значений, вероятно, генетически связана с обрядовым весельем и ряжением. Это, с одной стороны, контексты, относящиеся к веселью и шуткам, а с другой — к необычному или неопрятному внешнему виду (ср. уже упомянутое выше буковин. чудо ‘пугало’).

Значения, связанные с игрой, весельем и шутками и далее с отдыхом и пустым времяпрепровождением, отмечаются в русских северо-западных говорах: псков. В артéли [в компании] я чуннóй, я чудítъ умёю [15. Т. 1. С. 70]; новгород. Васька-то причу́живал, шляпу наденет и смешиш [12. С. 590]. Там же отмечается чудила в значении ‘весельчик, заводила’: твер. Эта комедиáнка Нина — такая пересказница, чудила! [17. Т. 3. С. 87]; псков. У нас дéфка аннá работала из манастырька, ну такáя чудила... Янá запявáйт, а уши мы патстаём [15. Т. 28. С. 289]; ср. западнопольские. чудíло ‘тот, кто шутит, веселит других’ [1. С. 625]. Значения,

связанные с пустым времяпрепровождением: новгород. *прочудить* ‘провести время в шалостях’: *До четырёх-пяти прочудим, идём домой* [12. С. 973]; *чудить* ‘говорить попусту, болтать’: *Бабушку пришла спроведать да вот чужу с ей* [12. С. 1285]; по-видимому, сюда же относятся примеры: твер. «Что *чудиши?*» — «Ой, Тонюшка, что ты меня спрашиваешь, что *чужу?* Что попало *чужу*, печку топлю» [17. Т. 8. С. 107] (вопреки словарному определению ‘делать домашнюю работу’, значение здесь, скорее, ‘бестолково проводить время за каким-л. занятием’); новгород. *Они чудились, чудились, а я всё говорила: «Дайте нам спокойно умереть»* [12. С. 1285] (вероятно, ‘бестолково суетиться’).

Связь значений ‘шутить’ и ‘вредить’ отчетливо проявляется в примерах из псковских говоров: *Можнъ чудить, камедить, но нужнъ и мера знать; Патом здесь шъ-то ани камедили, чудили, вредили* [15. Т. 15. С. 130]. При этом синонимичность *+чуд-* и *+комед-* может распространяться и на мифологическое значение: *Раньше чудна была: калдуньё, камедиянят што папала* [15. Т. 14. С. 356].

Словом *чудо* может характеризоваться несуразный или необычный внешний вид (ср. выше ‘пугало’). В закарпатской сказке баба в страхе пряталась от смерти сначала в бочке с медом, а затем внутри перины, и *вул’ізла як чудо* *вон ис перини, вишитка од моху ай од пір’а ги чорт* [как черт]; смерть испугалась и бежала от нее [25. С. 363]. В Прикарпатье записан рассказ о том, как курица забилась от ястреба под металлом и утратила почти все перья; хозяйка рассказывает: *Я прибігáю, я такої чуда ше не віділа. Гóла, пір’ї всю лишила* [4. С. 365]. Разнаряженная городская дамочка характеризуется в закарпатском тексте как *чудо из золотими ковтками* [серьгами или подвесками] [25. С. 316]. Ср. псков.: *Пальтúшку обідирную одéла да перéдник с каймáм, так атéц фстréтил такуjo чуду* [15. Т. 25. С. 63], а также рус. и укр. *чудо в перьях*, укр. *чудо горохове* ‘человек, которому не к лицу одежда, обувь’, *чудо в лаптях* ‘то же’ (но также и ‘шутник, человек с чувством юмора’) [24. С. 532–533], закарпат. *чудо галийс’ке* ‘кто-то необычно одетый’ [16. С. 418] и др. Примечательны значения укр. буквовин. *чудний* (о человеке) — ‘страшный, худой’: *Hi знаю, ци хто тої дівки скобчи, як вона така чудній;* ‘грязный, неопрятный’: *Такий цей дід хóдит чудній, шо аж гíдко* [противно] *від нéго, нíби не має бáби, аbí my віпrala* [как будто у него нет бабы, чтобы ему постирала]; ‘некрасивый’: *Ця дівка така чуднá, а та май фáйна* [красивее] [20. С. 651].

*Чудо* применительно к человеку может иметь общую семантику странного / ненормального поведения (ср. рус. литер. *чудак, чудить*): псков. *Вы как*

*перябýтни люди, каки-тъ чуды* [15. Т. 25. С. 231]; *Хто тибá пагнáл зъ таќю чуду зáмуш?* [15. Т. 27. С. 316]; новгород. *Эко ешё чудо наврахалось на меня* [свалилось мне на голову] [12. С. 590]; архангел. *Чудо ты, глупо ты* [2. Т. 9. С. 119] и т.п. Ср. также закарпат. *чудо* ‘чудной, странный человек’ [11. С. 71].

Особую группу составляют примеры употребления *чудо* со значением ‘много’, известные в основном из карпатоукраинской зоны: *зышло ся великой чудо* людей ‘собралось огромное множество людей’ [6. Т. 2. С. 578]; *Чудо л’удéй п’їшилo* [13. Т. 2. С. 376]; но *та там тулько родичу оде у люди* [столько родственников тут у людей], *же чудо* (CSR); *robóty z тут do сúda* [27. С. 36]; но то же значение встретилось в русских говорах Башкирии: *Такуjo чудо* *слоф где найдёт?*; *На поминках такуjo чудо* *платков роздвili; Чудо народу-то было у Олёшных* [18. С. 379].

\*\*\*

В целом, как можно видеть, литературные и диалектные значения у слова *чудо* отличаются коннотациями — положительными или нейтральными в первом случае и отрицательными или нейтральными во втором; объединяет все эти значения семантический компонент выхода за пределы нормы. Не имея возможности рассмотреть здесь диалектные употребления *чудо* в литературном значении, отмечу, что они в большей мере относятся к церковной сфере (например, полес. *Христос робив чуда* (ПА) или закарпат. *Николай робит усякі чуда для людий* [25. С. 130]). Не вполне ясно, как эти употребления «литературного типа» соотносятся в сознании носителей с общими негативными коннотациями у слова *чудо*. Примечательна в этом отношении запись из Гомельской области: *Кались мы там же ў Рўдне, сидым мы с хлóпцем с аднýм — бáчим, ляйтý жýта снóп и гарýть агнём, и туды в двóр, рассыпалось тáмо да грóши залатые и срédние [серебряные?]. Насбиráл ему чóрт. Усякіх було. Бáтошка у цéркви поёт: «Творý чудесá». Вот эти самые чудесá колись были* (ПА, Ручáвка Лоев.).

### Архивные материалы

ЕАУФ — Електронний архів українського фольклору. URL: <https://folklore-archive.org.ua>.

КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН, Москва.

МКЭ — Материалы карпатских экспедиций Института славяноведения РАН, Москва.

МРЭ — Материалы русских экспедиций Института славяноведения РАН, Москва.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.

CSR — Corpus of spoken Rusyn. URL: <http://www.russinisch.uni-freiburg.de/corpus>.

### Литература

- Аркушин Г. Л. Словник західнопо-поліських говорів. А — Я. Луцьк, 2016.
- Архангельський областной словарь. Т. 1–24. М., 1980–2023.
- Березович Е. Л. О некоторых аспектах концепта чудо в языковой и фольклорной традиции Русского Севера // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2001. С. 95–115.
- Гнатишиак Ю. Болехівські бувальниці. Львів, 2021.
- Гнатюк В. Знадоби до української демонольгії. Т. 2. Вип. 1, 2. Львів, 1912. (Етнографічний збірник. Т. 33, 34).
- Керча І. Словник русинсько-руський. Т. 1–2. Ужгород, 2008.
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2001.
- Медеши Г., Тимко-Дітко О., Фейса М. Руско-сербски словник. Нови Сад, 2010. Дигитална копија, 2020.
- Николаев С. Л., Толстая М. Н. Диалектные тексты из закарпатского села Русская Мокрая // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 23. М., 2021. С. 238–280.
- Николаев С. Л., Толстая М. Н. Диалектные тексты из закарпатского села Русская Мокрая. 2. Традиционная культура // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 24. М., 2023. С. 246–312.
- Николаев С. Л., Толстая М. Н. Словарь карпатоукраинского торуньского говора с грамматическим очерком и образцами текстов. М., 2001.
- Новгородский областной словарь / изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2010.
- Онишкевич М. Й. Словник бойківських говорів. Т. 1–2. Київ, 1984.
- Онищук А. Народний календар: звичаї і вірування, прив’язані до поодиноких днів у році, записані в 1907–1910 рр. в Зелінці Надвірнянського повіту // Матеріали до українсько-руської етнології. 1912. Т. 15. С. 1–61.
- Псковский областной словарь с историческими данными. Т. 1–29. Л., СПб., 1967–2024.
- Сабадош І. Словник закарпатської говорівки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008.
- Селигер: Материалы по русской диалектологии. Словарь / под ред. А. С. Герда. Вып. 1–8. СПб., 2003–2020.
- Словарь русских говоров Башкирии / под ред. З. П. Здобновой. Уфа, 2008.
- Словарь смоленских говоров. Вып. 1–11. Смоленск, 1974–2005.
- Словник буковинських говорів / заг. ред. Н. В. Гуйванюк. Чернівці, 2005.
- Толстая М. Н. После Полесья. Этнолингвистические материалы из Тверской области // Slavische Geisteskultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen. Zum 90. Geburtstag von N. I. Tolstoj. Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. К 90-летию со дня рождения Н. И. Толстого. [Philologica Slavica

- Vindobonensia. B. 2] / hrsg. A. A. Alekseev et al. Frankfurt am Main; Berlin; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2016. Teil 1. S. 181–214.
22. Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.
23. Толстая С. М. Чудо // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 558–560.
24. Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східнослов'янських і степових говірок Донбасу. Луганськ, 2013.
25. Українські закарпатські говори. Тексти / упор. О. Миголинець, О. Пискач. Ужгород, 2004.
26. Чудо у словенським культурама / уред. Д. Ајдачіћ. Београд, 2000.
27. Areálová studie slovní zásoby rusínských nářečí východního Slovenska. Dife-
- renční slovník / k vydání připravila R. Šišková. Praha, 2009.
28. Janów J. Słownik guculski. Kraków, 2001.
29. Rieger J. Mały słownik lemko-wskiej wsi Bartne. Warszawa, 2016.

Статья поступила в редакцию  
2 декабря 2024 г.

**Наталья Евгеньевна Котельникова,**  
кандидат филологических наук,  
Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова  
(Москва)

## ТОПОНИМЫ СЕЛИВАНОВСКОГО РАЙОНА В УСТНЫХ РАССКАЗАХ ЕГО ЖИТЕЛЕЙ

**Аннотация.** В публикации представлены материалы полевых исследований, проведенных сотрудниками Государственного республиканского центра русского фольклора в Селивановском районе Владимирской области в 2007–2009 гг. Большинство текстов содержат сведения о названии какого-либо топонимического объекта и его мотивировку, однако встречаются и более развернутые сюжетные повествования. Среди персонажей этих произведений Илья Муромец, Иван Грозный, Екатерина II, Иулиания Лазаревская и др.

**Ключевые слова:** Владимирская область, топонимия, предания, легенды, сюжет

Полевые исследования в различных районах Владимирской области проводились Государственным республиканским центром русского фольклора (ГРЦРФ) с 1994 по 2010 г. по инициативе и под руководством А. С. Каргина. Среди результатов этой работы — публикация сборников, в которые вошли статьи и материалы по фольклору и традиционной культуре Судогодского, Горшковецкого и Муромского районов<sup>1</sup>. Данная публикация была подготовлена по записям, сделанным в ходе экспедиций ГРЦРФ в Селивановский район Владимирской области в 2007–2009 гг., и соответственно все приведенные в ней сведения о людях, с которыми беседовали собиратели, относятся к тому же периоду.

Фольклорная проза немифологического характера представлена в Селивановском районе в основном текстами, связанными с местной топонимией. В большинстве своем это сведения о названии какого-либо объекта и краткая мотивировка этого названия. Значительно реже встречаются сюжетные повествования. Иногда сюжет не сохраняется, но в памяти местных жителей остается представление о модели, свойственной сюжетной схеме, которая используется при формировании подобных названий: «Марьина роща это у нас здесь. По имени какой-то Мары, с которой что-то произошло» [ПЛИ].

Удалось зафиксировать ряд топонимических сюжетов, в которых фигурируют традиционные персонажи фольклорной прозы. Прежде всего, это один из «брэндов» Владимирской области — Илья Муромец. В административном центре

Селивановского района пгт Красная Горбатка был записан примечательный рассказ о том, что названия Колть и Горбатка появились благодаря Илье Муромцу (№ 1). Этот сюжет с некоторыми новыми деталями известен также приезжим, давно живущим в Красной Горбатке, возможно, благодаря деятельности краеведческого музея (№ 2).

Важное историческое лицо, оставившее свой след в устной истории Селивановского района, — Иван Грозный. Его имя возникает в объяснении появления названия села Спас-Железино самым неожиданным образом — семантическую мотивировку этого топонима находят не в слове «железо» (хотя такие объяснения также были записаны<sup>2</sup>), а в слове «железы»: у лошадей Ивана Грозного заболели железы, но их вылечили святой водой (№ 3, 4). В тексте № 5 о храме, сохранившемся в Спас-Железино, упоминаются татары, некий царь и чудесное исцеление коней.

Екатерина II — один из любимейших персонажей русских топонимических преданий<sup>3</sup>. Она оказалась причастна и к формированию топонимического облика Селивановского района. Например, деревня Гостино получила свое название от царского «гостинца» — дарственной на освобождение (№ 6).

С Екатериной II связан также традиционный сюжет о строительстве дорог и посадке берез вдоль них (№ 7). В районе есть деревня Екатериновка, но ее название произошло, по мнению местных жителей, от имени помещицы, проигравшей эту деревню в карты (№ 8)<sup>4</sup>.

Образование топонимов от имен и фамилий — одна из самых про-

дуктивных моделей. Часто топонимы мотивируются фамилиями помещиков: «Головино, Вихрево — это все поместьи» [ПЛИ]; «Морева гора. Это был помещик Морев. Жил, у него здесь был дом. Это вот Морева гора» [МДИ]. Было записано единичное свидетельство об образовании названия деревни от имени первопоселенца: «Мокеевка — легенда есть, что дед Мокей поселился здесь когда-то на очень красивом месте, и образовалась деревня» [ПЛИ]. Название может объясняться и тем, что ни с чем не ассоциируемые фамилии постепенно видоизменяются, например, фамилия Сомлянинов постепенно превращается в топоним Землянина (№ 10).

Названия даются по социальной, профессиональной или гендерной принадлежности людей, имеющих отношение к данному месту: *Попова гора* [МДИ], *Попово болото* [ТОВ], *Барские луга* [ПЛИ], *Кержанцы* — «жили старообрядцы» [МДИ], *Шалков мост* — «там водились разбойники ...», там бандиты шалили, там грабили всех проезжих» [ЖАН], *Быковское кладбище* — по имени проектировщика некрополя, который оказался и первым похороненным там (№ 16), *Бабье болото* — «бабы все время траву косили» [МДИ] и т.д. Отразилось в микротопонимии и отношение к чужим — *Цыганская тропка*, по которой с табором ушла девушка (№ 14).

При рассмотрении топонимов в гендерном аспекте выявляется интересная закономерность: если в основу топонима положено женское имя или указание на социальный статус женщины, то мотивирующий нарратив нередко содержит указание на некое трагическое событие, которое с этой женщиной произошло (см. № 11, 12, 13).

Большому количеству топонимов Селивановского района находится вполне логичное объяснение: озеро Дамба, потому что была дамба [ПЛИ], *Поперечный дол* — «идёт поперек» [ПЛИ], *Горелое болото* — был пожар [ПЛИ], *Водяное болото* — покрыто водой [ПЛИ], *Горки* — возвышенность [ПЛИ], *Выселки* — семьи высыпались из колхоза [ПЛИ] и др.

Однако некоторые сближения весьма неожиданны, например, *Мусково кладбище* и «мускулы» погибших в сражении на этом месте лошадей (№ 15).

Топонимов, мотивированных названиями растений, в Селивановском районе встретилось немного: *Рябинки* [МДИ] и *Липки* [ПЛИ] — места, где много этих деревьев, *Боговник* (местное название багульника) — низкое место [ПЛИ], *Конешные луга* — по расению *конешник* ‘растение семейства гречишных, конский щавель’ [ПЛИ]. Оригинальные сравнения возникли между водной растительностью и волосами у жителей поселка Новый Быт возле станции Волосатая (№ 17, 18).

В микротопонимии естественным образом отражается обрядовая жизнь сельчан. Во многих деревнях Селивановского района есть место, называемое *Горшечки*: «После покойника горшки выбрасывают» [ПЛИ]. У *Пьян-болота* провожающие в армию «выпивают последнюю чарку» [ПЛИ], до *Тужиловки* в с. Дуброво доходили, прощаясь с покойником [ПСА].

Многие микротопонимы образуются от уже существующих топонимов, чаще всего по принадлежности к деревне: *Кузнецковское кладбище* названо по д. Кузнецы, *Козлов пруд* — по д. Козлово [МДИ], *Рыковские луга* — по д. Рыково [ПЛИ], *Лукояновские луга* — по д. Лукояново [ПЛИ], *Заколпь* — луга, которые находятся за рекой Колпью [ФВА].

Естественно, что параллельно бывают несколько версий объяснения одного и того же названия. *Кольцово* — и построено кольцом вокруг пруда, и был купец Кольцов; *Морева гора* — и помещик Морев, и просто по звучанию — «море было»; на *Тужиловке* и с покойником прощались, и тужили, потому что земли были песчаные и жизнь тяжелая.

Записывая сведения о происхождении топонимов, собиратель часто выходит на другие сюжеты, связанные с данной местностью. Недалеко от д. Паршово была явлена икона Иулиании Лазаревской, между с. Дуброво и Паршово есть ее источник, а в Дуброве живет женщина, которой эта святая являлась (№ 19–22). В Дуброве вспоминают некоего Година, который в свое время пользовался правом первой ночи, в чем перед смертью и покаялся (№ 23).

В рассказах, в которых идет речь о топонимах, как и во всей несказочной прозе, большую роль играет личность рассказчика. Традиционные сюжеты, особенно об исторических лицах, часто сохраняются благодаря работникам культуры, образования, которые интересуются историей местного края. К тому же изучение местных топонимов является неотъемлемой частью краеведения и периодически используется в различного рода социальной деятельности, например в программе детских лагерей, внешкольной работе: «Мы занимались этим в летнем школьном ла-

gere, а заинтересовались топонимикой потому, что здесь природные объекты носят все народные названия. И вот мы весь лагерь ходили и собирали этот материал» [МДИ].

Учителя истории часто бывают знатоками местных названий и их происхождения. Прекрасный материал был записан от Любови Ивановны Платоновой [ПЛИ]. Она не только знает множество местных топонимов, но и приводит сведения о жизни в различных деревнях, например: «В Головино очень хорошие валяльщики сапог были. Валяли сапоги, били шерсть. В Гостинино колёса делали, там печники жили. В Мокрово и Мокеевке — лён. Они поля засевали льном и изо льна делали ткани, дрова пилили, делали тёс. Валяльщики хорошие жили и в Ширяеве. Вот такая специализация была» [ПЛИ].

Не меньшим знатоком истории и носителем местной повествовательной традиции оказался Алексей Николаевич Журухин — директор Красногорбатского краеведческого музея [ЖАН]. От него были записаны богатейшие сведения о культурном пространстве пгт Красная Горбатка, о топонимии района, ценная этнографическая информация, а также предания о разбойниках, кладах и т.д. В его рассказах история местности тесно переплетается с историей его рода, многие свои знания он почерпнул из рассказываемого в кругу семьи.

## ТЕКСТЫ

### № 1

Когда Илья Муромец проезжал по нашим краям и доехал до реки, которая сейчас называется Колпь, он увидел с одной стороны серебристый плёс реки, а с другой сосновый бор. И на этой реке он увидел много птицы колпии. И он назвал реку Колпь. И когда поднялся на гору, место было настолько красивое, и он назвал его Горбатка. Вот здесь соорудил часовню и это место назвал Горбатка [ЖАН].

### № 2

У нас, значит, легенда такая существовала, что ехал Илья Муромец со своей дружиной и вдруг встали они, подустали очень. И вдруг вот видят какой-то такой горб большой. Уже на горбу Горбатка расположена. И вот когда они взобрались на этот горб, то внизу текла удивительно чистая речка с серебряной водой. А по ней плавали невидимые птицы. И вот почему колпика, вот они решили — колпика, что птица колпика по ней плавала. И вот они, значит, вот эту реку так назвали Колпь. Здесь они отдыхали свою дружиной. Якобы эта птица охраняла их покой и сон. И тут легенда такая была у нас, существует, тут у нас музей тут есть. Там, наверное, есть [НСВ]<sup>5</sup>.

### № 3

Ефимов дол или Ефимка, как бабушка всегда говорила. Там протекает река Тетрух,

мы её пересекали. Там церковь, её строительство начали в 1906 году, а закончили в 1913-м. Мне бабушка рассказывала, что собирались строить колокольню. Но в связи с революционными событиями 1917 года всё строительство было прекращено. Рядом с этой церковью стояла деревянная церковь. Когда Иван Грозный шёл походом на Казань, у его лошадей заболели железы, и они остановились на постой в этих краях. И стали поить лошадей из Ефимова дола водой. И в честь чудесного исцеления желёз у лошадей Иван Грозный повелел основать на этом месте церковь. Церковь была устроена.

Камни положены в память об этом событии, но они должны не здесь лежать, а на алтарём [ЖАН].

### № 4

Спас-Железино. И вот историю тоже его знаю, как я учеников туда всё водила на экскурсии. Вот. Шёл Иван Грозный, мимо проходил. И у этих вот там у коней... ну и как это теперь — ящур, да? А там в общем что железы... И там святой ну как вот... Ну он наверно ведь не святая эта вода-то, а вот какое-то она имеет свойство такое вот лечит, вот лечила эти... Вот кони попили, и железы у них это зажили. И он в честь этого, что спасло вот этих, значит, лошадей построил вот этот храм. Он и называется Спас-Железино. [А это вы прочитали где-то или это вы помните?] Это я знаю. [То есть вы с детства помните?] Да. Это ещё нас водили вот тут это... Тут три километра наверно есть. Нас водили из школы на экскурсию. Там даже вот камень вот лежит такой и это вот — лошадиное копыто [выемка на камне в виде лошадиного копыта]. [А там что надо сделать?] Да так просто ходят на экскурсию посмотреть, да. [А кладут что-нибудь?] Ну, кто чего кладёт: кто печенье, конфеты, так вот ребятишки, старушки вот придут и... [ХНВ].

### № 5

Храм у Спаса, хороший храм. А когда вот с татарами война была, его хотели разрушить, но в Дуброве не разрушили и у нас. И вот когда татары эти шли, падёж был коней, и вот на этом месте у царя-то конь и исцелился. И он храм сделал, храм Спас-Железино [АЕЕ].

### № 6

И ходила легенда, что Гостинино было основано когда-то, может быть, в екатерининские времена, и она, может быть, дала дарственную на освобождение этой деревне. Гостинец. И отсюда название Гостинино [ПЛИ].

### № 7

[А вот говорят, тут раньше каторжники шли.] [ЧЛА:] Да. А эту дорогу строил, это самое, Малышево — Муром, дорогу строила Екатерина. [КВБ:] Вторая. [ЧЛА:] Где эти берёзы, вот мы асфальт делали туда, к Владимиру, мы делали до Судогды дорогу, а там уже Судогодский район делал. И вот такие берёзы стояли старые-старые,

## II Язык народной культуры

Екатерина вторая сажала их. Когда ехали они, и она вот эти берёзы садила. И вот они были... Но счас уже их и нет, их уже нарушили. В семьдесят втором году мы там асфальт клали, семьдесят второй, семьдесят третий... там очень берёз много было, а они страшенные прям в обхват, и уже они все гнить стали... [А куда она ехала?] [ЧЛА:] Она в Москву ехала. Да, от Мурома, чай, в Москву ехала туда, садилась, садились деревья-то. [КВВ:] Екатерина вторая, да. Дорога эта выложена костями. Конечно, сколько погибло этих каторжников на этой дороге-то.

### № 8

У нас здесь помещица была Екатерина, вот наверное Екатериновка от неё названа... Потом у нас в лесу деревня есть, уж совсем никак не подходит, она к нам близко, она была Селивановского района, и она была проиграна этой Екатериной в карты, и она уже относится к другому уезду. И она так забытая, Вязниковского района, и уже забыта и туда ни дорог, ни чего. И вот поля наши, наши, наши и переходят в чужие [ЧВН].

### № 9

...И я им задала такой вопрос: «Откуда название-то деревни [Скалово]?» И вот она мне, Марья Фёдоровна, рассказала, что был барин Скалкин, Скалкин. И он эту деревню проиграл кому-то. Ну, это раньше, давнодавно было. И вот в честь его назвали эту деревню Скалово. [Он её в карты проиграл?] Да, проиграл кому-то. И вот оттуда пошло это название. [Где раньше барская усадьба была?] А у нас там Барский яр, у нас там барин жил [ЕГН].

### № 10

Вот Землянина. Это там над речкой, там хороший парк. Вот это место называется Землянина. Я вот раньше не знал, ну Землянина и Землянина. А вот моей тётки муж, он коренной житель Горбатки. Мы с

ним как-то в разговоре разговаривали, и он говорит: «Вообще-то по-настоящему это не Землянина». — «А как же?» — «Я сам не помню, но мне мать рассказывала, что на бумажной фабрике работал инженер Сомлянинов, и он в своё время там построил мостик и купался там. И все говорили: "Сомлянинов мост", потом стал Сомлянина, а потом переделали на Землянину». Так получилось Землянина [ЖАН].

### № 11

Катин луг — говорят, что там дочка помещика потонула. Это место у речки, и его назвали Катин луг [ПЛИ].

### № 12

Второе название у Кестромки есть. Когда-то до революции мужики в этой речке утопили барыню — вот и стала речка Барынька. Это второе название Кестромки [ТМИ].

### № 13

Ушна — это финно-угорское название. Говорят, это нехорошее название. В былье времена одна жила красивая девушка и жил богатый человек. И он несколько раз домогался её. Предлагал руку и сердце, но она ему отказывала. Вот один раз он побежал за ней, а она от него. Добежала до берега реки Ушны, видит, что выхода у неё нет, и говорит: «Уж на!»

А вообще Ушна поминается даже в летописях Ивана Грозного. Он просил привезти рыбки с реки Ушны. Вот дед моего отца, который занимался оfenьством, помнил, что в Ушне были осетры. Вот до конца XIX века были осетры. Она очень глубокая — до девяти метров<sup>6</sup> [ЖАН].

### № 14

Цыганская тропка около деревни Ширяево. Раньше в деревню можно было пройти по этой тропе. Говорят, очень часто цыганские таборы посещали эти места, они же кочева-

ли. И вот по этой тропинке однажды цыганский табор прошёл, с которым ушла одна из девушек. И поэтому прозвали Цыганская тропа [ПЛИ].

### № 15

Муськово кладбище. Вот старые жители как говорят. Поскольку там побоище было, костей там, мускулов от лошадей много валялось. Муськово от этого и произошло. Хотя Муськово это финно-угорское название. Это в Новлянке [ЖАН].

### № 16

Быковское кладбище — это новое кладбище. Почему оно так называется, потому что тот человек, который его проектировал, Быков «...», он был первым похоронен на этом кладбище — «хозяин кладбища». Тогда ещё говорили — не на месте это кладбище спроектировано, потому что место сырое, грунтовые воды близко. Они будут поступать в питьевую воду. Вот тогда говорили — его Бог покарал за это. Потому как спроектировал не на месте. Немножко подальше предлагали спроектировать это кладбище, там, где песчаные земли [ЖАН].

### № 17

Ну, Волосатое — это станция железной дороги. Это было раньше озеро — оно и сейчас есть... И вот оно там так заросло — как волосами. Поэтому дали название Волосатое. И до сих пор у нас станция Волосатая [ЖАА].

### № 18

[О Волосатовском пруде.] Озеро. [А, озеро Волосатое. Оно называется так.] Был просто... ну такой пруд о... он круглый пруд, ну и его называли озером. В этом озере были заросли. Заросли, похожие на человеческий волос. «...» Здесь как такового посёлка не было, просто была железная дорога и вот это озеро. «...» И в честь этого озера станцию у нас назвали Волосатая.

Волосатое озеро полно тайн и чудес.

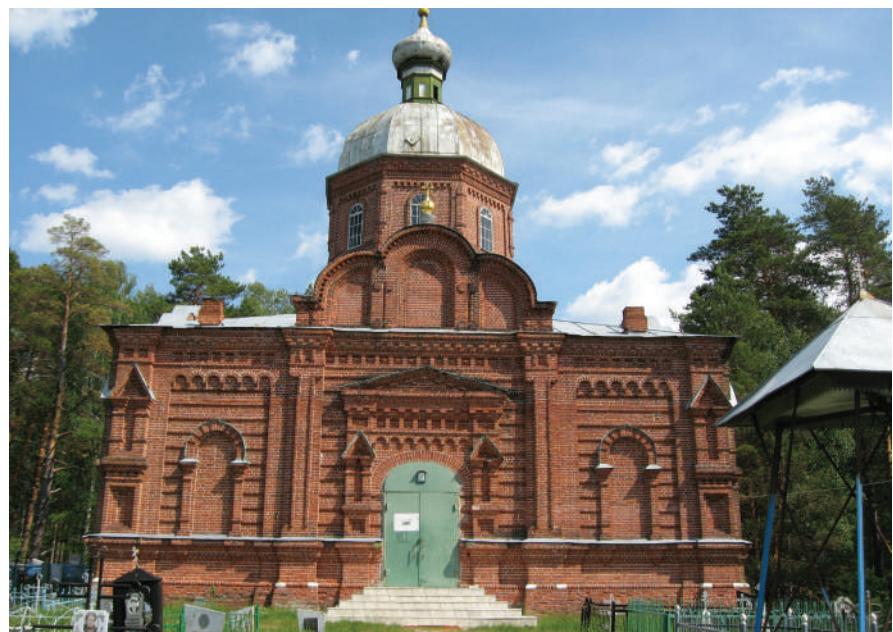
До сих пор не разгадана  
Прелест волосатовских мест

[А это вот что за стихи такие?] Это мы сами сочиняли. День посёлка проводили и вот мы выступали немножечко, ну чтобы... А ещё:

Наш посёлок у железной дороги стоит,  
И название у него простое —  
Новый Быт [ФГИ].

### № 19

Ульяна — это святая. Вот. И нашли её икону в болоте... Там, вернее, было такое озерко... Даже не болото, а озеро — нашли икону... И вот эту икону нашли, с этой иконой ходили по деревням... Вот, в Дуброве с этой иконой — эта Ульяна... Лазаревская... А вот, значит... Приkleена она у меня была... Вот, икона... Вот в озере этом нашли икону... И считают, что вода там... Это между Деловым, между Паршовым и Высоковым... Считают, что вода там святая... Я была там дважды была... С этой иконой вот ходили по деревне... [ФВА].



Церковь Спаса Преображения на погосте Спас-Железино (начало XX в.). 2007 г.  
Фото А. Г. Кулешова



В.Е.Добровольская и А.Н.Журухин, директор музея при Центре внешкольной работы, пгт Красная Горбатка. 2007 г.

Фото А.Г.Кулеcова

## № 20

Там был маленький прудик. И появилась там однажды, мужики из деревни Паршово увидели, что там что-то плавает, прибивается к берегу. И вот когда взяли, оказалась вот эта икона Ульяни Лазаревской. Её в какую-то церковь ставили, и она оттуда уходила несколько раз [МДИ].

## № 21

Дуброво, Паршово — вот там источник Ульяни Лазаревской там. Там есть такой источник Ульяни Лазаревской. Она муромская святая, она причислена к лику святых и находится в Николо-Набережной церкви. И вот на территории нашего района находились её луга. И вот на этих лугах, где она сама косила, она вышла замуж за богатого человека. Она очень богатая, потом вот потеряла сына, мужа. Все раздавала. Вот такая вот святая. И там вот этот источник. Он сейчас облагорожен одним из жителей города Мурома, Кузнецова Александр Николаевич. Огорожен сам источник, и сделана площадочка и купальни там. Купальни разгорожены, мужская и женская. Считается, этот источник чистый и святая вода. Когда-то в годы советской власти снесли там, была церковь-часовенка, потом снесли. Жители обкладывали, он очень маленький, камушками, чтобы не потерять этот источник, а сейчас к нему едут [МДИ].

## № 22

В Дуброве есть исключительная женщина, Анна Ивановна Староверова, ей было 94 года, у неё такая феноменальная память. Она вам расскажет и про этот источник, и про церковь дубровскую, и про батюшку. Она очень много может рассказать. Она рассказывает, как ей самой матушка Ульяния являлась. Она пошла встречать отца с поездом, и она говорит:

— Я иду и стою женщина в чёрном, монашка, молится у этого источника. И быстро тут я возвратилась.

И кто-то за ней шёл, и она спросила, куда пошла эта монашенка. Сказали — там никого не было.

Потом она говорит, я пришла к батюшке, и он сказал:

— Это вот явилась сама матушка Ульяния, в своё святое место [МДИ].

## № 23

Да, он и директор, и он такой был... несчастный человек. *«...А! Годин, Годин! Вот знаешь, какой был человек... Вот [нрэб.] вышли замуж — на первую ночь к нему обязательно. Како было время-то, миленька! Ага, вот он когда умирал... умирал, и там эт... ну, писал бумагу: заройте меня на дороге, чтоб по мне ходил народ и меня проклинали. Годин — вот теперь вспомнила [СЕЕ].*

### Примечания

<sup>1</sup> Фольклор Судогодского края / сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий. М., 1999; Традиционная культура Горшковецкого края: в 2 т. Т. 1 / сост. А. Н. Иванов, А. С. Каргин М., 2004; Традиционная культура Горшковецкого края: в 2 т. Т. 2 / сост. А. Н. Иванов, А. С. Каргин М., 2004; Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Т. 1 / авт. проекта и сост. А. С. Каргин М., 2008; Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Т. 2 / авт. проекта и сост. А. С. Каргин М., 2008.

<sup>2</sup> «Проходила железная дорога там» [КТИ], на камне в Спас-Железино есть след от железной подковы коня Ильи Муромца [ЧЛА, КТИ].

<sup>3</sup> См., например: Виноградов В. В., Громов Д. В. Легенды о путешествующей императрице // ЖС. 2007. № 3. С. 4–7.

<sup>4</sup> Ср.: «Деревни Екатериновка и Надеждино. Есть у нас легенда такая, что это были дочери помещика Лаптева» [ПЛИ].

<sup>5</sup> Рассказчица ссылается на знатока местной традиции Анастасию Васильевну Журухину, мать А. Н. Журухина [ЖАН], который сменил ее на посту директора местного музея.

<sup>6</sup> Этот же сюжет был записан в Муромском районе, см.: Котельникова Н. Е. Несказочная проза Муромского района // ЖС. 2005. № 2. С. 21–24.

### Список информантов

АЕЕ — Агапова Елена Емельяновна, 1913 г.р., род. в д. Теренино, с 1933 г. живет в пгт Красная Горбатка. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ЕГН — Евсякова Галина Николаевна, 1954 г.р., род. и живет в д. Скалово, заведующая библиотекой. 2007 г. Соб. М. Д. Алексеевский, А. Г. Кулеcова.

ЖАА — Жильцов Александр Антонович, 1927 г. р., род. в д. Рыково, живет в пос. Новый Быт (железнодорожная станция Волосатое). 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ЖАН — Журухин Алексей Николаевич, 1968 г.р., род. в пос. Новлянка, с 1970 г. живет в пгт Красная Горбатка, образование высшее юридическое, директор краеведческого музея. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

КВВ — Кирсанова Валентина Васильевна, 1940 г.р., род. в Москве, с 1941 г. в эвакуации в с. Малышево, осталась тут на всю жизнь, агент госстраха, сейчас

на пенсии. 2009 г. Соб. А. Б. Ипполитова, А. Г. Кулеcова.

КТИ — Краснова Татьяна Ивановна, ок. 1960 г.р., род. в д. Теренино, работает художественным руководителем в Доме культуры с. Малышево. 2009 г. Соб. А. Б. Ипполитова, А. Г. Кулеcова.

МДИ — Мартынова Дина Ивановна, 1962 г.р., род. в пгт Красная Горбатка, с 1979 г. живет в д. Переложниково. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

НСВ — Ненюкова Светлана Викторовна, 1953 г.р., род. в г. Ухта Коми АССР, с 1958 г. жила в г. Юрьеве Польском, в 1981 г. переехала в пгт Красная Горбатка, директор Дома культуры. 2007 г. Соб. М. Д. Алексеевский.

ПЛИ — Платонова Любовь Ивановна, 1959 г.р., род. и живет в д. Надеждино, образование высшее (учитель истории). 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ПСА — Пронина Светлана Алексеевна, 1973 г.р., род. в с. Дуброво, окончила Владимирский колледж культуры, работает в пос. Новлянка в сельской библиотеке библиотекарем. 2007 г. Соб. А. Б. Ипполитова.

СЕЕ — Степанова Евдокия Егоровна, 1921 г.р., род. и живет в с. Дуброво, училась в фабрично-заводском училище в г. Муроме. 2007 г. Соб. А. Б. Ипполитова.

ТМИ — Тихонов Михаил Иванович, 1957 г.р., шофер, пгт Красная Горбатка. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ТОВ — Тихонова Ольга Владимировна, 1963 г.р., живет в д. Чертково. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ФВА — Фролова Валентина Александровна, 1928 г.р., род. в пос. Высоково, с 1947 г. живет в пгт Красная Горбатка. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ФГИ — Федорова Галина Ивановна, 1954 г.р., завклубом в пос. Новый Быт. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ХНВ — Холина Надежда Васильевна, 1952 г.р., род. в д. Екатериновка, жила в пос. Воровского около г. Гусь-Хрустального, живет в г. Владимире. Образование: педучилище в г. Юрьеве-Польском. 2007 г. Зап. в д. Екатериновка. Соб. А. Б. Ипполитова.

ЧВН — Чернышова Надежда Васильевна, 1967 г.р., род. в д. Алешково, живет в д. Надеждино, художественный руководитель клуба. 2007 г. Соб. В. Е. Добровольская.

ЧЛА — Чернышева Лилия Александровна, 1929 г.р., с. Малышево. 2009 г. Соб. А. Б. Ипполитова, А. Г. Кулеcова.

Статья поступила в редакцию 17 октября 2024 г.

**Кирилл Анатольевич Крылов,**

Санкт-Петербургская государственная консерватория имени Н. А. Римского-Корсакова, Фольклорно-этнографический центр имени А. М. Мехнечова

## СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАУРАЛЬЯ

**Аннотация.** Публикуются материалы фольклорно-этнографических экспедиций Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова (2022–2023 гг.), Курганского областного Дома народного творчества (1980, 1998 гг.), Городского культурного движения «За культурное возрождение» (г. Шадринск) (2018 г.), касающиеся свадебного обряда, бытования в Шадринском муниципальном округе Курганской области. Приводятся поэтические тексты свадебных песен и притчаний, записанные в селах Канаш, Коврига, Мальцево и в деревне Барнёвка.

**Ключевые слова:** свадебный обряд, свадебные песни, притчания, Зауралье, Шадринск, Курганская область, старообрядцы

В статье представлено описание свадебного обряда, бытования в Шадринском муниципальном округе Курганской области — в селах Мальцево, Канаш, Коврига и в деревне Барнёвка. Первые аудиозаписи свадебных песен в Мальцеве сделал Г. И. Иванов-Балин в 1978 г. Нотации свадебных песен опубликованы им в сборнике «Русские народные песни Зауралья» [5. С. 84–87]. Во время экспедиций Курганского областного Дома народного творчества 1980 г. (под руководством М. Г. Екимова) и 1998 г. (под руководством Л. А. Саверского) были записаны свадебные песни, притчания и ход свадебного ритуала в Мальцеве и Канашах. В 2018 г. О. В. Тимофеева и В. П. Злодеев, участники городского культурного движения «За культурное возрождение» (г. Шадринск), осуществили аудио- и видеозаписи свадебных песен и сведений о традиционной свадьбе от З. А. Ухаловой из Барнёвки. Современное состояние свадебных традиций изучали летом 2022 и 2023 гг. студенты музыковедческого факультета<sup>1</sup> и сотрудники Фольклорно-этнографического центра имени А. М. Мехнечова Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова. Полевые исследования в 2023 г. проводились руководителем Центра русского фольклора Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова Д. В. Морозовым, сотрудниками Курганского областного Дома народного творчества В. И. Соловьевой и Н. М. Сергеевой, директором авторской некоммерческой организации «Уральское фольклорное объединение «Фолкъ-Толкъ» С. А. Антоновым.

Помимо сведений, зафиксированных в экспедициях на аудио- и видеозаписях, в статье учитываются печатные издания XIX–XXI вв.: статья А. Н. Зырянова «Свадебные обряды в Шадринском уезде Пермской губернии», опубликованная в «Пермских губернских ведомостях» в 1863 и 1864 гг. [2],

сборник «Розан мой, розан. Свадебные песни и свадебная поэзия Шадринского края», составленный В. Н. Бекетовой и В. П. Тимофеевым в Шадринске в 1997 г. [4], и работа В. Ф. Киселевой «Коврига — осколок старообрядчества», изданная в 2014 г. [3].

Территория современного Шадринского муниципального округа ранее входила в Шадринский уезд Пермской губернии. Основная часть переселенцев, освоивших в XVII–XVIII вв. Зауралье, — выходцы из северо-русских губерний. Исследованные населенные пункты образованы в XVII и XVIII вв. — Канаш в 1662 г., Барнёвка (изначально Барнёвская слобода) в 1673 г., Коврига не позднее 1710 г., Мальцево не позднее 1719 г. В перечисленных селах и деревне в основном проживают староверы-беспоповцы. В отношении старообрядцев используется термин *двоедане*.

В Шадринском районе свадьбу могли играть по чину, но была распространена и свадьба «убёгом», когда по взаимной договоренности с невестой жених мог ее выкрасть из родительского дома. Свадебный ритуал старообрядцев не содержит некоторых традиционных для свадьбы этапов — девичника, бани, венчания.

Сначала идет просватанье. Свататься в дом к невесте едут сватовщики — сваха, жених, его родители и крестная (сватовница). Зайдя в дом, они садятся под матку (матица, главная несущая балка, поддерживающая потолочный настил) и начинают разговор: «У нас купец — у вас товар. Вот мы ехали, ехали и не к первым вам заехали, ношибко нам вас нахвалили. Так вот хочем поглядеть ваш товар и показать нашего купца» [1, исп. УЗА]. Невеста в это время находится в куте за занавеской (*на середé*).

Сватовщица продолжает: «Так чего молчите, скажите что-нибудь». Родители невесты отвечают: «А кого говорить-то? Давайте, будем говорить». — «Покажите нам невесту». — «А что её глядеть,

мы ещё вас не видали. Не знам, кто вы да что вы». Сватовщица перечисляет всю родословную жениха. Если родителей невесты устраивает родословная, то сваха предлагает: «Дело сделали, дак надо разболакаться». Ей отвечают: «Разболакайтесь, милости просим, проходите за стол» [1, исп. УЗА]. За столом в знак договора *ударяют по рукам*, после чего показывают невесту. Могли спросить согласия и у самой невесты, готова ли она идти замуж за этого жениха.

Все садятся за стол и обсуждают, когда делать *игры* (вечёри) и проводить свадьбу, сколько приглашать гостей. Обговаривают и состав *приданого* — одеяла, подушки, посуду, одежду невесты, скотину. Родители невесты дают задаток как гарант того, что они не откажутся от договора. В Мальцеве в качестве задатка выступает *катыйи* — свернутый в рулон домотканый холст.

Повсеместно сначала устраивается игра у жениха, потом у невесты. Жених приезжает с друзьями к невесте, чтобы ее забрать к себе на игру, а соседи невесты непускают его во двор, загораживают ворота цепями. Соседи могут нарядиться в *медведя* или устроить *спектакль* — плясать, петь частушки, шуметь, изображать прядение шерсти и выработку льна. Жених с дружкой откупается вином и пирогами, а затем выкупает невесту. Ему предлагаются несколько невест — настоящую и подставных, но свою он узнает по рукам и выкупает ее деньгами и конфетами. После в доме невесты устраивается небольшое застолье.

В Мальцеве, прежде чем начать игру у жениха, жених с невестой *возят красому* — катаются по поселку в санях (кошеве) в сопровождении гармониста и поют частушки. Кошева украшается коврами и половиками, на дугу лошади вешают колокольчики.

На игре жених с другом и невесту с подругой сажают в красный угол, а молодежь играет в игры, поет припевки под «Сербиянку», «Камаринского», пляшет «Первую», «Топотуху» и кадриль. В конце игры невесте поют песни: «Возле реку на крутом берегу» (с. Мальцево) (напев № 1), «Подле реку на крутом берегу» (с. Канаш) (вариант напева № 1), «Как по лугу, лугу» (с. Мальцево) (напев № 2).

Возле реку на крутом берегу,  
На кру...том берегу.  
Уж как тут ли стоял, [уж как] тут ли стоял  
Роззе...лённой сад, роззе...лённой сад.  
Уж как в том во саду, что во том зеляном  
Пела пташечка, пела пташечка.  
Уж пела она жало...блнёшенькё.  
Жало...блнёшенькё.  
— Уж как больше мне с вами не летывать,  
Да не летывать.  
С горсти горошку не клёвывати,

$\text{♩} = 66$

Воз - ле ре - ку  
на кру - том бе - ре - гу, на кру... том бе - ре - гу.  
Уж как тут ли сто - ял, [уж как] тут ли сто - ял  
роз - зе... лё - ной сад, роз - зе - лё - ной сад.

Напев № 1 (фрагмент). «Возле реку на крутом берегу» (с. Мальцево). Нотация К. А. Крылова

Да не клёвывать.  
Возле реку на крутом берегу,  
На кру...том берегу.  
Тут ли стоял, ещё тут ли стоял  
Розвы...сокий терем, розвы...сокий  
терем.  
В том терему, что во том высоком  
Пела пташечка, пела пташечка  
[сидит девушка со подруженьками].  
— Больше мне с вами не сиживати,  
Да не сиживати.  
Тайные думы не думывати,  
Да не думывати,  
Тайных речей не го...варивати,  
Не го...варивати [ФГ]<sup>2</sup>.

Как по лугу, лугу, да  
Рай, райо, рай<sup>3</sup>.

Выплыла корета, да  
Корета не простая, да  
В ней сидит девица, да  
Машенька-сестричка, да  
Она плачёт, рыдает, да.  
Не откуда взялся мальчик, да  
Колинька-сударчик, да.  
— Дам я тебе волю, да  
Дам я тебе негу, да.  
— Это что, сударь, за воля, да  
Это что, сударь, за нега, да?  
— Не у папы жить вольняё, да  
Не у мамы жить нежняё, да  
— Я куда пойду, дак я спрошуся, да  
Я приду — не доложуся, да [ФГ]<sup>4</sup>.

*Вторая игра* устраивается у невесты,  
где так же, как у жениха, пляшут и поют

песни. Невесте поют «Мамоньку» (напев № 3).

— Уж ты мамон(и)ка, мамонька,  
Я когда же была маленька,  
Я по лавочкам бегала  
В коленкоровой рубашенке.  
Ты брала же меня на руки,  
Ты метала выше буйные головушки,  
Ты метала меня, мамонька,  
Ты метала, приговаривала:  
— Уж дитятко Машенька,  
Не отдам я тебя, дитятко,  
Не за князя, не за барина,  
Не за сына купеческого.  
— Уж ты мамон(и)ка, мамонька,  
Изменила слово ласковое,  
Отдаёшь ты меня, мамонька,

$\text{♩} = 72$

Как по лу - гу, лу - гу, да рай, ра - ю, рай. <..>  
Дам я те - бе во - лю, да рай, ра - ю, рай.

Напев № 2 (фрагмент). «Как по лугу» (с. Мальцево). Нотация К. А. Крылова

## II Свадьба в народной культуре

$\text{♩} = 66$

Уж ты ма - мо . н(и) - ка, ма - мо.н(и). - ка, да  
я ко - гда же бы - ла ма - (а) . ленъ - ка.

Напев № 3 (фрагмент). «Уж ты мамонька, мамонька» (с. Канави). Нотация К. А. Крылова

$\text{♩} = 120$        $\text{♩} = 80$

— Ой, ре - ка ли мо - я, ре - чень - кя,  
да ты, ты ре - ка И - сеть про - то шна - я.

Напев № 4 (фрагмент). «Ой, река ли моя, реченька» (д. Барнёвка). Нотация К. А. Крылова

За чужого за чуженина,  
За чужого сына милого,  
За Ивана Васильевича [НАД, 1998]<sup>5</sup>.

Невесте-сироте в д. Барнёвка поют «Ой, река ли моя, реченька» (напев № 4).

— Ой, река ли моя, реченька, да  
Ты река Исеть протошная.  
Ты река Исеть протошная, да  
Ты течёшь да не колыбнёшься.  
— Уж и что мне колыбатися,  
Нет вет(ы)ру, ни падера.  
— Уж и что ты, красна девица, да  
Ты сидишь да не улыбнёшься,

Ты сидишь да не, не улыбнёшься, да.  
— Уж и что мне колыбатися.  
Уж и что мне колы... колыбатися, да  
Уж и все-то гости съехались.  
Уж как все-то гости съехались, да  
Нет, нет родимого-то тятеньки.  
Нет родимого-то тятеньки, да  
Свет Александра-то Григорьевича.  
Снарядить-то меня есть кому, да  
Бла... бласловить-то меня некому.  
Бласловит родима мамонька, да  
Свет Орина Корниловна.  
Свет Орина Корниловна, да  
Бла... бласловит родимый дедушко.  
Свет родимой де... дедушко, да  
Иван-от Ильич [1, исп. УЗА].

В с. Канави невесте-сироте поют «Ой, да ты река ли моя, реченька» на напев группового причитания (вариант напева № 7).

Ой, да ты река ли мо... моя, реченька,  
Ой, да ты течёшь да не...  
не колыбнёшься,  
Ой, да не с которая да ты... ты сторонушки,  
Ой, да как на эту пору, пору-времячко,  
Ой, да вы раздуйтесь ве... ветры буйные,  
Ой, да ты восстань, роди... родима  
матушка (батюшка) [НАД, 1998]<sup>6</sup>.

В конце игры приходят сватовья и говорят: «Кончайте играть». Девушки

$\text{♩} = 75$

< > о - на гор - да, спе - си - ва - я, да  
о - на гор - да, спе - си - ва - я.

Напев № 5 (фрагмент). «Мы не ждали, не ведали» (с. Мальцево). Нотация К. А. Крылова

$\text{♩} = 96$

8

Как у нас за дво - ром

всё ку - тит и ме - тёт,

Напев № 6 (фрагмент). «Как у нас за двором» (с. Мальцево). Нотация К. А. Крылова

$\text{♩} = 80$

Ой, да подой - ди к ко - се, ро - ди... ро - ди - мый ба - тюш - ка.

Напев № 7 (фрагмент). «Ой, да подойди к косе» (с. Канави). Нотация К. А. Крылова

$\text{♩} = 96$

Во са - ду ли ви - но - град ро - стёт, да

во са - ду ли зе - ле - ной ро - стёт,

в са - де я - го - да ма - ли - на у - ро - ди - лась хо - ро - ша,

в са - де я - го - да ма - ли - на у - ро - ди - лась хо - ро - ша.

Напев № 8 (фрагмент). «Во саду ли виноград ростёт» (с. Канави). Нотация К. А. Крылова

отвечают им песней «Мы не ждали, не ведали» (в с. Мальцево, а в д. Барнёвка «Мы не чаяли, не ведали») (напев № 5):

Мы не ждали, не ведали,  
Горда сваха приехала,  
Она горда, спесивая, да<sup>7</sup>.  
Не ступя, ступя ступила,  
Не хотя слово молвила,  
Что со нами, со девицами,

Что с одной красной девицой:

— Собираясь-ка, девица,  
Ты на нашу сторонушку,  
Уж как наша сторонушка  
Она мёдом полеваная,  
Она садами усаженная.  
— Не обманывай, свашенька,  
Уж как ваша сторонушка,  
Она горём горожаная,  
Она слезами полеваная [ФГ]<sup>8</sup>.

Молодежь уходит, остаются певучи, подруги и родственники. Невеста одаривает жениха и его родню — свекровь, свекра, золовку, деверя, крестного батюшку, крестную матушку. На подносе, обернутом полотенцем, невеста подносит будущей свекрови покатыши — три рулона домотканых полотенец. Свекру невеста дарит ткань на рубаху. В это время

## II Свадьба в народной культуре

поется песня «Как у нас за двором» (напев № 6).

Как у нас за двором, [как у нас за двором]  
Всё кутит и метет, всё кутит и метет.  
Снеги белы валят, снеги белы дарят,  
А дары те дарят, а дары те дарят.  
Как у Маши дары, как у Маши дары  
Наготовленные, наготовленные.  
У ей есть чем дарить, у ей есть  
чем дарить  
Свекровку матушку, свекровку матушку  
[КФС, ТРМ]<sup>9</sup>.

После одаривания расплетают косу невесте. Певуньи и подруги исполняют групповое причитание, в котором они обращаются от ее лица к родственникам. Если невеста сирота, то перед расплетанием косы призывают умерших родителей. Во время пения невеста плачет (напев № 7).

Ой, да подойди к косе, родимый  
батюшка,  
Ой, да ты подай-кося да ручку правую,  
Ой, да своей дочери родимой.  
Ой, да как на ту да пору времечко  
Да вы раздуйтесь, ветры буйные,  
Да ты восстань, родимый батюшко,  
Подай-ка своей дочек милоей да ручку  
правую,  
Да тыblasлови ее, родимый батюшка,  
Как снарядить-то ее есть кому,  
А благословить-то ее некому.  
Я пойду да поканаюсь, да  
Ко родимому дядюшке (братью),  
Да тыblasлови, родимый дядюшка,  
Да вместо дочери любимые  
[НАД, 2022]<sup>10</sup>.

Родственники невесты, кого припевают (матушка, батюшка, брат, сестра и другие), подходят к косе, расплетают по одной пряди волос и кладут деньги ей в подол. Невеста сидит в переднем углу, накрытая платком. В с. Малыцево она накрыта одним платком вместе со своей подругой.

Ой, да подойди, родимый брателко,  
Ой, да расплети-ко да девью красоту,  
Ой, да с роду от роду да всё не впервые,  
Ой, да на веку да во последнее  
[НАД, 1998]<sup>11</sup>.

В самом конце припеваются подруги невесты, чтобы они тоже расплели косу. Затем заплетают одну косу *во шиенично мелко зёрнышко*, укладывают ее в виде *шишки* и надевают на голову венок. Певуний одаривали за пение деньгами.

После игры жених увозит невесту в свой дом, по дороге заезжая к наставнику / наставнице, который совершает обряд *сведения молодых*. В доме у жениха невесте сваха жениха и сваха невесты заплетают две косы, а сверху надевают *шиамуру* (головной

убор) [3. С. 244]. После этого молодых уводят в горницу и ждут в комнате избе, когда жених даст знак, что «дело сделано», — бросит банку в дверь.

На следующий день утром молодых будят *сряженые*. Они привязывают к одежде красные тряпочки, символизирующие честность невесты. Молодые и сряженые гости идут *с визитом* к родителям молодой и несут с собой *честь* — простынь первой брачной ночи, чтобы показать матери молодой. Зять благодарит тещу и тестя за честную невесту, падает им в ноги. Жениху подают стопку красного вина, он выпивает и разбивает ее об пол. Сряженые гости бьют корчаги, горшки и рвут на теще одежду. В с. Малыцево, если невеста не честная, то сряженые вручают ее матери корчагу с трещиной.

Возвращаются в дом к молодому *на проздрáвку* — застолье, на котором родственники поздравляют молодых с законным браком: «Дорогие наши молодые, поздравляем вас с законным браком. Желаем жить дружно, счастливо, кучу ребятишек, богатства». Во время застолья величают молодых (напев № 8).

Во саду ли виноград ростёт, да  
Во саду ли зеленою ростёт,  
В саде ягода малина уродилась хороша,  
В саде ягода малина уродилась хороша.  
Виноград-от — судор Ваня-господин, да  
Зеленою — судор Иванович,  
А его жена малина — душа-Валечка,  
А его молодая — Ивановна.  
Им же люди позавидовали, да  
Им же люди позавидовали,  
Что в совете и в любови хорошо очень  
живут,  
Что в совете и в любови хорошо очень  
живут.  
Не дивуйтесь, люди добрыё, да  
Не дивуйтесь, люди добрыё,  
Уж вы сами такого поживёте хорошо,  
Уж вы сами такого поживёте хорошо  
[НАД, 2022].

Каждого гостя величают припевкой. Неженатой паре поют (вариант напева № 5):

Чёрна ягодка смородинка<sup>12</sup>  
Зелена была заломаная,  
Молода девка просватанная  
За удала добра молодца,  
За Ивана Васильевича,  
Душа милая девица  
Свет Мария Михайловна  
[НАД, 1998]<sup>13</sup>.

Женатую пару величают припевкой (вариант напева № 5):

Уж как нонче во нонешном году<sup>14</sup>  
Уродился виноград во саду.  
Виноград-от — судор Ваня господин,  
Зеленою — судор Иванович.

Он садился под розовый кусток,  
Сорывал он с розы розовый цветок.  
Он цветочку любуется,  
Красоте своей дивится.  
Был я, был я в Петербурге и в Москве,  
Не нашел себе невесты по душе.  
Я ишо нынче покраше снаряжусь,  
Во собор я съезжу Богу помолюсь.  
Дай мне, Господи, невесту хорошу,  
Мне невесту-то барышню,  
Свет Марии Васильевну  
[НАД, 2022]<sup>15</sup>.

В конце припевки говорят: «С женой вас с хорошей — с Валентиной Ивановной! Плати за песню. Сколько же стоит твоя ёнушка?» [НАД, 2022]. И муж платит певицам за песню.

Проздравка может длиться несколько дней. Потом устраивают свадьбу у жениха и примерно через месяц *отгул* — свадьбу у невесты. Через некоторое время после празднования родня невесты перевозит *глухой воз* — приданое, которое состоит из кованых сундуков (*яциков*), ковров, половиков, перин, подушек, посуды. Перевозом приданого руководит крестная мать невесты. Она едет на переднем возу с иконой в руках. На втором возу везут постель, на третьем возу — посуду. Все вещи из приданого размещали в доме молодого. В это время могут шутить и специально вешать шторы и занавески не туда, например, на двери. Чтобы все было развшано правильно, нужно подавать родне невесты стопки с вином.

Свадьба у жениха представляет собой застолье, на котором величают молодых, их родителей и гостей.

Откуп начинается с блинов — теща подносит их зятю на тарелке. Он берет их вилкой и раздает по одному, а молодая подает каждому гостю по стопке с красным вином или брагой. Гости за блины дают молодым деньги. Когда молодые «распродадут» все блины и вино, бьют тарелку и бутылку об пол.

На второй день откупа невеста *метёт сор*. Вначале невеста «выкупает» у золовки веник, перевязанный бантиком, на котором та сидит верхом. После чего, гости бросают солому, деньги, а невеста должна вымыть весь мусор и собрать деньги. Гости *на сор* могут бросать и разные подарки — записки с надписями «посуда», «телёнок», «гусь и гусиха» и пр. Гости, который бросил много денег на сор, молодая должна поцеловать, оказать ему особую честь за большой подарок. Веник из рук невесты пытаются вырвать. Если это произойдет, то она должна его опять «выкупать». В это время женихи ходят с вином и всех угождают. «Отсорят, потом под вечер посадят всех за стол, еще раз угостят и зачнут расползаться все. Два дня гуляют и всё» [1, исп. УЗА].

Послесвадебные посещения родителей молодыми совершаются в большие праздники — на Рождество, Масленицу, Пасху, Троицу. В с. Мальцево на Пасху молодые приходят к родителям за паем яиц.

### Примечания

<sup>1</sup> Направление подготовки 53.03.06 — Музыкоизнание и музыкально-прикладное искусство (уровень бакалавриата), направленность (профиль) программы — Этномузикология.

<sup>2</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 10-16.

<sup>3</sup> «Рай, раю, рай» повторяется после каждой строки.

<sup>4</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 10-17.

<sup>5</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 308-20.

<sup>6</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 308-19.

<sup>7</sup> Каждая строка повторяется.

<sup>8</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 10-15.

<sup>9</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ. № 365-A011-15.

<sup>10</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ. № 359-V009-45.

<sup>11</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 308-18.

<sup>12</sup> Каждая строка повторяется.

<sup>13</sup> ФФФ ГУ КОДНТ. № 308-25.

<sup>14</sup> Каждая строка повторяется.

<sup>15</sup> Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ. № 359-V009-40.

### Литература

1. Диалектная речь Шадринского края: Зоя Ухалова. Материалы экспедиции Городского культурного движения «За культурное возрождение» / сост. О. В. Тимофеева, В. П. Злодеев. Шадринск, 2018. DVD.

2. Зырянов А. Н. Свадебные обряды в Шадринском уезде Пермской губернии // Пермские губернские ведомости. 1863. 22 нояб. № 47. С. 234–235; 13 дек. № 50. С. 246–247; 20 дек. № 51. С. 250–251; 27 дек. № 52. С. 256–257; 1864. 17 янв. № 3. С. 15–17; 14 февр. № 7. С. 42–44.

3. Киселева В. Ф. Коврига — осколок старообрядчества. Шадринск, 2014.

4. Розан мой, розан. Свадебные песни и свадебная поэзия Шадринского края / сост. В. Н. Бекетова, В. П. Тимофеев. Шадринск, 1997.

5. Русские народные песни Заураля / сост. Г. И. Иванов-Балин. М., 1988.

### Список информантов

КФС — Крохалева Феоктиста Сарапионовна, 1937 г.р., с. Мальцево, Шадринский муниципальный округ (м/о), Курганская обл. Зап.: Крылов К. А., Файзрахманова С. Н., Ядрышникова Е. Н., Плотникова В. В., 14.07.2023. Место хранения: Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ. № 365-A011-15.

НАД — Новоселова Анна Дмитриевна, 1929 г.р., с. Канаши, Шадринский м/о, Курганская обл. Зап.: Саверский Л. А., 06.06.1998. Место хранения: ФФФ ГУ КОДНТ. № 308-19, 20, 23, 25. Зап.: Крылов К. А., Вагайцева Н. Ю., Черепанова Д. А., Левинская А. В., 2022. Место хранения: Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ. № 359-V009-40, 45.

ТРМ — Табуева Римма Михайловна, 1939 г.р., с. Мальцево, Шадринский м/о, Курганская обл. Зап.: Крылов К. А.,

Файзрахманова С. Н., Ядрышникова Е. Н., Плотникова В. В., 14.07.2023. Место хранения: Архив ФЭЦ СПбГК. ОЦФ. № 365-A011-15.

УЗА — Ухалова Зоя Александровна, 1938 г.р., род. в д. Барнёвка Шадринского м/о Курганской обл. Зап.: г. Шадринск, Шадринский м/о, Курганская обл. Опубликовано в мультимедийном издании: Диалектная речь Шадринского края: Зоя Ухалова. Материалы экспедиции Городского культурного движения «За культурное возрождение» / сост. О. В. Тимофеева, В. П. Злодеев. Шадринск, 2018. DVD.

ФГ — Фольклорная группа с. Мальцево. Село Мальцево, Шадринский м/о, Курганская обл. Зап.: Екимов М. Г., 18.01.1980. Место хранения: ФФФ ГУ КОДНТ. № 10-15-18. DVD-R № 445.

### Сокращения

ОЦФ — основной цифровой фонд.  
ФФФ ГУ КОДНТ — фонотека фольклорного фонда государственного учреждения «Курганный областной Дом народного творчества».

ФЭЦ СПбГК — Фольклорно-этнографический центр имени А. М. Мехнечева Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова.

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

Статья поступила в редакцию 5 ноября 2024 г.

**Валерий Анатольевич Шилкин,**

преподаватель, зав. народным отделом Детской школы искусств № 11 (Волгоград), Волгоградский областной центр народного творчества

## СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД ВЕРХОВЫХ КАЗАКОВ

**Аннотация.** В данной публикации на основе полевых фольклорно-этнографических материалов, записанных автором в 2016 и 2021 гг., будут рассмотрены все основные этапы свадебного обряда верховых казаков Шолоховского района Ростовской области в 40–70-е гг. XX в., а также свадебные песни, которые исполнялись утром в день венчания в доме невесты, во время выкупа и вывода молодых после выкупа.

**Ключевые слова:** свадебный обряд, жених, невеста, свадебные песни, верховые казаки, Шолоховский район, Ростовская область

**В** традиционной культуре верховых казаков<sup>1</sup> свадебный обряд занимал одно из главных мест в семейно-бытовой обрядности. Он был насыщен ритуальными действиями, направленными на создание и сохранение семьи.

Данная статья основывается на материале, собранном автором в фольклорно-этнографических экспедициях, которые проходили в 2016 и 2021 гг. в хуторах Шолоховского района Ростовской области. Были обследованы хутора Калининский, Плешаковский, Рыбинский, Нижнекривской. В статье речь пойдет о свадебном обряде, который в полной мере еще бытовал в 40–70-е гг. XX в.

Традиционная свадьба состояла из трех основных этапов: предсвадебного, куда входило сватовство, «стенки», «постель», «погляд» и девичник; свадебного — благословление, выкуп, венчание, встреча молодых; послесвадебного — праздничный пир, «с рук сдавать», «овин заливать».

Свадьбы играли в определенное время: в осенний и зимний мясоед и с Красной горки до Троицы. В посты гулять свадьбу запрещала церковь. «С Красной горки пошли свадьбы, Троица, а там же посты были, не играли» [СВГ]; «В году четыре поста: Рождественский, осенний, Великий пост, Петровский и Успенский. В посты никогда не играли свадьбы.

Только в мясоед. Троица и Красная горка — это самые свадебные праздники были. В зимний мясоед играли это с седьмого января Рождества и до масляной» [ВАС]; «Когда пост, то естественно нельзя. Играли свадьбу на Троицу, на Красную горку — это после Пасхи первое воскресение» [МКП].

В старину свадьбы играли по любви очень редко, молодые парни и девушки могли и не знать друг друга до свадьбы, а пару им выбирали их родители. «Ездили по хуторам. Проехали сколько хуторов, знают, где невесты. Она его не видела никогда и не знает про него ничего» [НЗС]; «Раньше не спрашивали. Девок много в семье. Хочешь, не хочешь, иди. Там ещё подрастают» [ВАС]; «Могли совсем не знать. Сказали, что девки есть. Собрались и поехали. Понравилась, не понравилась, старые сказали, будем брать и всё» [ААФ]. Бывало, что приезжали свататься даже без жениха, вместо него брали с собой шапку. «Раньше родители брали шапку и шли с шапкой сватали, жениха не брали» [ДАП]; «Редко вообще знали. Даже свататься приходили, шапку брали и приходили свататься, что у них есть парень. Даже самого жениха невеста не видала» [ВАС].

## II Свадьба в народной культуре

**J = 80**

1. Из - за ле - са, ле-са тём - но - ва, из - за са - ди - ка зе-лё( а)-но - ва.

5

2. Из - за ле - са, ле-са тём - но - ва, е - дет по - езд с по-ез-жа - ни - ем.

«Из-за леса, леса тёмного» (х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.). Нотация В. А. Шилкина

Со стороны жениха приезжали свататься: родители, крестный, его потом называли *дружко* (*сват*), крестная (*святылка*), жених, а также брали сваху — специальную женщину, которая во время сватовства договаривалась с родителями невесты о свадьбе, ей отводилось особое место в свадебном обряде. Родственники заранее узнавали, у кого есть девушка на выданье. «Жених с родителями и сваха. Свахи были очень востребованные. У нас была одна женщина, она вот пришла свататься, значит, они будут хорошо жить. А на другую говорили, что она неудачу несёт» [НЗС]; «Жениховы родители шли свататься. Брали сваху и шли свататься» [ДАП]; «Свататься шли крёстный, крёстная жениха, мать с отцом» [МКП].

Перед тем как зайти в дом, обязательно спрашивали разрешения у хозяев. Получив положительный ответ, сваты приступали к разговору. «Приходили свататься обязательно родители, жених, крёстный с крёстною, свидетелей не было. Крёстный потом назывался дружко, а крёстная называлась святылка. Они всем поездом, всей свадьбой командовали. Вот они приходили. Сначала придут, спросят разрешение: «Можно зайти? Мы ехали мимо, зашли водички напиться. Слышали, у вас голубка есть, а у нас голубь, может, познакомимся?» Заходят» [ВАС]; «Принесли хлеб, соль и говорили: «У вас товар, у нас купец»» [СВГ].

Перед сватовством узнавали, кем были родители невесты, чем занимались, какое хозяйство имели. Войдя в дом, начинали разговор в шуточной форме. «Разузнавали, кто родители, кто невеста, чтоб сватать поехать. Вот мы на охоту ходили, лисичек смотрели. Вот пришли к вам во двор. Нам сказали, что у вас есть лисы шкурочки хорошие. Вот так приговаривали: «У вас товар, у нас купец!» В основном сваха говорила» [СВГ].

Угощение для застолья заготавливала женихова родня. С собой они приносили хлеб, скатерь, выпивку. Если обе стороны были согласны на брак, то сваха спрашивала разрешения накрыть стол. «Обязательно хлеб и скатерь брали с собой. У них скатерь и булка хлеба, и выпивка. А невесты в это время нету. Садятся за пустой стол, начинается разговор. Выводят невесту, становят их рядом с женихом. И вот когда сватают, вроде как согласна невеста идти замуж, и тогда дружко и святылка говорят: «Разрешите нам накрыть стол своей скатертью». Накрывают стол, ставят хлеб, выпивку. Потом невестина родня присоединяется. Сажают молодых, и теперь давайте называться сватами. За доброе слово выпивали» [ВАС]; «Спрашивают молодых: «Как вы будете называть родителей его и её?» Они отвечают: «Мама и папа» [ДВИ]; «Хлеб, соль. Кто сватался, тот и накрывал стол. Принесли хлеб, выпить, закусить» [СВГ]; «Если ты идёшь свататься, значит, должны принести хлеб, соль, скатерь, скатертью чтобы накрыть стол и выпивку, а закуску должна накрыть невеста» [МКП].

За столом велись долгие разговоры между семьями молодых. Договаривались о дате свадьбы, о количестве гостей, о приданом и др. «Договаривались насчёт свадьбы. Как свадьба будет проходить, какое приданое у невесты. Что во двор приведёт: корову, быка» [СВГ]; «Как свадьба будет? Сколько человек с вашей стороны, сколько с нашей» [ВАС]; «Когда? Какое число? Чтобы пост не попал» [ДВИ]; «На сватовстве договаривались, как будет свадьба, сколько дней, кто что будет готовить, но главное договаривались, когда будут «стенки»» [ДАП].

Во время сватовства жених приносил невесте испеченный хлеб. Он хранился у нее в доме до самой свадьбы. Если невеста или ее родители отказывалась от свадьбы, этот хлеб возвращали обратно в дом жениха. «Когда

свататься приходили, жених приносил невесте хлеб. На протяжении, как они назначили, он у неё должен быть. Этот хлеб никуда не девали, она могла отказаться. Если они отказываются, они должны поехать к жениху и отвезти этот хлеб» [СВГ].

Не всегда сватовство проходило удачно, случались и отказы. «Пришли свататься, а потом невестина родня говорит: «Ну, вы выходите на порожки, подумайт, и мы посоветуемся». Вот они выйдут на порожки, посоветуются, понравилась, не понравилась, а невестина, в свою очередь, в хате советуются. Когда заходят назад, они говорят: «Нет, мы не будем отдавать невесту». Но это не считалось за позор» [ВАС].

Есть свидетельства и того, что, получив отказ, парень мог измазать ворота несостоявшейся невесты детским помадой. «Ворота мазали детским. Позор делали как-то девке. Может, кто-то посоветовался, она не пошла за того, у неё другой жених. Я её опозорю. Берут и мажут» [ВАС].

Случалось, что свататься могла прийти родня невесты. Это означало, что парень пойдет жить в дом к своей невесте, местные жители говорили: «Женщина брала к себе в зятья», «Брали даже девушки — шли свататься. Если, например, богатая она, а он бедный, но красивый. Бывало, что невесты сватали парня. Брали его к себе в дом, в зятья берут. Он идет в дом невесты. Это очень часто. Говорили: «Женщина брала к себе в зятья»» [МКП]; «Мы ездили, мы его сватали. Но это опять по договорённости» [СВГ]; «Невеста ходила свататься. Если она была одна у родителей и её они не хотели отдавать замуж. Они шли сватать к себе жениха. И точно так же приходили свататься, как и жених. И свадьба от неё была, невеста ехала за женихом. У нас тут есть такие» [ВАС].

Через некоторое время, в назначенный день, родственники невесты ехали в дом к жениху «стенки глядеть» — этот обряд назывался «стенки»: смотрели,

♩ = 50

1. Ой, да цве - тё(а - о)ть да рас - тётъ цвет ка - ли - нуш - ка

6  
в зя - лё (а) - ном са - ду, ой, да не спе -

9  
зре (е-е) - ла - я, ой,  
ла - я, ой, да ня зре (е-е) - ла - я, ли-стом ши - ро - ка.

«Ой, цветёт да растёт калинушка» (х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.). Нотация В. А. Шилкина

какое хозяйство у родителей жениха, где будут жить молодые, что надо приобрести в дом и др. «Потом невеста едет к жаниху глядеть стенки. “Стенки” называлось. Приезжали, глядили, где поставить, какие гардины купить, в какой они комнате будут жить. Надо всё это вымырить, поглядеть. Глядеть, какая комната будет молодым отводиться» [ВАС]; «Назначали стенки. Невеста приезжает с родственниками к жаниху, смотрят, какая комната, где будут жить, меряют окна, как живут поглядят» [ААФ]; «Стенки глядеть. Выделили нам комнату для молодых родители жениха» [МКП].

За неделю до свадьбы совершался обряд «постель возить». В дом жениха привозили приданое невесты: подушки, одеяла, перину, занавески, сундук и др. Все это действие сопровождалось шутками с угощением алкогольными напитками. «За неделю до свадьбы вязут постель: пярина, подушки, дерюжка. Постель возили последний этап перед свадьбой. Постель заносят, цапляются специально. Тут же жаних угощает их, чтоб они прошли в дверь. Всё это с шутками» [ВАС]; «Потом вязут постель. Сундук и в нём что есть: пярина, подушки, одеяла. Это перед

свадьбой» [ААФ]; «Из дома невесты везли в дом жениха, жили только у жениха, у родителей жениха в доме. В доме жениха выделяют комнату молодым. Родители невесты наряжают эту комнату. Чем богаче невеста, тем богаче приданое: перина, подушки, одеяло, постельное бельё, коврики, а если ещё занавески на окна повесили, то это вообще богатая. Нарядили комнату, садились опять выпивать» [ДАП].

Далее шел «погляд»: все желающие приходили посмотреть на приданое. Мать невесты или ее свекровь обязательно наблюдали за приходившими в дом людьми, ведь не все были с добрыми намерениями. Недоброжелатели могли наговорить на иголки и воткнуть их в подушки. «И был погляд. За неделю до свадьбы привязали постель, и люди приходили глядеть постель. Что у неё там: одеяло, подушки, пярина, подзорчики на кровать с прошвой» [СВГ]; «Перед свадьбой постель возили. Мать её или свекровь обязательно стояла около постели и наблюдала, чтоб никто не воткнул иголки в подушки. А бывало, втыкали иголки в подушки» [НЗС]; «Привязут, застелят, уберут кровать, ходили глядеть. Люди идут поглядеть постель, но в основном их не

пускали, а то есть такие, что-то там выражали. Боялись пускать, глядеть постель» [ВАС]; «Едут мои родственники и приходят родственники жениха, и всё это разглядывают, что привезла невеста, а потом гуляли» [МКП].

Молодые заблаговременно приглашали родных и друзей на свадьбу. «Ходили по дворам, если не в одном хуторе — ездили, приглашали. Приглашали лицом к лицу» [МКП]; «Словесно приглашали. Сами поедут на лошади в другой хутор и пригласили, проехались. А в хуторе и так увидимся, пригласят» [ВАС].

Накануне свадьбы, вечером, в дом невесты собирались ее подруги на девичник. Девушки пели ей специальные свадебные песни, водили вокруг нее хороводы, плясали под гармонь. В это время невеста плакала. Она прощалась с подругами и родным домом. «Невеста рыдала. Собирала она своих подруг. Они вокруг неё водили хороводы, пели ей, веселились, плясали. Парней не было, только девочки одни. Ужасными слезами рыдала. А подруги говорят: “За хорошего выходишь парня! Он тебя не будет обижать!” Невеста должна рыдать на девичнике обязательно» [НЗС]; «Девишик был. Девишик у невесты

## II Свадьба в народной культуре

***J = 52***

1. Рас - пос-лед-ний раз, ра - зо - че(е-е)к  
Ма - ша по са - ду прош - ла,  
со - сво - ей лю-би-мой яб - лон - ки да вер - шок о - на сло-ми - ла,  
со - сво - ей лю-би-мой яб - лон - ки да вер - шок о - на сло-ми - ла.

«Распоследний раз, разочек» (х. Нижнекривской Шолоховского р-на Ростовской обл.). Нотация В.А. Шилкина

собирали. Девчата собирались, песни невесте пели. Невеста плачет, отдают в чужую семью. Гармониста приглашали» [ВАС]; «Девичник обязательно. Завтра свадьба, сегодня девичник. Песни играли, танцевали» [AAF].

В казачьей среде было принято помогать друг другу, свадебный стол готовили заранее, в этом участвовали близкие родственники и знакомые. «У нас дома свадьбы проходили. Кума, знакомая собираются, человек до десяти и за два дня до свадьбы наготовливают. Помогали друг другу» [ДВИ].

Утром в день венца к невесте приходили подруги, они будили, наряжали и готовили ее к свадьбе. Звучали свадебные песни: «Ой, цветет да растет калинушка», «Из-за леса тёмного», «Раз последний раз-разок». В этот момент невеста плакала. «Она плачет, когда венец на неё наденут. Свадьба приедет скоро. Бабы свадебные песни играют» [БТИ]; «Невеста плакала, когда за столом. Уже должны приехать за ней. Её девчата заслоняют» [AAF]; «Из-за леса темного» это перед приездом жениха» [МКП]; ««Ой, цветет да растет калинушка» наряжали невесту и пели» [СВГ]; ««Раз последний раз-разок» вот когда невеста сидит одна и ждёт жениха» [ВАС].

### «Из-за леса, леса тёмного»<sup>2</sup>

Из-за леса, леса тёмнова,  
Из-за садика зелё(а)нова.  
Из-за леса, леса тёмнова,  
Едет поезд с поезжанием.  
Ой, вы девочки-подружки мои,  
Вы возьмите по вядёрочку.  
Да залейте круты горочку,  
Чтоб не взъехать, не зайти на неё.  
А у Саши кони добрые,  
На все четыре ноги кованые,

Все колёса обушованные.  
Вон он едет разоритель мой.  
Разорил мою головушку,  
Распустил он русы косы мои.

**«Ой, цветёт да растёт калинушка»<sup>3</sup>**  
Ой, да цветёт да растёт цвет калинушка  
В зялёным саду, ой, да ня спелая, ой,  
Да ня зреальная листом широка  
Ой, да не спелая да ня зреальная  
Листом широка, ой, да няльзя,  
Да няльзя, ой, цвет калинушку ня спелаю  
рвать.  
Ой, да няльзя, да няльзя  
Цвет калинушку ня спелаю да рвать.  
Ня спелаю, ой, да ня зреала, не наливнаю.  
Ой, да ня спелаю, да ня зреала,  
Не наливнаю ой, да нельзязя,  
Да нельзя, ой, да девчоночко  
ня сватанаю брать.  
Ой, да нельзя, да нельзя да дявчоночко,  
Не сватанаю брать, ой,  
Да не сватанаю, ой, да ня венчанаю,  
не заручнаю.

**«Распоследний раз, разочек»<sup>4</sup>**  
Распоследний раз, разочек  
Маша по саду прошла,  
Со своей любимой яблонки да  
Вершок она сломила.  
Расти, расти, моя яблонька, да  
Расти, а ты без вершка,  
Живи, живи, родна маменька, да  
А ты типерь без меня.  
Ты бывало, родна маменька, да  
Куда хошь меня пошлёшь,  
А типеря, родна маменька, да  
В чужу люди отдаёшь.  
В чужу дальнюю сторонку да  
Не знакомаю.  
В чужую семейку не согласную.  
Свекровь бронит, бронит,  
Со двора гонить.

В день венца невесту наряжали в длинное белое платье или юбку с кофточкой, фату и восковой венок<sup>5</sup>. В этом венке невеста была во время первого дня свадьбы и венчания в церкви. Передавать венок по наследству или давать напрокат категорически запрещалось. Сразу после свадебного пира, когда наряд и головной убор девушки меняли на женский, этот венок клади в киот иконы, которой благословляли невесту, или в красный угол за иконы и хранили до конца жизни. «Платье шили светлое. Обычное ситцевое белое платье, вышитое вручную на груди чуть-чуть, на рукавах чуть-чуть. У меня от матери сохранилось. Было оно ниже колен и под поясочек оно. Под низ одевалась исподняя рубаха, она выбита была и зубчики, и кружочки всякие были. Вот так лиф, а тут плечики пришиты. Венок сами из воска делали, у меня тоже лежит от матери» [ДВИ]; «Фата сами из марли делали, но это позже, когда марля появилась, а так просто один вянок без фаты» [ВАС]; «У невесты восковой венок на голове, а фата была сделана из марли. Она в белом платье с длинным рукавом, чтоб ноги не были голыми, чтоб всё было закрыто под горлышко» [НЗС].

Чтобы уберечь невесту от дурного глаза, на подол платья цепляли булавки. «Булавку за подол платья прикалывали, жениха не так, а невесте за платье булавку прикалывали» [ВАС]; «Булавки цепляли обязательно, чтоб не слазили» [СВГ]; «Иголки в платье. Читали молитву и в подол платья закалывали иголки» [МКП].

Утро в день венчания в домах жениха и невесты начиналось с благословения родителями. «Перед выездом жениха благословляют, а перед приездом не-

$\text{♩} = 50$

«Вот хмель над водой» (х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.). Нотация В. А. Шилкина

весту. Уходят, уединяются в комнату мати с отцом. Невеста становится на колени перед родителями, просит у них благословления. Они с иконой её благословляют» [ДВИ]; «Перед тем, как ехать за невестой, родители берут икону, благословляют жениха. Жених становится на колени и просит родителей благословить: «Благословите меня на законный брак». Эта икона остаётся у них навсегда. Родители невесты точно так благословляли. Она становилась на колени, просила благословления. Икона так же навсегда оставалась» [ДАП]; «Благословляли жениха дома родители, перед тем как ехать за невестой. И невесту точно так. Я должна перед родителями встать и сказать: «Мама, папа, благословите меня замуж выйти». У родителей в руках икона, ты перед этой иконой встаёшь на колени, просиши. Мать говорит: «Благословляю тебя, дочь». И отец говорит точно так» [МКП].

После благословления в доме жениха шли последние приготовления. Подготавливали свадебный поезд, сходились друзья и родственники (поезжане). Жених вместе с друзьями, родителями и родственниками в повозках, запряженных лошадьми, украшенными лентами и колокольчиками, отправлялся за

невестой. Обязательно присутствовал гармонист и певчие. «Свадьба на лошадях, цветные попоны с махрами с колокольчиками. У жениха были дружки, перевязанные полотенцем. Остановливалась свадьба, сваты выходили с вином, с водкой, с закуской. А мы перегородили дорогу, всем наливают. Три раза перегораживали, значит, три раза останавливались, четыре, значит, четыре» [СВГ]; «Перед свадьбой дорогу перегораживали» [НЗС]; «Лошадей на уздечку букет привяжут, а ещё на спину называли попоны, как красный материал привязывали, ещё привязывали колокольчики, чтоб звенели. Искали, чтоб хороший гармонист, чтоб в поезде ехали певцы хорошие» [ВАС]; «Украшали лошадей цветами из бумаги сделанные, ленты красные. Ехали за невестой» [ДАП]; «Родня жениха наряжали, на чём свадьба, если на лошадях, значит, повозки эти свадебные, самих лошадей» [МКП].

Заранее изготавливали красивые бумажные цветы и в первый день свадьбы раздавали всем гостям, причем женихова родня прикалывала эти цветы на правую сторону одежды — на платье, кофту, рубашку или пиджак, а невестина — на левую сторону. «Же-

ниху и невесте, свату и свашке (крестный со стороны жениха и крестная со стороны невесты. — В. Ш.) делали цветы бумажные. Со стороны жениха были на правой стороне цветы, а со стороны невесты на левой. Гостей так различали, если на правой стороне — это гости жениха, если на левой — это гости невесты» [ДАП]; «Были розы из бумаги, делали цветочки. Жених всегда правая сторона. Женихова сторона, весь поезд, все на правую сторону букеты прикалывали, а невеста левая сторона» [ВАС]; «И гостям цветы делят. Невеста своей стороне, жених своей стороне. Жениховой стороне на правую сторону, а невестиной на левую. Специальная бумага продавалась, типа гофрированная, тогда была атласная бумага и гофрированная. Красивые цветы, типа розы получается цветок, потом типа хризантемы, красивые дела-ли цветки» [МКП].

Когда жених подъезжал ко двору невесты, исполняли песню «Вот хмель над водой».

#### «Вот хмель над водой»<sup>6</sup>

Вот хмель над водой,  
Вот хмель над водой,  
Вот хмель над водой,  
Вот хмель над водой расстилается.

## II Свадьба в народной культуре

А казак у ворот,  
А казак у ворот,  
А казак у ворот дожидается.  
Вот вывяли яму,  
Вот вывяли яму,  
Вот вывяли яму ворона добра коня.  
А это не мое,  
А это не мое,  
А это не мое, это тестя мояво.  
Вот вынясли яму,  
Вот вынясли яму,  
Вот вынясли яму сундуки полна добра.  
А это не мое,  
А это не мое,  
А это не мое, это деверя маво.  
Вот вывяли яму,  
Вот вывяли яму,  
Вот вывяли яму свет Настасьюшку.  
А это вот мое,  
А это вот мое,  
А это вот мое, Богом данаё.

После того как жених приезжал ко двору невесты, начинался выкуп. Невесту сажали под иконами в красном углу, рядом с ней находилась ее сестра или племянница. Забрать невесту на венчание можно было, выкупив ее у родственников и подружек невесты. «У ворот встречают жениха и песню поют «Вот хмель», а невеста сидит, а это сидит ее сестренка младшая или племянница. А они предлагают: «Вот десять рублей!» А они уже договорились, и определённая сумма есть» [СВГ]; «Когда сватаются, договариваются, за сколько её выкупать» [AAF]; «Выкупали, раньше денег не было, то чашку дали, то ложку, то петуха. Выкупали невесту» [ДАП]; «Выкуп. Дядчата становились. Невеста в переднем углу, дядчата её заслоняют. Дружко и жаних и святылка заходят в хату, сначала выкупают место у родственников. Договариваются заранее за сколько, по две рюмочки нальют или по одной, и тогда родственники вылезают из-за стола, и они начинают невесту удягчат выкупать. И вот невесту выкупили, и сажают за стол жениха, невесту и всю женихову родню — поезд, какой приехал. Их начинают кормить. Поезжаней кормить надо. Покормили и поехали сразу в церковь венчаться» [BAC].

После выкупа руки молодым перевязывали полотенцем, но это было очень редко. В основном крестный (сват, дружок жениха) и крестная (свашка, со стороны невесты) выводили молодых из дома за платочки и отправляли венчаться в церковь. Дорогу молодым преграждали и просили откуп. «Руки перевязывали молодым полотенцем, и ложки были связанны. А потом их развязывали руки. Сват выводил, крестная её и его крестный» [СВГ]; «Приехал поезд, бяруть невесту и едуть в церковь» [БТИ]; «Жаних с дружком за платочек, невеста с женихом за платочек и невеста

с крёсной. И все за платочки держатся. А невеста старалась платочек обвязать крючком, кружево красивое сделать и ещё вышить, написать «любовь», цвяточки вышивали, то два голубя вышивали. Но это смотря какая невеста, если рукодельная, она готовила платочки. Когда с невестой едут, преграждали. Сто грамм выпить» [BAC]; «Был крёстный с жениховой стороны, а с невестиной родни — крестная. Это сват и свашка. Всё вела свашка. За платочек выводили из дома. Она выводила за платочек друг за другом. Жених давал платочек невесте, вот они за платочек и выходили» [ДАП]; «У жениха крестный, а моя крестная. Вот крестный с женихом за платочек друг друга держат, невеста с женихом за платочек и невеста с крестной, и так вот выходят» [МКП].

Свадьба не обходилась без колдуна. Считалось, что, если его не пригласить на свадьбу, он может расстроить ее, наговорить на лошадей, остановить свадебный поезд и др. «Вот мы ехали с свадьбой, а старый человек прошёл мимо. Только он прошёл, глядим, наши кони выпряглись и стали. Конюх слез, заматился, запряг. Только сядем ехать, они обратно. Мы мучились, мучились. Этот бедный конюх Ягор и колеса описывал, может, поможет, и ничего. Так и пошли пеше. А он после: «Надо было поднясти мне сто грамм, вы бы не мучились» [БТИ]; «Если едет свадьба, дорогу переходит нельзя. Валя она пакости делала. Если дорогу перешёл, это пакость какую-нибудь сделаю» [НЗС]; «Колёса отскакивали. Моя бабушка ещё на колесах свадьба была. У них боковые колёса отскочили. Это был заговор, и сделала это Полька» [СВГ]; «У Тани была бабка, всё делала. У них была свадьба: «Хоть бы Машка не пришла». Вот уже и жених приехал, и за столом. Я поворачиваюсь, она стоит у притолки и что-то читает. С того дня Галушкин захромал и до сих пор хромает» [НЗС]; «Вот парню нравится девушка, а её сватает другой, был человек, просили его, чтоб расстроил эту свадьбу. Колдун дед, что-то он знал и мог сделать так, что-то случится во время свадьбы, что свадьба не состоится» [МКП]; «У нас в хуторе был один дед такой, он обязательно, если он пришёл свадьбу встрячать, его в первую очередь старались угостить. Он обязательно что-нибудь подстроит. Или понес нападёт на всю компанию, или лошади во двор не идут. Umeli делать, были такие люди» [BAC].

После венчания молодые отправлялись в дом жениха. На пороге их встречали родители, отец держал в руках икону, а мать свадебный каравай. Когда молодожены входили в дом, их посыпали хмелем. «Каравай выносили, хмелем посыпали» [НЗС]; «В хату, ког-

да заводят, хмелем посыпают» [ДВИ]; «В дверях встречают родители жениха с хлебом и иконой, посыпают хмелем. На свадьбе был ручник, когда молодых встречали. Хлеб соль на тарелке, а под ним ручник длинный, висят концы. Родители встречают на порожках молодых. Вот тут надо было красивый ручник, вышитый и кружава» [BAC]; «С хлебом с солью и икона обязательно и хмелем посыпали» [AAF]; «В доме на крыльце встречали родители жениха, с караваем встречали. Заводили в дом, посыпали хмелем» [ДАП]; «Родители жениха на крыльце становятся, с хлебом, солью, обсыпают хмелем молодых» [МКП].

Неотъемлемой частью свадебного обряда было изготовление каравая, который украшали веточками калины, цветами из бумаги и др. Вечером после праздничного застолья его делили пополам. Мать жениха оставляла одну часть себе, а другую отдавала свахе со словами: «Вот тебе веточку, а мне деточку». Каравай пекли. Один каравай печёшь, чтобы жениха с невестой встречать, а ещё один каравай должен стоять на столе у молодых. Этот каравай должен быть, он не переделённый напополам, имеется в виду, что одна половинка должна быть украшена красиво: цветами, калины ветки с гроздями прям втыкали в каравай в одну сторону и в другую, чтобы потом его разломить. А потом в конце свадьбы его разламывали напополам. Половину этим родителям, половину этим родителям. Половинку одну забирает женихова родня себе домой, а одну половинку каравая забирает невестина сторона. Мать жениха разламывает этот каравай и говорит: «Вот вам веточка, а вы нам давайте деточку» [МКП]; «Какие-то веточки были на хлебе» [СВГ]; «Убирали каравай хорошо, женщины делали цветы» [БТИ]; «Он стоял на столе каравай, и два букета цветов бумажных делали и втыкали в него, в этот каравай. Я каравай испекла, убрала немножко тестом, и букет воткнули. Потом на свадьбе дружко, крестный жаниху, он его надрязант и на голове его ломает пополам, и одну половинку отдаёт свахе, невестиной матери, и говорит: «Тебе веточку, а нам деточку». Что она дочь отдала за половину каравая. А другая половина мне осталась» [BAC]; «Каравай был. В каравай ставили такие еловые ветки и на них вешали конфеты или бурсаки печёные, украшенный был» [ДАП].

Также для угощения пекли «шишки», их раздавали гостям во время «даров». «Шишки пекли только на свадьбу. Собирались и готовили. А когда начинался дарёж, каждый гость дарить, и ему наливали чарку и давали шишку» [ДАП]; «Прямо из теста выпекали шишки» [BAC]; «Шишки — они

похожи на шишки, как бы из теста, типа как репей, из дрожжевого теста, простые, резаное тесто, на шишку похожи» [МКП].

Во время свадебного пира, после того как выпивали пару рюмок, начинались «дары», или, как говорили казаки, «дарёж» или «с рук сдавать». Сбором даров занимались дружко со свашкой, они обходили гостей и угощали их водкой и выпеченной «шишкой». Все это действие проходило в шуточной форме с различными приговорами. «Приехали, за столы посадили. По рюмке, по две выпили. Дружко с свашкой они командуют парадом. Они разливают и на поднос, подносят каждому. Начинают дарить: «Дарим деньги медные, чтоб были богаты, а не бедные. Трёшку на Андрюшку, козу на чужом базу»<sup>7</sup>. Могли на стене углём записывать, сколько коз, петухов. С рук сдавали» [ААФ]; «Ты выпиваешь, тебе подносят. Вот крестная: «Дарю козу на чужом базу. Дарю деньги медные, чтоб были богатые, а не бедные» [СВГ]; «Отрез на платье. Полотенца дарили, чашки дарили, одеяло — это считалось сверх всякого. Дарили телушку, а на баз-то не привели, а должны отдать. Бывало, что забывали» [НЗС]; «Начинали давать. Наша сторона подарить, а потом женихова подарить. Скажут: «Что вы молодым подарите?» — «Дарим козу на чужом базу, то утку, то петуха» [БТИ]; «На стол ложили платок и дарят все, а потом женихова крестная связывает его и приберёт, а потом молодым отдадут. Начинают с рук сдавать. Крестный и крестная: «Дарю козу у соседа на базу!» Гости одаривали тоже, то два метра ситца, то варежки. Кто что придумает» [ВАС]; «Сажали за столы, начинался дарёж. Денег не было, дарили: «Дарю козу на чужом базу» [ДАП].

Молодые тоже дарили друг другу подарки. Невеста обязательно должна была связать и подарить жениху перчатки и шарф. «Я рубашку жениху на плечи повесила, а он мне отрез на платье повесил на плечи» [БТИ]; «Невеста жениху перчатки вязанные дарит, а жених должен платок подарить» [СВГ]; «Невеста должна была обязательно связать пуховый шарф серый и перчатки из козьего пуха жениху. Перчатки обязательно серые, пуховые. Тогда длинные шарфы вязали, а по концам по две белых полосы и махры длинные делали, там связывали клеточками, красиво делала невеста. А жених, если богатый, он дарил шалёвый платок, а если победней, то просто небольшой платок шёлковый — шалька называлася» [ВАС]; «Дарили, в наше время не обязательно перчатки, шарф, можно было часы подарить» [МКП].

Сразу же после даров подруги уводили невесту в другую комнату, где переодевали ее в новое платье,

снимали фату и венок. «Как подарили, ссымают с невесты фату, платье, переодевают» [ААФ]; «Переодевали невесту в обычное платье, это после как подарили. Она одевала другое платье и платок обязательно на голову. Волосы закладывала кулём, одна коса-то уже всё... Она закручивала всё пожененки» [ВАС].

После праздничного пира молодых уводили спать. «Провожали их. Обычно крестьяне женихова и невестина. Две женщины эти» [ВАС].

Первый день свадьбы всегда играли в доме у жениха, и праздничное застолье готовили родственники жениха. На второй день свадьбы гости собирались на опохмел в доме жениха, а потом с песнями и плясками под гармонь отправлялись в дом к невестиной родне, где уже родственники невесты готовили застолье. «На второй день свадьбы у невесты платье должно быть другое. Второй день у невесты гуляли» [НЗС]; «Первый день гуляли у жениха всегда, а на второй день собирались, похмелялись у жениха, а потом идут к невесте, если они в одном хуторе живут. А если в другом, то невестина родня привозили всё с собой и угощали, но у жениха в доме. В цыганской наряжались» [ВАС]; «Первый день женихова родня угощает всех гостей, а на следующий день приходят молодые к невестиным родственникам и зовут: «Приходите опять на свадьбу!» И тут женихова родня должны убрать свои столы, а невестина родня накрывают столы, и второй день гуляют» [МКП].

Ряжение не было распространенным обычаем на казачьей свадьбе. «Ряженые редко как-то, если ты умеешь хорошо тутлять, ты и не наряженный погуляешь, покажешь себя» [ВАС].

Заканчивалась традиционная свадьба верховых казаков обрядом «заливание овина». Гости били посуду, бросали деньги и плясали, а молодые собирали мелочь. «На второй день свадьбы гуляли, а в конце овин заливают. Горшки блюют. Деньги сыпят в этот момент. А невеста и жених собирают, подметают» [СВГ]; «Горшки блюют, овин заливают. Это на второй день свадьбы» [БТИ]; «Овин заливать — это на второй день. Горшки блюют, когда овин заливают, на второй день свадьбы. Горшки блюют, монеты кидают. Жених с невестой должны деньги эти собирать. Кто больше насобирает, тот и хозяин лучше из них будет. Начинаются танцы, все танцуют у них по рукам, пыль летит, мешают молодым собирать эти деньги. Вот они собирают невеста себе, а он себе, а потом считают, кто проворнее, кто больше насобирал» [ВАС]; «На второй день блюют. Тогда один горшок били, а тут деньги бросают. Невеста с веником подметает, иглядят, как она, проворна

или нет» [ААФ]; «Овин заливать — это на второй день. Круг такой организовывают, горшки били. В этот круг кидают горшок, и люди пошли по этим горшкам танцевать. Музыка играет — гармошка. А другие кидают деньги, и невеста с женником в этом месиве должны выбирать эти деньги. Невеста с веником сметает. Вот так овин заливали у нас» [МКП].

В настоящее время многие свадебные обычаи трансформировались, а некоторые и вовсе исчезли или сохранились лишь в памяти старшего поколения. Нужно отметить, что в каждом казачьем хуторе и станице были свои особенности.

### Примечания

<sup>1</sup> Верховые казаки — локальная группа внутри донского казачества, казаки, вернувшиеся на Дон с севера. Отличаются от низовых казаков диалектом, песенным фольклором, элементами материальной культуры.

<sup>2</sup> Исполняют К. П. Мельникова, В. Г. Солдатова (х. Калининский Шолоховского р-на).

<sup>3</sup> Исполняют С. Е. Романова, К. П. Мельникова, З. С. Никонова, В. Г. Солдатова (х. Калининский Шолоховского р-на).

<sup>4</sup> Исполняет А. С. Выпряжкина (х. Нижнекривской Шолоховского р-на).

<sup>5</sup> Подробно о свадебных венках см.: Шилкин В. А. Технология изготовления свадебного восточного венка у донских казаков // ЖС. 2024. № 3. С. 30–38.

<sup>6</sup> Исполняют К. П. Мельникова, З. С. Никонова, А. П. Доронина, В. Г. Солдатова (х. Калининский Шолоховского р-на).

<sup>7</sup> Баз — скотный двор (дон.).

### Список информантов

ААФ — Алфёрова А. Ф., 1935 г.р., х. Плещаковский Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

БТИ — Бочарова Т. И., 1933 г.р., х. Рыбинский Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ВАС — Выпряжкина А. С., 1950 г.р., х. Нижнекривской Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016, 2021 гг.

ДАП — Доронина А. П., 1961 г.р., х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016, 2021 гг.

ДВИ — Дергачёва В. И., 1966 г.р., х. Нижнекривской Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

МКП — Мельникова К. П., 1954 г.р., х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016, 2021 гг.

НЗС — Никонова З. С., 1948 г.р., х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

СВГ — Солдатова В. Г., 1935 г.р., х. Калининский Шолоховского р-на Ростовской обл.; зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2024 г.

Екатерина Евгеньевна Терешина,

Государственный Российский Дом народного творчества имени В.Д. Поленова  
(Москва)

## СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД ХУТОРА НИЖНЕКРИВСКОГО ШОЛОХОВСКОГО РАЙОНА РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

**Аннотация.** В публикации представлено описание свадебного обряда по воспоминаниям жителей хутора Нижнекривского Шолоховского района Ростовской области. Основным материалом для работы послужили экспедиционные сведения, полученные в 2023–2024 гг. в рамках проекта «Фольклорно-этнографический практикум на Юге России» при совместном участии Центра русского фольклора ГРДНТ имени В.Д. Поленова и Самарского центра русской традиционной культуры. Руководитель экспедиционной группы Д. В. Морозов.

**Ключевые слова:** свадебный ритуал, казаки, Шолоховский район

Первая экспедиция Центра русского фольклора ГРДНТ имени В.Д. Поленова и Самарского центра традиционной культуры в Ростовскую область состоялась в 2023 г. В ходе работы было обследовано 17 населенных пунктов: хутора Семимаячный и Синегорский Белокалитвинского района, ст. Каргинская Боковского района, хутора Мещеряковский и Мрыховский Верхнедонского района, пос. Опёнки Пролетарского района, станицы Базковская и Вёшенская, хутора Антиповский, Горюховский, Калининский, Кружилинский, Меркуловский, Нижнекривской, Терновский и Черняевский Шолоховского района Ростовской области. В 2024 г. работа по сбору материала была продолжена на территории станиц Казанская и Мигулинская, хуторов Зайкинский, Мрыховский, Подгорский, Солонцовский и Тубянский Верхнедонского района, станиц Базковская и Вёшенская, хуторов Альшанский, Андроповский, Белогорский, Дубровский, Дударевский, Калининский, Колундевский, Кружилинский, Меркуловский и Нижнекривской Шолоховского района Ростовской области. В настоящее время весь материал находится в архиве Центра русского фольклора<sup>1</sup>.

Впервые экспедиционная группа посетила х. Нижнекривской 17 августа 2023 г. и познакомилась с замечательными исполнительницами — Анной Степановной Выпряжкиной (1950 г.р.) и Валентиной Ивановной Дергачёвой (1966 г.р.). В ходе этого сеанса удалось записать 27 музыкальных фрагментов, а также зафиксировать частичное описание свадебного обряда. Во время экспедиции 2024 г. мы вновь встретились с уже знакомыми информантами, а также познакомились с Татьяной Сергеевной Ткачёвой (1957 г.р.). Благодаря этой встрече мы смогли дополнить полученные ранее сведения о свадебном обряде.

Время проведения свадеб в Нижнекривском хуторе приходилось на периоды между постами. «Их четыре было в году поста. С Рождества играли

свадьбы, зимний мясоед назывался, до Великого поста можно было жениться. Начинался пост, до Пасхи не играли. На Пасху разговлялись и опять можно было свадьбы играть. На Троицу много свадеб играло» [ВАС]. «Но чаще всего осенью» [ДВИ], «Мы играли, когда в поле работу позакончат, уборка кончится, хлеб уберут и тогда начинали свадьбы играть» [ВАС]. Количество дней, отведенных на празднование, варьируется от двух до трех: «Ну, два обязательно, а когда кто побогаче, могли и на три растиять» [ВАС]; «Третий день уже как не официальный» [ДВИ].

Самое первое действие, предшествующее всему дальнейшему развитию событий, — сватовство. Перед тем как идти свататься, молодые люди договаривались между собой и уже потом ставили в известность родителей. Это один из вариантов сватовства, которое носит название *открытое* [2. С. 23–24]. «Если родители не против, они какое-то время собирались, или через вас (имеет в виду парня с девушкой. — Е. Т.), получили информацию, когда можно собраться. В пятницу, в субботу там прийти посвататься» [ДВИ].

«Вот они договорились. Молодые. Приходит девица домой, говорит: “Маменька, дорогая, ко мне сваты придут”. Приходит парень домой, говорит: “Родители, дорогие, пошли свататься. Я на ней буду жаниться”. А потом уже родители сватов со стороны жениха ищут и идут к невесте свататься» [ГТС]. Для сватовства приглашали крестного со стороны жениха или кого-то «умелого на язык», того, кто будет вести свадьбу. Раньше эта роль называлась *дружкó* — главный командир на свадьбе, в наше время это так называемый тамада [ДВИ]. Также участницей сватовства была крестная со стороны невесты, *святíлка* [ВАС].

Приходить свататься было принято вечером, старались делать это тайно. «Все дома закончили, курей-утей закрыли там, всех накормили, переоделись и пошли» [ДВИ].

От момента сватовства до самой свадьбы проходило полтора, два, три месяца, как договорятся, но, как подчеркивает Валентина Ивановна, «не меньше месяца». «Могли весной посвататься, а осенью тока свадьбу сделать. Сватаются раньше, чтобы было время подготовиться. То, что готовили раньше всегда дома. Дом надо подготовить, двор обязательно. Чтобы везде было чисто, убрано» [ДВИ].

Обязательными атрибутами со стороны жениха на сватовстве были скатерь, булка хлеба, соль и бутылка спиртного. На сеансе 2024 г. В. И. Дергачёва говорит о том, что соль сваты не приносили, объясняя это тем, что ее могли рассыпать по пути, что считалось плохой приметой. Соль ставили со стороны невесты.

В доме готовили угождение для гостей. Однако к моменту прихода сватов на стол ничего не ставили. Пришедшие гости в иносказательной форме сообщали о цели своего визита: «У вас голубка, у нас голубь. Давайте их поженим, или там как-то свёдём». Как придумает крестный жениха» [ДВИ]. Или же: «Мы ехали, заехали водички напиться, а у вас тут невеста, а у нас жаних» [ВАС]. Разговор этот начинался еще на пороге дома. Затем гостей приглашали внутрь. Усаживались за все еще пустой стол и вначале могли беседовать о чем угодно, даже не о свадьбе. До определенного момента невеста находилась в другой комнате, ее не должны были видеть гости. Девушку звали для того, чтобы спросить, согласна она выйти замуж или нет. Причем этот обычай соблюдали даже в тех случаях, когда заранее знали, что ответ будет положительный. «Вот нявесту зовут: “Ты согласна выйти вот за него-то замуж?” Согласна если, ну они уже заранее конечно это знают, но всё равно эта процесия [соблюдается]» [ДВИ]. Известны ситуации, когда вместо невесты к столу могли вывести кого-то другого. «Ну да, на сватовстве ж выводили, да. Маму выводили. Ну а жених говорит: “Нет! Это не моя нет, нет. Это не невеста”. [А невеста где-нибудь скрывалась?] Ну конечно, она же там за дверьми стоит, переживает, кабы жених не ушёл. Надо выходить. [А жених должен был её искать?] Не, он не искал, потом её выводила крестная. И он: “Ну вот теперь это моя невеста”» [ВАС].

Отмечают, что в старину жених с невестой могли друг друга и не знать: «Поехали в чужой хутор совсем. Прослыкали, там вот девка есть у тех в семье. Собираются и поехали свататься» [ВАС]. В таких случаях молодых по отдельности вызывали на разговор, чтобы узнать, понравился ли будущий жених / невеста.

Гор-ни-ца, гор-ни-ца, гор-ни-ца, гор-ни-ца.

Ва гор-ни-це ка-ра - вать, ва гор-ни-це ка-ра-вать. Ка-ра-вать, ка-ра-вать, ка-ра-вать, ка-ра-вать.

На кра-ва-ти пе-ри-на, на кра-ва-ти пе-ри-на. Пе - ри-на, пе-ри-на, пе - ри-на, пе-ри-на.

Пример нотации «Горница» записан от В. И. Дергачёвой и А. С. Выпряжкиной в 2023 г. Нотация Е. Е. Терешиной

Только заручившись взаимным согласием, дружкó спрашивал разрешения «застелить стол». Как пишет Т. Е. Гревцова, «обрядовые действия с принесенным хлебом в разных районах Донского края служили знаком согласия или несогласия девушки и ее родителей на брак, символического отделения невесты от своего рода, средством сближения и объединения родов жениха и невесты, по ним судили о судьбе будущей семьи» [2. С. 42]. Сваты ставили на стол все, что принесли, и начинали обговаривать все детали проведения свадьбы. В случае отказа свадьбу конечно же не спровоцировали. «А бывает невеста скажет: «Я не пойду замуж». Тогда родители говорят: «Нет, мы ня будем пока её отдавать замуж». И всё. Жених поворачивается и пошли в другое место» [BAC]. Разговор, проходивший за столом, являлся очень важным для дальнейшего развития событий. Обговаривали состав приданого невесты, когда будут спрятывать свадьбу, через сколько приедут «смотреть стенки» к жениху, когда будут перевозить *приданое*, сколько будут платить за девушку на выкупе и т.д.

Валентина Ивановна и Анна Степановна также объяснили, что есть два разных понятия — «жениться» и «брать в зятья». «Если женятся, то свадьба проходит у жениха. Он идет свататься, свадьбу у него, и договариваются на сватовстве пополам свадьбу вести или один день у жениха, второй у невесты» [ДВИ]. Если «брать в зятья», «так там тогда и невеста приходила свататься, если в зятья братъ, у кого-то много ребят, а она одна у отца с матерью, они не хотят её отдавать. Давайте за неё

заятъ возьмём. И идуть свататься, так же точно, как и за невестой, вот за парня. И потом свадьба, ат невесты, невеста едет жениха бярёт. Уже всё было со стороны невесты» [ДВИ].

Следующим этапом были *стенки*: невеста ехала с родителями и крестной к жениху смотреть, где она будет жить, куда что поставить, сделать необходимые замеры. Если хозяйство не устраивало приехавших, то они могли отказаться от свадьбы. «Родители поглядят: «О, да куда там идти? Нет, сиди, Дашка, дома, ещё какойнибудь найдётся»» [BAC]. После того как все было сделано, организовывали небольшое застолье, угощение на которое готовила сторона жениха. Здесь уже вели разговор о том, сколько людей будет приглашено.

За неделю до свадьбы невеста привозила постель/приданое. Сам процесс переноса приданого в дом сопровождался шуточными «препятствиями». Что-то из вещей обязательно «цеплялось» или «не проходило в дверь». Для того чтобы «помочь», гостям наливали по сто грамм. «Надо же помочь. Выпили. Пока эту постель занесут, уж они её не удержнут» [BAC]. В приданое невесты обычно входили перина, подушки пуховые, кровать, сундук, простыни, стулья, стол и «обязательно шуба» [BAC].

Такое событие, как привоз постели, привлекало внимание соседей жениха. «Вот привезла мать постель. Мы её накрыли, всё убрали, перина, подушки, всё. Пришли соседки, пошли в эту хату. Подняли покрывало, они посмотрели одеяло, они посмотрели перину, они посмотрели простынь, сняли с подушек, эту, накидку. Валиться не валялись, но в руках подержали» [ТТС].

Незадолго до свадьбы вечером в доме у невесты обычно проводили *девишик*. «Девишик был. Да, собиралися. Где-то незадолго до свадьбы собирался девишик. И там значит жарили в основном семечки и щелкали семечки. Девчата песни пели и семечки щелкали. А ребята под окнами ж подглядывают, скачатут там» [BAC]. Среди гостей были только ее подруги, без ребят. Мальчишника не делали: «У нас там это не принято было, вот у нас в хуторе, я за свой хутор говорю. Девчата собирались, а ребята нет. Обходились. Жениться и жениться» [BAC].

Празднование свадьбы начиналось с подготовки невесты. Утром после пробуждения невесту старались не задействовать в работе по дому. Рядом с девушкой находились ее подружки, которые помогали ей собираться — умыться, заплести косу, надеть платье и веночек из восковых цветов. В косу обязательно вплетали алу ленточку. Платье у невесты было цельного края; что касается цвета, старались выбирать что-то не темное, светлого тона. Для защиты от сглаза прикрепляли булавку, информанты говорят, что так делаю до сих пор. Во время таких сборов подруги пели песни, также в этот момент могли присутствовать женщины постарше. «Петъ-то песни могли и другие» [ТТС]; «Они сами приходили, и они пели» [BAC]; «Старые женщины — они пели эти старые песни. В сторонке становились и пели, а девочки, которые с невестой были, потом загораживали невесту от жениха» [ДВИ].

А. С. Выпряжкина исполнила несколько песен, которые могли звучать при наряжании невесты.

## II Свадьба в народной культуре

8

8

8

8

8

Из - за ле - (е - е) - са, ле - са тё - (о)-м - на - ва,  
из - за са - (а) - ди - ка зе - лё - на - ва,  
вы - ез - жа (а) - ла свадь - ба с по - ез - дам.  
Вы - ез - жа... (а) - ла свадь - ба с по - ез - дам,  
все два - ры а - на па - про - е - ха - ла.

Пример нотации «Из-за леса, леса тёмного» записан от А. С. Вытряжкиной в 2023 г. Нотация Е. Е. Терешиной

### № 1

Из-за леса, леса тёмная,  
Из-за садика зелёная,  
Выезжала свадьба с поездом.  
Выезжала свадьба с поездом,  
Все дворы она па праехала.  
Все дворы она па праехала,  
Ни к каму ана не заехала.  
Ни к каму ана не заехала,  
Заезжала к Маше ва двор.  
Заезжала ана к Маше ва двор,  
Станавилась на широкам дворе.  
Станавилась на широкам дворе,  
Па среди двара широкава.  
Па среди двара широкава,  
Спроть крылечка высокава.  
Спроть крылечка высокава,  
На крылечке стант Машенька.  
На крылечке стант Машенька,  
Ана мылася, белилася.  
Ана мылася, белилася,  
Пад венец ана сабиралася.  
Пад венец ана сабиралася,  
Не видала — сердце радалася,  
Не видала — сердце радалася,  
Увидала — испугалася.  
Увидала — испугалася,  
«Ой, вы, девачки, падружки маи.  
Ой, вы, девачки, падружки маи,  
Вы вазьмите па ведёркачку.  
Вы вазьмите па ведёркачку,  
Вы улейтая круту горачку.  
Вы улейтая круту горачку,  
Чтоб не въехать, не взайти на неё.  
Чтоб не въехать, не взайти на неё.»

А у Коли кони добрые.  
А у Коли кони добрые,  
На все ноги кони кованые.

### № 2

Последний раз разочек,  
Катя по саду прошла.  
Са сваей любимай яблонки  
Вершок ана сламила.  
Расти, расти, мая яблонька да,  
Расти а, ты без вершка.  
Живи, живи, родна маменька,  
А ты, без меня.  
Ты, бывало, меня, родна маменька,  
Куда хошь меня пошлешь.  
А типеря, маменька,  
В чужи люди атдаёшь.  
В чужу дальнюю старонушку,  
Не знакомаю.  
В чужу большую та семюшку да  
Не в саюзнаю.

Важным моментом являлось благословление невесты родителями перед приездом жениха. В отдельной комнате на полу расстилали платок, девушка становилась на колени и просила у родителей благословения: «Мама, папа, благословите меня на законный брак» [BAC]. Подобное действие происходит и в доме жениха. «Ну так же и жених. Его тоже благословляют» [ДВИ]; «И жених своих родителей также просил родителей, в своём доме» [BAC].

Последующий «выкуп невесты» начинается с приезда *поезжан* (свадебный поезд, в котором участвовали все приглашенные, кроме родителей жениха и невесты [ДВИ]). Первым в дом заходит дружкó. Он ведет за платочек жениха, а тот, в свою очередь, также за платочек, ведет *дружкá* (имеется в виду друг жениха. — Е. Т.). Получается, что все перечисленные участники идут цепочкой, а связующим элементом между ними являются два платочка, за концы которых они держатся. Один платочек между дружкó и женихом, а второй между женихом и дружкóм. «Они идут и уже договорено на сватовстве, на стенках проход его до невесты, сколько, где он должен заплатить, чем» [ДВИ]. Здесь разыгрывается шуточная сцена: подружки невесты предлагают взять в жены какую-нибудь другую девушку. После того как они получат выкуп, невесту сажали за стол, а рядом с ней детей со скалками, ложками, которыми они стучали по столу в ходе торга за место рядом с невестой. Чтобы дети ушли, им также нужно было что-то заплатить. «Денег или чё там дадут» [ДВИ].

После выкупа места рядом с невестой жених садился за стол. У всех гостей к одежде были прикреплены восковые цветы. Родственники и гости девушки крепили их на левой

стороне, а пришедшие вместе с женихом и он сам — на правой. Выпив три рюмки в доме, начинали собираться ехать дальше. «Жених с невестой делятся, когда они сидели за столом, друг другу цветочек прикрепляют с другой стороны» [ДВИ]. Из-за стола дружко выводил всех так же, как и по приходу в дом, по цепочке. Держась за концы платочеков, шли друг за другом: дружко, жених, невеста, подружка (подруга невесты. — Е. Т.). «Потому что они не женаты ещё» [ДВИ].

Информанты утверждают, что вдвоем жениха с невестой не благословляли. Однако Анна Степановна и Валентина Ивановна рассказывают, что после выкупа, выходя на улицу, невеста, стоя рядом с женихом, кланялась на четыре стороны, а он в это время крестился. Перед отбытием к церкви или к ЗАГСу их посыпали зерном, хмелем, конфетами.

После выкупа жених с невестой присоединялись к поезжанам и отправлялись в церковь. «На венчание родители не ездили» [ТТС].

Среди гостей, пришедших на свадьбу, отмечают информанты, существовало разделение на две группы, одна из которых называлась *поезжане*, а вторая *вечарина*. «Вот этот момент, когда забирают невесту, жених едут в ЗАГС, в церковь, не важно. Эта какая-то определенная часть, приглашенных гостей. Когда вся эта церемония проходит, а вечером начинается основное гуляние, вот тогда уже собираются все приглашенные, как со стороны жениха, так и со стороны невесты. И вот вот тут вечерина, когда они уже зарегистрированы или обвенчанные, неважно» [ТТС]; «Не бывают на венчание, они на вечерину приезжают тока. Вся родня, невестины и родители в том числе» [ВАС]; «Жениховы родители ждут, когда молодые повенчаются или распишутся и вернутся к нему в дом» [ДВИ].

Дорога до церкви или ЗАГСа сопровождалась пением. «В поезжане принято веселые песни петь» [ДВИ], «Типа «Горницы»» [ВАС].

### № 3

Горница, горница,  
Горница, горница.  
Ва горнице каравать,  
Ва горнице каравать,  
Каравать, каравать.

На кравати перина,  
На кравати перина  
Перина, перина,  
Перина, перина.

На перине падушки,  
На перине падушки.

Падушки, падушки,  
Падушки, падушки.  
На падушках девица,  
На падушках девица.  
Девица, девица,  
Девица, девица.

Лежит сволочь нежица,  
Лежит сволочь нежица.  
Нежица, нежица,  
Нежица, нежица.

Ей чевой-та хочица,  
Ей чевой-та хочица.  
Хочица, хочица,  
Хочица, хочица.

Ей хочица пагулять,  
Ей хочица пагулять.  
Пагулять, пагулять,  
Пагулять, пагулять.

А старые не велят,  
А старые не велят.  
Не велят, не велят,  
Не велят, не велят.

А я старых не боюсь,  
А я старых не боюсь.  
Не баюсь, не баюсь,  
Не баюсь, не баюсь.

Нарумянюсь, набелюсь  
Нарумянюсь, набелюсь.  
Набелюсь, набелюсь,  
Набелюсь, набелюсь.

Вдоль па улице прайдусь,  
Вдоль па улице прайдусь.  
Прайдусь я, прайдусь я,  
Прайдусь я, прайдусь я.

Последующие действия происходили в доме жениха. Его родители встречали молодых после венчания или, как в наше время, после ЗАГСа с караваем и иконой на пороге. Прибывших посыпают хмелем, зерном, конфетами и деньгами, которые предварительно были сложены в решето или сито [ДВИ]. Объясняют это действие таким образом: хмелем сыпали для того, чтобы хлеб был, конфетами — «для сладости»; чтобы богато жили — зерном посыпают, «сыпят не щадя» [ДВИ]. Далее мать жениха связывала молодым руки головным платком и провожала в дом, где кормила их отдельно от всех гостей перед началом общего застолья, поскольку самостоятельно есть и пить они не могли (им было нельзя до «даров»).

За столом после трех рюмок начались *дары* — все гости вручали подарки молодым. Начинала одаривать всегда сторона жениха, сначала его родители, а потом уже родня. Подарки принимали сами молодые. «Они стоят, встали и стоят, и благодарят там, поклоном, спасибо» [ДВИ]. Во время церемонии дарения каждому гостю в благодарность давали выпить рюмочку и закусить шишкой («булочкой из сдобного теста» [ДВИ]). «Тут уже каждый присказывал. Горько, сладко и так далее, вот эти вот при дарах» [ДВИ]; «Дарим козу на чужом базу» [ВАС]. Как только вручение подарков завершалось, в отдельной комнате крестный со стороны жениха и крестная невесты производили подсчет. После, выйдя к гостям, они оглашали всем присутствующим подаренную сумму. Этот же момент вручения подарков называют *сдать с рук*, поскольку после него молодым развязывали руки, а невеста шла переодеваться в сопровождении своей крестной и менять прическу [ВАС]. По поводу смены прически Валентина Ивановна говорит: «В наше время нет, а вот в старину — да»; «Да есть же, потом волосы собирали всё или косу заплетали, или просто пучком вот так вот заматывали в одну косу» [ВАС]. Обязательно покрывали платочком голову. «У женщины голова для платка», — так говорил отец А. С. Выпряжкиной.

В хуторе Нижнекривском было принято, чтобы жених и невеста дарили друг другу подарки на свадьбе. Если приданое готовила вся семья невесты, то это было личной обязанностью девушки. «Невеста вязала обязательно перчатки и шарф пуховый, серый, жениху. Жених дарил невесте обязательно шаль. А какой побогаче жаних, дарил большой шальёвый платок» [ВАС].

## II Свадьба в народной культуре

Деньги, полученные в качестве подарка, отдавали невесте, и она должна была передать это своей свекрови. Происходило это таким образом: «Невесте дают денег и говорят: “Кому ты отдашь?” Становятся две матери, женихова и невестина. “Ну кому ты, Наташ, отдашь?” Она: “Я ж теперь Захарова, я маме отдам, Захаровой”. А моя мама стоит ни причём, слёзы потекли и всё» [ВАС]. Интересно, что этот момент также был заранее обговорен с девушкой, и другие варианты были неприемлемы. «[А было такое, что невеста говорит: “А я своей прошлой маме отдан?”] “Нет, так ж нельзя!”» [ВАС]. «А это ж предупреждали заранее. Мы ж не знаем, чё говорить. Нам говорят заранее, кому ты должна отдать» [ДВИ]; «Это ж скандал!» [ТТС].

С гулянья молодые удалялись в спальню до ухода гостей. Крестная невесты помогала снять веночек и уходила, оставляя их наедине.

Интересными представляются комментарии жительниц по поводу сохранности невинности невестой до свадьбы. Конечно, это было желательным, однако во всеуслышание это не оглашалось: «Ну обычно простили говорят вывешивали, ну а тут я не знаю» [ТТС]; «У нас в казаках не проверяли, но перед мужем она несла кару, конечно, всю жизнь» [ВАС]; «Пятый угол искала тока так» [ТТС].

Второй день отмечали по предварительной договоренности во время сватовства. Если было принято решение справлять свадьбу в разных домах и первый день был на стороне жениха, то утром все гости в начале собирались у него же для того, чтобы опохмелиться. На стол обычно подавали горячее — лапшу, курятину, борщ или же шулпюм. «Наиболее частыми блюдами застолья на второй день свадьбы у донских казаков были горячие жидкые супы на мясном, курином или рыбном бульоне... В некоторых районах Ростовской области данную функцию выполнял суп на мясном бульоне (с бараниной или свининой), название которого было заимствовано казаками у калмыков — шулпюм / шулпюн / шелём» [2. С. 284]. Наливали по три рюмки. Дружкó, оценивая состояние гостей, командовал, когда пора выдвигаться в дом к родителям невесты.

После прибытия празднование продолжалось. «Невестина родня встречает, танцуют» [ВАС]; «Танцуют, сажают за стол, угощают. Они уже стоят на ногах вокруг гостей» [ДВИ]. Гостям, пришедшим не вовремя или не наряженными (имеется в виду без цветочков), наливали «сто грамм

выпить» [ДВИ] или же заставляли выполнить какое-либо действие — «спеть, станцевать» [ДВИ]. На второй день свадьбы в Нижнекривском хуторе было распространено переодевание, например, мужчина мог переодеться в женщину. «Мог взять мужика плащ одеть какой-нибудь, там прялку взять, сидеть прядь и у ворот. “Вход 50 рублей, сто грамм не выпьешь не пропущу”». Ну там кто на чё горазд!» [ДВИ].

Одним из важных моментов второго дня являлось деление каравая между участниками торжества. Свадебный каравай — один из неотъемлемых атрибутов свадебного обряда, вне зависимости от региональных особенностей. «Хлеб символизирует жениха и невесту и их соединение в браке, их дальнейшую судьбу и потомство. Действия с ним направлены на обеспечение и распределение между новобрачными их новой, общей доли, на достижение семейного благополучия, власти в семье и продолжение рода» [3. С. 338]. Процесс деления каравая между участниками свадебного действия символизирует не только принятие молодых во взрослую общину, но вместе с тем и коллективное распределение новой доли, общего блага [1. С. 82].

В первую очередь каравай делили между матерями молодых, а потом уже между всеми гостями. Каравай изготавливали на стороне жениха, и он был один на два дня свадьбы. Его было принято украшать веточками с цветами.

«Собираются две мамы и молодые. Дружкó подходит сзади молодых и ломает над головой надрезанный заранее хлеб, над обоими. Даёт маме невесты кусок пирога, второй ставит на стол: “Вот тебе, говорит, веточка, а мне деточка”. Потом режут каравай или ломают руками на куски каждому гостю, чтобы съел за здоровье жениха и невесты. Хлеб сам отдают, едят, чтоб не засохли молодые. Чтоб любовь у них не кончилась» [ДВИ].

Завершающим моментом всего свадебного действия являлось *заливание овина*. Данный термин широко распространен во многих районах Ростовской и Волгоградской областей и является довольно вариативным по своему значению и принадлежности к определенным этапам обряда [2. С. 147–160]. В Нижнекривском заливание овина — это действие, сопровождаемое музыкой и танцами гостей; в это время молодые должны были выбрать с пола мелочь из разбитого горшка или тыквы. Происходило это уже после деления каравая таким образом: «Невеста готовит фартук, женихи дают совок, веник — грести

деньги. Кто готовился на свадьбу, готовили мелочь. Гармонист играет плясовую, любую, какая веселая музыка, быстрая. Разобьют горшок или у кого-то тыква, куда складывали эту мелочь, или просто кидают. Гармонист играет, молодые собирают. Кто больше насобирает. Потом отдельно считают, кто больше насобирал» [ДВИ].

Последний яркий эпизод свадебного действия — катание в тележке и последующее купание матерей жениха и невесты. Происходило это сразу после заливания овина, пока молодые не успели опомниться. «Свах могли погрузить на качку (имеет в виду тачку. — Е. Т.), если летнее время, и свозить в ручей или в речку, искупать. Не хотите, чтобы ваших родителей купали? Ну там приглашенные... Стелили фуфайку на качку и везли в родник. Молодые бегом за следом с выкупом, чтобы налить, чтобы отпустить. Если не успеют, накупают всех» [ДВИ].

Представленное описание празднования свадьбы в Нижнекривском является одним из вариантов обряда, некогда бытавшего не только на территории Шолоховского района, но и Ростовской области в целом. Для формирования наиболее полной картины необходима повторная экспедиция в данный населенный пункт. Особый интерес вызывает вариант проведения свадьбы, когда сторона невесты сватает жениха. Надеемся, что полученные материалы послужат для дальнейших научно-исследовательских работ.

### Примечания

<sup>1</sup> Архив ЦРФ 2023.08.17-61-Е-SHlh-Nijnekrivskoi; Архив ЦРФ 2024.08.21-61-Е-SHlh-Nijnekrivskoi.

### Литература

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
2. Гревцова Т. Е. Свадебный обряд донских казаков: ареальное исследование. Ростов-на-Дону, 2022.
3. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
4. Ефименкова Б. Б. Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение: введение в проблематику. М., 2008.

### Список информантов

ВАС — Выпряжкина (Захарова) Анна Степановна, 1950 г.р., местная.

ДВИ — Дергачёва (Фандеева) Валентина Ивановна, 1966 г.р., х. Ягодный Волгоградской области, в 1967 г. переехала в х. Нижнекривской Шолоховского района Ростовской области.

ТТС — Ткачёва (Дергачёва) Татьяна Сергеевна, 1957 г.р., местная.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2024 г.

**Маргарита Федоровна Хартанович,**  
доктор исторических наук, Музей антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)  
**Мария Валерьевна Хартанович,**  
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

## ПОЛЕВОЙ ДНЕВНИК ЛИНГВИСТА В. А. ИЛЬИНСКОГО (экспедиция 1930 г. к саамам-оленеводам)

**Аннотация.** В научный оборот вводится документ, относящийся к работе антрополого-этнографического отряда Кольской комплексной экспедиции в 1930 г. под руководством этнографа, антрополога, финно-угроведа Д. А. Золотарева. Автор дневника — лингвист, сотрудник Яфетического института РАН В. А. Ильинский, который собирал языковой материал, связанный с культом сейдов, изучал язык саамов-оленеводов с социально-классовых позиций. Дневник Ильинского содержит описание работы с саамами-информантами, социальные зарисовки путевых встреч, что позволяет взглянуть на работу отряда с точки зрения микроистории, индивидуального пути исследователя, правдивости поведения человека в повседневной жизни.

**Ключевые слова:** Кольская комплексная экспедиция, саамы, информанты, сейды

Исторически предметы саамской культуры были в музеях сравнительно немногочисленны. В личной коллекции императора Петра I, поступившей после его кончины в 1725 г. в Кунсткамеру Императорской академии наук, были саамский календарь, обувь и топор. Один из крупнейших естествоиспытателей XIX в., академик Карл Эрнст фон Бэр, совершивший в 1840 г. экспедицию к Белому морю и Ледовитому океану, привез для Этнографического музея Академии наук саамский костюм [13]. Рубеж XIX в. и первые десятилетия XX в. оказались более благоприятными для формирования музеиных собраний по этнографии саамов. Саамские этнографические коллекции собирали писатель, дипломат Д. Н. Бухаров, совершивший в 1883 г. поездку в русскую, финскую, норвежскую Лапландию. В этнографический отдел Русского музея (ныне — Российский этнографический музей) поступили вещественные коллекции по саамам российско-норвежского пограничья от дипломата О. О. Визеля (1903 г.) [3], по саамам Норвегии и Финляндии — от этнографа С. И. Сергея (1908 г.) [4]. С. 647–664], по западным саамам — от географа, этнографа Л. Л. Капицы (1913 г.) [12], фотоколлекции художника В. А. Плотникова, этнографа Н. Н. Волкова [11. С. 353–355], предметы от Лопарской экспедиции Русского географического общества под руководством Д. А. Золотарева [1].

В центре внимания настоящей работы — «Дневник командировки в Хибины по собиранию этнографических коллекций» лингвиста Вениамина Алексеевича Ильинского, работавшего в 1930 г. в антрополого-этнографическом отряде Кольской комплексной экспедиции.

Кольская комплексная экспедиция была организована в 1928 г. по инициативе Совета народных комиссаров СССР при участии АН СССР, Русского географического общества и Института по изучению Севера. Кольский полуостров рассматривался как экономически и политически важная территория, требующая всестороннего изучения природных условий и ресурсов, в том числе населения как базы промышленного и социального строительства.

В 1930 г. антрополого-этнографический отряд работал в русле общего задания Кольской экспедиции — сосредоточить внимание на Хибинах, районе озера Имандре, где проходило транспортное строительство. В отряд под руководством Д. А. Золотарева входили практиканты Я. И. Пекарский, врач Ф. Г. Иванов-Дятлов, этнографы М. Ю. Пальварде и практиканта О. П. Бояр. Специалисты работали практически автономно друг от друга, каждый по своему заданию, лишь информируя коллег о ходе работ и согласовывая маршрут [СПФ АРАН. Ф. 138. Оп. 1-1930. Д. 371. Л. 20]. Комплексное изучение населения велось в районе озера Имандре, апатитовых разработок в Хибинах и вдоль линии железной дороги от Пулозера до Зашейки. Исследовались физические особенности населения, санитарно-гигиенические условия быта, язык коренного населения — саамов, колонистов и новых переселенцев. Особое внимание было направлено на выявление изменений в жизни коренного населения, изучение быта новых поселенцев в районах Имандре и Хибин, ставших центрами колонизации, развития горной промышленности, лесообработки и колхозного строительства [СПФ АРАН. Ф. 138. Оп. 1-1930. Д. 371. Л. 18].

Лингвистические исследования были поручены Вениамину Алексеевичу Ильинскому, зачисленному в антрополого-этнографический отряд Кольской экспедиции научным сотрудником 2-го разряда [СПФ АРАН. Ф. 138. Оп. 1-1930. Д. 214. Л. 29]. Впервые к биографии В. А. Ильинского как исследователя финно-угров Северо-Запада СССР обратилась Л. В. Королькова. В. А. Ильинский в 1926 г. окончил Пермский государственный университет по специальности «лингвистика». В 1926 г. он был зачислен практикантом в Яфетический институт<sup>1</sup>. Летом 1927 г. в экспедиционной поездке на Сойкинский полуостров Ленинградской области изучал быт ижор, исторические предания и социальные верования, пастушество, рыболовство и гончарство [7].

В составе Кольского антрополого-этнографического отряда перед Ильинским ставились задачи изучения социальной вариативности языка оленеводов-саамов и разработки языка, понятного для саамов всех языковых групп; кроме того, учёный должен был исследовать культ сейдов<sup>2</sup> и собирать по этому культу лингвистические данные. Условно была введена тема подземных духов, но, как позже сообщал Ильинский, несмотря на тщательные расспросы, материалов о подземных духах получить не удалось [СПФ АРАН. Ф. 138. Оп. 1-1930. Д. 371. Л. 18].

В. А. Ильинский проводил работу среди саамов Бабинского<sup>3</sup> и Экостровского<sup>4</sup> погостов. Записывал названия растений и животных, названия частей тела, предметов материальной культуры, явлений семейного уклада, социального быта, собирая материалы по топонимике Экостровской и Бабинской Имандре, Хибинских гор и связанные с ними предания. Зарегистрировал местные названия объектов материальной культуры и термины, относящиеся к социальному миру оленеводов. Отдельного внимания заслуживала тема сейдов: «Можно смело утверждать, что антирелигиозники в будущем (сейчас никакой антирелигиозной работы среди данных лопарей нет) будут должны посвятить борьбе с сейдами и нойдами<sup>5</sup> не меньше труда и времени, чем с христианством» [СПФ АРАН. Ф. 138. Оп. 1-1930. Д. 371. Л. 22]. О сейдах он записал порядка 30 преданий, из которых, как он сам и отметил, абсолютное большинство уже было опубликовано другими. Также Ильинский составил карту расположения сейдов на Экостровской и Бабинской Имандре. Проводилась и общественная работа в виде бесед с саамами и писем в мурманскую газету «Полярная правда» [СПФ АРАН. Ф. 138. Оп. 1-1930. Д. 371. Л. 22].

В. А. Ильинский вернулся из командировки в Ленинград в конце июля 1930 г. В октябре того же года он был уволен из Академии наук «по рационализации» [СПФ АРАН. Ф. 4. Оп. 4. Д. 5194. Л. 2]. До ареста, случившегося 8 марта 1938 г., В. А. Ильинский преподавал в швейном техникуме. В 1938 г. Вениамин Алексеевич Ильинский был расстрелян по приговору Комиссии НКВД и Прокуратуры СССР (ст. 58–6 УК РСФСР) по так называемому списку «Финны» № 24<sup>6</sup>.

Интеллектуальное наследие антрополого-этнографического отряда Кольской комплексной экспедиции включает в себя в первую очередь опубликованные отчеты и исследовательские работы [5], но также и биографии, и профессиональный путь ученых, их индивидуальное, личностное участие в полевых исследованиях. Микроисторический подход позволяет рассматривать историю работы этого отряда через личности, взаимодействующие с социальной средой, культурными традициями. Эпистолярное наследие, изобразительные материалы персонального фонда, ироничная графика, неопубликованные ранее этнографические материалы, сведения о проводниках и информантах исследователей традиционной культуры саамов Кольского полуострова этнографа В. В. Чарнолуского, организатора статистической работы, краеведа В. К. Алымова, архивиста Я. А. Комышлова, хранящиеся в Музее-архиве Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра Российской академии наук (ЦГП КНЦ РАН), стали доступны широкой аудитории благодаря публикации О. В. Шабалиной [16]. О. А. Бодрова подошла к описанию истории семьи проводника экспедиций, информанта саама Калины Архипова как микромодели организации уклада жизни, хозяйствования, коммуникации с внешним миром периода интенсификации колонизации Кольского полуострова, дорожного строительства и промышленного освоения 1930-х гг. [2. С. 69–83]. Неизменно привлекает внимание современных ученых жизненный путь и вклад в науку видных исследователей физической антропологии и традиционной культуры коренного населения и колонистов Кольского полуострова В. В. Чарнолуского и Д. А. Золотарева [8; 9; 10; 15; 17].

Дневник В. А. Ильинского отличает живой, индивидуальный, довольно неформальный стиль. Ученый делится впечатлениями о местах своего экспедиционного пути, встречах не только с информантами, но и с административно сосланными, сотрудниками Управления Соловецких лагерей особого назначения (УСЛОН),

вольнонаемными, командировочными. Интересны бытовые сведения об организации работы с информантами, жизни в их семьях, встречах со школьниками-саамами. Дневники содержат социальную, этнографическую, социально-психологическую информацию.

Текст дневника, хранящегося в Санкт-Петербургском филиале архива Российской академии наук [СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 137. Л. 1–33], публикуется полностью, по правилам современной орфографии и пунктуации, с сохранением стилистических особенностей оригинала; авторские сокращения раскрыты. Дневник представляет собой рукопись карандашом в блокноте.

### В.А. ИЛЬИНСКИЙ. ДНЕВНИК КОМАНДИРОВКИ В ХИБИНЫ ПО СОБИРАНИЮ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ

01.VI. Петрозаводск. Сижу на вокзале, жду Надежду<sup>7</sup>, которая ушла в город посмотреть. Ехали на пароходе ужасно — все время качало, шторм был в 10 баллов. Петрозаводск хуже наших северных городов — очень раскинут, мало порядка. Здесь на вокзале много высланных из области Войска Донского, ждут обратно, работали на постройке новых дорог.

02.VI. Приехали в Мурманск. Долго искали квартиру, остановились в гостинице. Сходили в окр[ужной] исполнком и в окр[ужной] стат[истический] отдел к Алымову<sup>8</sup>. Он много расспрашивал о Д. А. Золотареве<sup>9</sup> и Чарнолуском<sup>10</sup>. У него получили сведения о численности лопарей и о путях в Бабинский погост. Придется пока туда не ездить — лед на озере. Лучшими информантами будут Сергин (на Пиренге), Паршуков (на Вандас-реке), Калина Иванович<sup>11</sup> в Половинке, Бархатов в Зашейке и Ф. Черный в Уполакше. Алымов поручил мне справиться о деле Бархатова, которого будто бы неправильно лишили прав. Ходили по городу, осматривали. Он быстро строится, очень раскинут, многонационален. Много домов (брошенных) первого периода чемоданов. Хотели пройти на пристань, посмотреть пароходы — не пустили. Мостовых нет, грязно, купил сапоги для экспедиции — 16 руб. как не было. Спорил с Натой насчет вина — по моему мнению, нужно немного купить от цинги. Но не купили — она против. Был в редакции газеты «Полярная правда», она дает, как я просмотрел, три интересные статьи Алымова и других о местных лопарях. Выписал домой. Был в музее, осмотрел, там мало лопарского, но очень интересен отдел естественно-научный: выставлены образцы минералов: апатит, хибинит, лопанит, имандрит и т.д.

3.VI. Заходил в окр[ужное] стат[истическое] бюро — сдал Алымову обратно материалы. Вечером едем в Хибины. Послал Золотареву письмо с просьбой

выслать карту Рихтера<sup>12</sup>, о которой мне говорил Алымов, но которую сам я не видел.

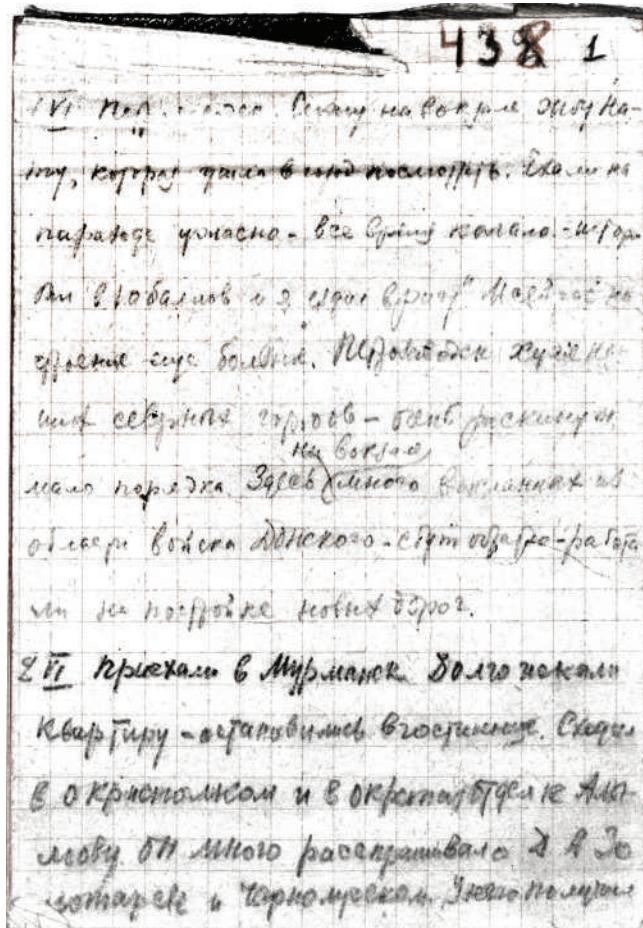
4.VI. Вчера вечером приехали в Хибины. Долго бродил с багажом в поисках пристанища, пока, наконец, не пошел к Эйхвельду<sup>13</sup>. Дома его не было. Жена его нас направила в лесничество. Лесничий отвел нам помещение в «гостинице», для приезжающих лесников. Комната небольшая. Вид на Имандру. Прямо остров. Наш сосед Е. Бартольд<sup>14</sup> — из Москвы, представитель общества туристов. Ходил к местному лопарю, но тот работать в ближайшее время отказался, занимался только час. Может быть, я сам виноват — очень скоро задал вопросы о сейдах, он как-то весь съежился и ушел в себя — «все это было раньше — теперь нет».

[ночь] Бартольд рассказывает о лопарях много интересного, хотя его рассказы можно назвать шовинистическими, русскими. У него, как и у Емельянова<sup>15</sup>, они пьяницы, не прочь обмануть и ...<sup>16</sup> уступают своих жен русским за бутылку водки и 3 руб. денег. Более того, если русский откажется от жены — они смертельно обидятся. Впрочем, все это враки, наветы. Работаю по-прежнему над Харузином<sup>17</sup>.

11.VI. Сижу в Имандре. Приехал заниматься к Калине Ивановичу. Был у Бархатова — его самого дома нет, жена одна. Обещает увезти в погost, когда будет свободно озеро ото льда, известят.

Писать начну по-прежнему. Дорогой был большой спор — ехали административно сосланные в эти края раскулаченные из Псковской и Новгородской губерний. Ехали и сезонники на работы в Апатиты. Кто стоит за колективизацию, кто против (таких тоже много). Доводов у противников новых и оригинальных нет: в большинстве случаев указывают на перегибы местной власти. Есть люди очень ожесточенные, например молодая женщина из Новгорода, замужем за военным, очень резко говорила, что все, мол, дураки на свободе, а в УСЛОНе<sup>18</sup> — одни умные. Вначале жизнь на разработке была тяжела и с УСЛОНцами (это — уголовники) обращались жестко. Но старая администрация снята. Правда, и теперь еще скверно обстоит с жилищем, но семейные зарабатывают хорошо — рублей 6 на человека, на выкорчевывании же 20 руб. в день. Многие ехать отсюда не собираются.

В Апатитах пришлось быть набегом — не выдавали продуктов, на самих разработках не был, так как торопились обратно: туда да обратно 50 км пешком. Оба устали страшно. В выдаче продуктов, спасибо, помог какой-то инженер, знакомый Кесслер<sup>19</sup>. На июнь получил пшено 1300 гр., рыбы 5 кило, масла 500 гр., чай 50 гр., масла сливочного 500, сахара нет. Хлеб будем получать по месту жительства. Ната взяла «на память» небольшой кусок апатита, они валяются по



сведения о численности лопарей и о погибели в Бабинской погоды. Придется пока туда не ездить — неизвестно. Жили мы в Мурманской избушке Сергея (на улице Кирпичной), Паршукова (на берегу реки), Кашиной избушке в Мурманской, Бархадровской избушке и Р. Чертых в Улаакаме. Несмотря на то что спартакисты одни Бархадровы, Кирпичные, Кашинские избушки-избушка. От этих избушек, очень раскинувшихся, много национальных избушек (бронницы) первого периода — чайодатовской.

Листы из дневника В. А. Ильинского. © СПбФ АРАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 137. Л. 1, 2 © СПбФ АРАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 137. Л. 1, 2

дороге громадными кучами. Самое скверное то, что на станции нельзя было достать воды кипяченой. Под вагонами течет грязь, в ней валяются банки из-под консервов, тряпье и человеческие испражнения. Тут же ходят козы. И отсюда же берут воду для питья приезжающие. Пробовал я ходить к дежурному по станции — нуль внимания. Пошел к врачу, молодая женщина, говорит: «Вода есть, но пить ее также нельзя». А дело просто бы наладить: достаточно брать на сутки бак (благо он стоит) горячей воды с паровоза, но никто этим не интересуется. Написал в «Полярную правду».

Здесь милиционеры тоже из УСЛОНцев. Разговорился с китайцем, получает 60 коп. в день и на это живет с женой и сыном. Да, ходить здесь не опасно. Мы шли ночью вдвоем, никто ничего не сказал, хотя и было страшновато. Заниматься с Калиной Ивановичем не пришлось. Его не было дома, а занимался с его невесткой (nevextke) (заимствование из русского?) Зиной. Пришли мы рано утром вдвоем (вместе со мной приехал из Хибин представитель «Ленрыбы»), пришлось подождать. Урок был очень трудный, так как некоторые звуки мне не даются, напр., слово *уеп* // *ууп*. Представитель «Ленрыбы» вмешивался в беседу со своими вопросами, которые не всегда были кстати для меня. Записал немного, но и это нуждается в детальной

проверке. Плохо пока что транскрибирую звук *тʃ/ʃ* // *ʃ*; жаль, что в Ленинграде не провел штудий, хотя материалов там не было. Дал за занятие 40 коп., очень мало должно быть. Заходил в школу. Учительница, кстати, неимоверно желающая уехать отсюда прочь, говорит, что лопарские дети умнее и интеллигентнее финнов и русских. Мне очень интересно было посмотреть на работы школьников, так как я знаю ижор, водь и немного финнов. По словам учительницы, дети очень часто манкируют занятиями без уважительной причины, но важно то, что, по ее словам, национальной разницы среди детей нет, лишь изредка, в пылу драки, выругаются, но следа не остается, тем более «...». Видел тетради детей, они недурно рисуют, например Коля Архипов из III гр[уппы] (рисунок «лопари пьют чай», «как мы ездили в лес»), но пишут с ошибками: предлоги для них трудно воспринимаются, равно и употребление падежей и родов. Счет хорошо. С самими детишками не познакомился. Сегодня ел худо, только хлеба купил 400 гр., здесь нельзя достать даже кипятку.

Дали 3 р. сторожихе лесничества, которая прибирала комнату. Пальвадре<sup>20</sup> и Бояр<sup>21</sup> едут в Апатиты за продуктами.

15. Ночь. Сидим у озера в Зашике. Здесь поместились в школе. Очень грязно и дурно содержимое помещение. Выяснил с Бар-

хатовым его дело и написал в Мурманск. Хитрый он все-таки, по моему мнению. Был в СС (сельсовете). Председатель — женщина. Толковая, но как будто оторвана от лопарей. Написал в газету «Полярная правда» о грязи, клопах и прочем в школе. Вместе с нами живет учительница из Мурманска, приехавшая на побывку к мужу — УСЛОНцу. Впервые видел УСЛОНские деньги — боны (стоимость, говорят, бывает разная). Занятия идут своим чередом. Днем часа 3–4 и вечером так же. Достал в школе рисунок — схему скелета человека, по ней разбираемся, а потом я в свободное время составлял маленький вопросник, иначе трудно работать. Текстов нет лопарских — это скверно. Невестка (nevextke) карелка помогает нам иногда параллелями из карельского-сумми, но, в сущности, нового мне ничего не говорит, так как она новый человек в этой местности и пользуется терминами лопарскими. Полопски (как здесь говорят) она не говорит и понимает, кажется, плохо.

20. Живем у Паршукова. Чудесные острова среди озера, покрыты лесом. Поместились мы «в избушке на курьих ножках» — амбарчике, где хранятся его припасы. Работу установили так — утром (вернее, днем) часа 3 и вечером после его ловли тоже. Старуха жена, два сына женатых, дети (пара) и женщина, мать Федосья. Плачу ему я по 2 руб. в день, но от работ

## II Из истории науки

он часто удивляет, говорит, надо сеть ставить, и уходит.

25.VI. Основной метод работы такой: я расспрашиваю Паршукова о тех или иных словах (например, названия растений, животных, рыб, снастей), иногда приношу из леса те или иные цветы и травы. Возможно, что многие не имеют названия, так что он отказывается. Иногда он сам стремится кончать работу скорее, иногда же дополняет мои вопросы, указывая, что я пропустил те или иные детали. Ната заботится о хозяйстве, покупает молоко (15 коп. бутылка), рыбу — кумжу, гольца — и варит. Сегодня она «лечила» заболевшую старуху — давала ей аспирин и приняла на себя роль посредника в семейной ссоре молодежи со старыми, которые довольно часты, особенно потому, что младший сын живет только гражданским браком. У стариков есть старые две иконки, они усердно молятся перед и после еды, утром и вечером, а молодежь относится более чем равнодушно ко всему этому. Иконы, должно быть, «старообрядческие», [может] быть, принадлежат к тому же времени, что и иконы, о которых говорила Пальвадре.

21.VI. Мы живем по-прежнему. Молодежь уехала на рыбную ловлю и, попутно, крестить первенца у младшего сына в Кандалакшу, до которой 60–80 километров (поехали через Зашиек). Старик в последнее время рассказывал нам несколько интересных преданий: он еще верит<sup>22</sup> в то, что в озере живет «водяник» со своей семьей. Да и как ему не верить, если он, по его словам, сам пользовался помощью, но только «доброй силы» — как это он усиленно подчеркивает и сам видел водянику, только, правда, к хорошему. Все же на эти темы он разговаривает очень скрупульно, и я жалею, что у нас нет живительной влаги, которая помогала ему свободней объясняться. В минуту пьяной откровенности он рассказывал нам кое-что о «духах», но потом тщательно избегал вопросы. Так же и с записью сказания о Господе, ходившем по земле, и с рассказом о раht'seyd'e<sup>23</sup>, находящейся на р. Вундос. В остальном работа подвигается вперед.

30.VI. Едем обратно — молодежь не вратится еще долго, старик уже исчерпал все (?) возможности, особенно в вопросе, меня всего интересующем — сейдах. Приехал Дмитрий Черный и согласился увезти, хотя за провоз и взял дорого — 25 рублей. Моросит дождь.

1[июля]. Ната уехала в Ленинград, в вагоне битком народу. Я еду в Мурманск, чтобы получить дополнительные разъяснения. Здесь, на Апатитах, опять пришлось сесть и написать заметку в «Полярную Правду» о местных неурядицах: уполномоченный треста на станции был совершенно пьян и ничего рабочим не объяснил, еле папу-маму выговаривает<sup>24</sup>. Сезонники, приехавшие сюда, определенно недовольны.

02.VII. Получил июльскую норму продуктов. Встретил знакомого с Вохмы, из д. Васьково, был красноармейцем, да, видно, что-то сделал, о чем не говорит, и послан сюда. Не знаю только, как его зовут, а спросить неудобно.

4.VII. Мурманск. Приехал сюда, чтобы скопировать карту Рихтера, потому что Золотарев ее не прислал, выписал оттуда необходимые материалы (дает сравнить немного), получил 1 выпуск «Докладов и сообщений»<sup>25</sup> — в них богатый материал по сейдам. Получил некоторые дополнительные данные о классовом составе лопарей, был в окружном суде, справлялся о материале, о котором Пальвадре рассказывала, но его сейчас под руками не оказалось. Сижу сейчас и переписываю, группирую собранные материалы. Вчера вечером ходил к Алымову, читал ему некоторые собранные материалы, например легенду о Господе, ходившем по земле. Эту легенду он признал интересной и новой (еще не публиковалась), также сообщил ему о собранных материалах о сейдах. Не согласен он со мной насчет точности записи в Докладах собственных имен. Я уже, как и указывал, считаю, что некоторые имена перевраны, например, напечатано у Комарецкой<sup>26</sup> Чем-Этвке, по моему мнению, нужно telm kedk, равно я читаю название Kalsual, а напечатано «Колос ола», но он убежден, да и Емельянов тоже, что «один и тот же лопарь может по-разному в разное время говорить», хотя и признает, что ошибки возможны.

6.VII. Занимаюсь с Ф. Черных. Живу на «вольном воздухе», так как семья большая. Занимаюсь со стариком, так как дети, как и Паршукова, рыболовничуют и охотятся, хотя последнее и запрещено. Распорядок занятий почти прежний, лишь больше времени отвожу на проверку записей. Вопрос о сейдах все еще висит, так как старик очень замкнут. Заниматься же с молодой женой Дмитрия не так удобно, старуха по-русски говорит, и изредка прибегаю к ее помощи.

Неподалеку (через маленький пролив) стоит Уполакшская школа. Она почти готова (я побывал, исполнив просьбу Алымова) и ждут представителей из Мурманска, чтобы ее принять. Там живут УСЛОНЫ, рабочие, один из них приезжал за хлебом к хозяину и еле умолял хозяину дать ему хлеба и рыбы — так как обещанного пайка им не прислали, он им и так должен. Здесь есть довольно жестокий способ получать яйца птиц — ставят скворечник, туда птицы прилетают, гнезда выбираются. И меня было такими яйцами угостили Паршуков, но пришлось отказаться, так как они протухли. Сегодня опять старуха здесь приносила таких яиц продать, но отказался, должно быть, также несвежие.

08.VII. Здесь занятия пришлось оборвать, так как всей семьей хозяин отправляется на свадьбу младшего сына верст за 40.

Наступает праздник лопарский — так называемый Петров день (12.VII). Там было бы интересно, но я знаю, что выпившим людям натуращиками быть трудно, как это я убедился в работе с Бархатовым, да и с Паршуковым, а времени у меня немного.

Дорогой видел сейда Seyd-näkl (наволок), это белый песок на мысу, что довольно редко, по крайней мере, в этой части Имандры.

12.VII. Поселился я пока что в помещении, занятом УСЛОНОМ. За стеной играют в карты и пьют. Днем ко мне приходил Максим Сорванов, ученик, и мы занимались с ним часа 3 (часов нет — скверно), затем, вечером, я хожу в его семью и там работаю почти столько же. Плата 3 руб. Вечером хожу на станцию, куплю галет и журналов, ночи убивают меня — никак не могу уснуть долго-долго, да и все здесь так.

25.VII. Плохо дело с питанием. Хоть я и на новой квартире — у Сорванова, а все же питаюсь всухомятку. Здесь ничего не достаточно, даже рыбу всю сдают в артель. Занятия с Сорвановым идут вовсю. Это лучший натуращик, потому что толково разбирается во всем. Он и его старший сын хорошо (?) грамотные люди и, во всяком случае, достаточно общительны. Я записал несколько интересных сказаний исторического характера, ряд преданий о сейдах, в том числе и о траве почитаемой Lombəzk, а также о нойдах. Пальвадре уехала в Ленинград. Видел Золотарева и Пекарского. Золотарев собирался приехать сюда. Правда, лучше поздно, чем никогда.

28.VII. Завтра уезжаю в Ленинград. Вечером в эти дни ходим в клуб. Там был спектакль и вечер, посвященный подписке на заем 4-[лет]ки. Обязались подписаться на 100% и решили вызвать на соревнование соседние станции до Кандалакши с одной стороны и до Ягельного — с другой. 29.07 уезжаю в Ленинград. Сейчас получил телеграмму от Наты — она благополучно уехала. Подвожу маленький итог: сделано немного — в сущности, это моя первая поездка, — у ижора было иначе. Да у меня и школы не было. Записано несколько интересных в научном отношении и важных сказаний (в частности, о сейдах), проведено изучение говора и записан соответствующий словарь. К недостаткам работы следует отнести недостаточную к ней подготовку при отсутствии текстов на месте и, до известной степени, неудачное время года.

Петрозаводск. 30.VII. Ночью здесь темно. Меня даже дорогой допрашивали и требовали документов, не УСЛОНОвец ли? У меня вид, должно быть, аховый — небритый, в пропыленном пальто.

Ленинград. 31.VII. Приехал. Здесь все по-старому. Только комната из-за убранной мебели стала пыльной и неуютной.

**Примечания**

<sup>1</sup> Яфетический институт — академическое научно-исследовательское учреждение, основанное академиком Н. Я. Марром в 1921 г. в Петрограде. В конце 1920-х — первой половине 1940-х гг. институт был ведущим академическим научно-исследовательским учреждением, разрабатывавшим проблемы языкоизнания. — Примеч. ред.

<sup>2</sup> Сейды (саам. *сайд*, *сейт*, *сейте*) — священные объекты саамов, чаще всего в виде естественных скоплений камней или одиночно расположенных камней необычной формы.

<sup>3</sup> Бабинский погост (саам. *Ахкельсийт*), населенный пункт в западной части оз. Имандра, перестал существовать в конце 1930-х гг.

<sup>4</sup> Экостровский (Ёкостровский, Йокостровский) погост (саам. *Чухксуллусийт*), ныне несуществующий населенный пункт в западной части оз. Имандра.

<sup>5</sup> Нойд — шаман, жрец у саамов.

<sup>6</sup> Благодарим Анатолия Яковлевича Разумова, руководителя Центра «Возвращенные имена» при Российской национальной библиотеке, за предоставленную информацию.

<sup>7</sup> Персону установить не удалось, далее в дневнике В. А. Ильинский называет ее Натой.

<sup>8</sup> Василий Кондратьевич Алымов (1883–1938) — краевед, экономист, исследователь саамской культуры, с 1930 г. — заведующий статистическим бюро Мурманского губернского исполнкома.

<sup>9</sup> Давид Алексеевич Золотарев (1885–1935) — антрополог, этнограф, финно-угровед, организатор науки, экспедиционных исследований.

<sup>10</sup> Владимир Владимирович Чарнолуский (1894–1969) — этнограф, писатель, художник.

<sup>11</sup> Калина Иванович Архипов (ок. 1864 — после 1936) — саам, проводник геологических экспедиций, сказитель.

<sup>12</sup> Гавриил Дмитриевич Рихтер (1899–1980) — геолог, геоморфолог, начальник полевых работ естественно-географического отряда Кольской экспедиции 1929 г.

<sup>13</sup> Иоганн Гансович Эйхвельд (1893–1989) — советский биолог, организатор Хибинского сельскохозяйственного опытного пункта.

<sup>14</sup> Евгений Федорович Бартольд (1900–1942) — художник Центрально-го географического музея Главнауки Наркомпроса РСФСР в Ленинграде, сотрудничал с Обществом пролетарского туризма и экскурсий в Хибинах.

<sup>15</sup> Персону установить не удалось.

<sup>16</sup> Многоточие в оригинале дневника.

<sup>17</sup> См.: [14].

<sup>18</sup> Управление Соловецких лагерей особого назначения.

<sup>19</sup> Научный сотрудник Геохимического института Академии наук Е. П. Кесслер.

<sup>20</sup> Комиссия экспедиционных исследований АН СССР в лице и. о. ученого

секретаря Николая Владимировича Избаша заключила с Мартой Юрьевной Пальвадре договор в мае 1930 г. Она приглашалась в качестве научного сотрудника-этнографа в состав антрополого-этнографического отряда Кольской экспедиции для изучения изменений в хозяйстве и быте коренного населения Бабинского погоста в районе озера Имандра под влиянием строительства железной дороги и т.п.

<sup>21</sup> Комиссия экспедиционных исследований АН СССР в мае 1930 г. заключила договор с Ольгой Петровной Бояр для участия в антрополого-этнографическом отряде Кольской экспедиции в качестве научно-технического сотрудника 2-го разряда, для выполнения этнографических исследований под руководством М. Ю. Пальвадре.

<sup>22</sup> Подчеркнуто автором.

<sup>23</sup> Сейд в виде отвесной скалы.

<sup>24</sup> Полярная правда. № 77. 15 июля 1930 г. С. 18.

<sup>25</sup> Доклады и сообщения Мурманского общества краеведения. Вып. 1. Мурманск, 1927.

<sup>26</sup> См.: [6].

**Литература**

1. Баранов Д. А. Давид Алексеевич Золотарев и музейная этнография // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: матер. Девятых Санкт-Петербургских этнографических чтений / [отв. ред. В. М. Груслан, А. В. Коновалов]. СПб., 2010. С. 27–32.

2. Бодрова О. А. Традиционные промыслы, миграции и переход к оседлости коренного населения Кольского полуострова на примере истории саамской семьи К. Архипова // Труды Кольского научного центра РАН. Т. 10. № 7. 2019. С. 69–83. (Гуманитарные исследования. Вып. 17).

3. Ивановская Н. И. О. О. Визель и Л. Л. Капица — исследователи саамов российско-норвежского пограничья // Скандинавские чтения 2012 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты / отв. ред. Т. А. Шрадер. СПб., 2014. С. 435–443.

4. Ивановская Н. И. С. И. Сергель — исследователь традиционной культуры саамов Норвегии и Финляндии // Скандинавские чтения 2010 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты / отв. ред., сост. Т. А. Шрадер. СПб., 2012. С. 647–664.

5. Кольский сборник: труды антрополого-географического отряда Кольской экспедиции / [ред. Д. А. Золотарев]. Л., 1930. (Материалы Комиссии экспедиционных исследований. Вып. 23).

6. Комарецкая О. Из лопарского эпоса // Доклады и сообщения Мурманского общества краеведения. Вып. 1. Мурманск, 1927. С. 39–45.

7. Королькова Л. В. Финно-угорские исследования В. А. Ильинского на Северо-Западе СССР (1926–1930 гг.) // Памяти академика А. И. Шёгрена (1794–1855):

сб. докл. / сост. О. М. Фишман, С. Б. Коренева. СПб., 2007. С. 111–118.

8. Комкин К. Я. О составе архива В. В. Чарнолусского в фондах Мурманского областного краеведческого музея // XI Масловские чтения: сб. науч. ст. / ред. О. В. Пожидаева, М. В. Наумлюк, Н. А. Шевченко. Мурманск, 2014. С. 29–36.

9. Лукьянченко Т. В. В. В. Чарнолуский: певец Земли Саамской // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. М., 2003. С. 128–146.

10. Решетов А. М. Репрессированная ленинградская антропология (к постановке вопроса) // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана / отв. ред., авт. предисл. А. Г. Козинцев. СПб., 2004. С. 201–219.

11. Решетов А. М. Репрессированная этнография: люди и судьбы // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5–6. СПб., 1994. С. 342–368.

12. Финно-угорский мир в фотографиях и документах. Научное наследие Л. Л. Капицы / авт.-сост. Н. И. Ивановская, А. А. Чувыров. СПб., 2017.

13. Хартанович М. Ф., Хартанович М. В. Лапландские (саамские) коллекции в Кунсткамере Императорской академии наук XVIII в. // Ежегодник финно-угорских исследований. Т. 16. № 3. 2022. С. 511–518.

14. Харузин Н. И. Русские лопари: ( очерки прошлого и современного быта). М., 1890.

15. Шабалина О. В. Владимир Владимирович Чарнолуский (1894–1969) // Художники — участники экспедиций на Крайний Север. Из собрания Музея-архива истории изучения и освоения Европейского Севера Кольского научного центра РАН / сост., ст., comment.: Е. Я. Пация, О. В. Шабалина. СПб., 2008. С. 94–171.

16. Шабалина О. В. Страницы истории этнографических исследований Кольского полуострова. Из фондов Музея-архива истории изучения и освоения Европейского Севера Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра Российской академии наук. Апатиты, 2022.

17. Шангина И. И., Аксянова Г. А. Да-вид Алексеевич Золотарев — этнограф, антрополог, организатор науки в России начала XX века // Три века российской этнографии: страницы истории. Вып. 1 / отв. ред. А. А. Сирена, сост. А. А. Сирена, А. И. Темрюков, М. Ф. Хартанович. М., 2017. С. 221–244. (Серия: Из истории российской этнографии, этнологии и антропологии).

**Сокращения**

СПб АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук.

Статья поступила в редакцию 27 июля 2024 г.

Георгий Павлович Мельников,  
кандидат исторических наук,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

## ВЫСТАВКА «РЯЗАНСКАЯ ГЛИНА»: ТРАДИЦИОННАЯ ГЛИНЯНАЯ ИГРУШКА РЯЗАНСКОЙ ОБЛАСТИ

**Аннотация.** Выставка «Рязанская глина. Традиционная глиняная игрушка Рязанской области», организованная Музеем ТрадАрт (Москва), демонстрирует на примере уже угасших промыслов (Александра-Прасковинка, Демидово, Вырково) эволюцию народной игрушки от архаических форм к сюжетным изображениям и ставит ряд проблем, связанных с развитием изобразительного фольклора. Концепция выставки основана на монографии-альбоме А. В. Быкова.

**Ключевые слова:** народная глиняная игрушка, Рязанская область, архаика, инновационность, эволюция, изобразительный фольклор

Обычным стереотипом восприятия русской народной глиняной игрушки (точнее, мелкой фигуративной пластики) ста-

ла дымковская игрушка и, частично, каргопольская, не считая современных мастеров, позиционирующих себя как синтезаторы всех традиций русской



Музей ТрадАрт. Москва. Выставка «Рязанская глина»

глиняной пластики. Поэтому особый интерес вызывают промыслы, уже, к сожалению, заглохшие, демонстрирующие архаическую преемственность и ее модификации в советский период. Это и показывает данная выставка на материале Рязанской земли.

Выставка под названием «Рязанская глина» стала первой выставкой из цикла «Традиционная глиняная игрушка». Она проходила с 22 июня по 15 сентября 2024 г. в Галерее Музея традиционного искусства народов мира (ТрадАрт) — недавно созданного в Москве частного музея, специализирующегося на народном и традиционном искусстве всего мира. Всего на выставке экспонировалось около 300 глиняных игрушек 1930–1990-х гг. Куратор выставки Сергей Белов опирался на собрание Музея ТрадАрт и коллекцию А. В. Быкова — одного из крупнейших собирателей народной игрушки, на протяжении десятилетий работавшего с самими мастерами в местах бытования промыслов. Поэтому естественно, что концепция выставки основывается на книге А. В. Быкова «Александра-Прасковинская (Сапожковская), Демидовская и Вырковская игрушка Рязанской области» (М.: Музей традиционного искусства народов мира, 2015), на которую автор данного материала опубликовал рецензию<sup>1</sup>. В книге А. В. Быкова также содержится альбом-каталог коллекции, включающий значительное число экспонатов, представленных на выставке, поэтому ее организаторы сочли излишним издание еще одного специального каталога, что кажется оправданным.

Выставка еще раз подтверждает тезис о том, что глиняная игрушка является частью изобразительного фольклора, а также демонстрирует огромную роль исследователей и коллекционеров в деле возрождения глиняной игрушки в 1960–1970-е гг. Экспедиции, полевые наблюдения, работа с мастерами, видеофиксация их деятельности по изготовлению игрушек, содействие сбыту изделий, пропаганда народной игрушки в широких кругах интеллигенции сделали возможной «вторую волну» народной пластики. Научный подход к изобразительному фольклору обусловил точность атрибуций и верификацию фактического материала.

На выставке были показаны следующие промыслы глиняной игрушки в Рязанской области: д. Александра-Прасковинка Сапожковского района, с. Демидово Шацкого района, д. Вырково Касимовского района, несколько образцов игрушки г. Скопина. Также в небольшом количестве была выставлена глиняная посуда, дополняющая основную экспозицию игрушек, ведь в действительности оба промысла — гончарный и игрушечный — во многих местах были тесно связаны.



Т.А. Кондрашов. Всадник. Свисток. 1984 г. Глина, обжиг, глазурь. 61×122×110 (д. Александра-Прасковынка Сапожковского р-на Рязанской обл.)



В.П. Есин. Олень (мазки). 1990-е гг. Глина, лепка, обжиг, роспись. 97×121×128 (д. Вырково Касимовского р-на Рязанской обл.)



И.Л. Листов. Мужик с медведем борется. 1984 г. Глина, обжиг, свинцовая глазурь. 65×113×143 (д. Вырково Касимовского р-на Рязанской обл.)



В.П. Есин. Всадник. 1990-е гг. Глина, лепка, обжиг, роспись. 50×106×130 (д. Вырково Касимовского р-на Рязанской обл.)



**Т.А. Кондрашов. Баба с ребенком. 1980-е гг.**  
Глина, обжиг, роспись. 67×68×131 (д. Александра-Прасковынка Сапожковского р-на Рязанской обл.)



**М.С. Королева. Баба с птицей. Свисток. 1985 г.**  
Глина, белила, роспись. 77×65×123 (д. Демидово Шацкого р-на Рязанской обл.)



**А.А. Силкина. Баба с двумя младенцами. 1989 г.**  
Глина, обжиг, роспись. 42×45×110 (д. Александра-Прасковынка Сапожковского р-на Рязанской обл.)

В игрушках Александра-Прасковынки мы встречаем наиболее архаические формы. Набор сюжетов довольно большой, но все же ограниченный. Типичны коник, лягушка, которую трудно отличить от медведя, собственно медведи, птички-«прыски», свиньи, собаки, бабы. Потом появляются жанризованные и тяготеющие к славянской мифологии сюжеты, возникшие, как можно предположить, под влиянием московских искусствоведов и собирателей: баба с гипертрофированной грудью («рязанская Венера»), баба с детьми на руках, иногда напоминающая древо жизни, крестьяне на завалинке, баба с гармошкой и др. Раскраска небрежная, быстрая, полосами, не всегда совпадающая с формой фигурки. Характер лепки быстрый, четкий, иногда импровизационный. Деятельность потомственных мастерниц была показана на примере работ М. И. Сычевой и А. И. Жутовой (1950–1960-е гг.). В их творчестве наиболее четко выразилась архаика образов и приемов лепки. Следующее поколение (1970–1980-е гг.), главными мастерами которого были А. А. Силкина и Т. А. Кондрашов, стало лепить игрушку только в преклонном возрасте по заказам коллекционеров и организаций, пропагандирующих народное искусство. Так игрушка из рязанской глубинки появилась в столичных художественных салонах. Т. А. Кондрашов, проживший почти сто лет, был гончаром и стал лепить игрушку лишь на заказ, приобретя широкую славу традиционного мастера. Его творчество характеризуется

наибольшей инновационностью сюжетов по сравнению с другими мастерами, кстати, женщинами, не занимавшимися изготовлением гончарной посуды. Для всего промысла характерны некоторые общие черты: компактность и лаконичность объема фигурки, плохая согласованность росписи с формой, архаическая символика (крест, солярные знаки). Очень много зооморфных изображений, включая контаминацию лягушки и медведя, загадочное существо «арысь» (рысь?), трудноразличимых собаку и зайца, лошадку и коровку. Жаль, что со смертью Т. А. Кондрашова промысел исчез, не получив хоть какого-то продолжения.

Демидовская игрушка была представлена работами крупнейшего мастера М. С. Королевой. Ее работ мало, так как она лепила игрушку редко, в основном на заказ. Игрушка в исполнении М. С. Королевой архаична и самобытна, иногда встречаются жанровые мотивы. Любимый образ — птица с птенцом на спине. Выразительны дифференцированные объемы, раскраска совпадает с формой, в головной убор фигурки человека часто вставлено птичье перо, что не оченьично для русской игрушки.

Игрушку д. Вырково демонстрируют произведения ее последних мастеров — И. Л. Листова и В. П. Есина (1960–1980-е гг.). Для их работ характерны малые формы, повествовательность, передача фигур животных в движении, юмор и гротеск в изображении фигурок людей.

В целом выставка очень репрезентативна, обилие работ также позволяет проследить развитие промыслов и типологию рязанской игрушки, предложенную в книге А. В. Быкова. Александра-Прасковынка — архаичная стадия, женская лепка, ограниченный рынок сбыта. Демидово — яркое, оригинальное явление, но очень локально и хронологически ограниченное. Вырково — ярко выраженный промысловый характер, мастера-мужчины тяготели к сложной жанровой миниатюрной скульптуре, гротеску, особенно в изображении домашних животных (коты).

Сам факт проведения данной выставки весьма примечателен. Осознание нашим обществом ценности народной глиняной игрушки начинается с 1960-х гг. То, что в последующие 30 лет было последним расцветом игрушечных промыслов, явлением живым, но с социальной точки зрения неперспективным, теперь воспринимается как «классика изофольклора», которой стремятся подражать новые мастера (интеллигенты с художественным образованием) и которую активно коллекционируют и изучают. Выставка дала редкую возможность увидеть подлинные произведения русской народной пластики в таком большом объеме, что весьма существенно дополняет музейные экспозиции народного искусства.

Экспозиция составлена весьма удачно, экспонаты, даже мелкие, размещены так, что их удобно обозревать. Однако лучше было бы сконцентрировать работы одного мастера в витринах, расположенных рядом, а не в разных местах,



А. А. Силкина. Баба с двумя младенцами. Фрагмент. 1989 г. Глина, обжиг, роспись. 42×45×110 (д. Александра-Прасковьинка Сапожковского р-на Рязанской обл.)



М. С. Королева. Всадник. Свисток. Фрагмент. 1985 г. Глина, белита, роспись. 55×115×95 (д. Демидово Шацкого р-на Рязанской обл.)

что обеспечило бы более целостную картину творчества данного мастера. В залах выставки можно было увидеть уникальные фотографии мастеров, а также экспликации, рассказывающие о специфике каждого промысла, что в целом дает ощущение «живой старины», пропущенной сквозь призму восприятия современного интеллигента.

Интересной была и сопроводительная программа. Михаил Горшков (руководитель этнографического музея-мастерской Пушкинской школы № 1500, Москва) выступил с лекцией-мемуарами о его контактах с Т. А. Кондратовым, сопровождавшейся демонстрацией кинодокументов о работе мастера, что особенно ценно. Татьяна Синельникова (музей-заповедник «Царицыно») прочитала лекцию о трех поколениях мастеров-игрушечников, в которой, а также в состоявшейся дискуссии были затронуты многие актуальные вопросы изучения, сохранения и развития игрушечных промыслов, на которые нет однозначных ответов.

Безусловная удача выставки состоит не только в пропаганде народного искусства недавнего прошлого, но и в открытии специфической эстетической ценности малоизвестных промыслов

народной игрушки для нового поколения зрителей, интересующихся русской культурой.

Выставка также ставит ряд важных проблем, одна из которых — проблема естественной и привнесенной архаики. Как соотносится архаика, естественно сохранившаяся и транслируемая через поколения мастеров, и архаика, искусственно привнесенная искусствоведами, любителями старины и коллекционерами, которые «обогатили» местный набор символов образцами нарочитой архаизации, опираясь на труды академика Б. А. Рыбакова? Выставка демонстрирует обе тенденции, безмолвно призываая не только к анализу форм и орнамента, но и к процессу сотворения под влиянием различных факторов того, что мы теперь называем русской традиционной глиняной игрушкой.

Она раскрывает совершенно иное видение русской народной пластики, которую можно соотносить с архаикой, типологически, образно и формально весьма близкой к русскому авангарду, о чем, естественно, народные мастера ничего не знали. Даже в жанровой пластике (д. Вырково) видится гротеск, очень близкий не

к жанровым гипсовым и фарфоровым статуэткам, а к лубку и его интерпретациям русским авангардом. Неожиданно авангардный стиль игрушек заставляет вспомнить термин «народный футуризм», применявшийся еще Михаилом Ларионовым в начале ХХ в. Пластика в архаическом стиле (д. Александра-Прасковьинка) или гротеско-помпезном (с. Демидово) также близка авангарду по своему формотворчеству и пониманию экспрессивной пластичности. В плане типологических и формальных сопоставлений народной пластики с русским авангардом выставка вызывает массу размышлений, прежде всего над природой пластики, коренящейся в неклассической традиции.

#### Примечания

<sup>1</sup> Мельников Г. П. Рязанская игрушка глазами коллекционера-исследователя // ЖС. 2016. № 4. С. 58–60.

Фото И. В. Талызиной

Автор благодарит И. В. Талызину за помощь в подготовке публикации.

См. иллюстрации на 1-й и 2-й страницах обложки.

Статья поступила в редакцию 21 сентября 2024 г.

**Мария Алексеевна Агафонова,**  
магистрант, Европейский университет в Санкт-Петербурге

## СПЕЦИФИКА ЛОКАЛЬНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НЕМЦЕВ В СЕЛЕ ШУМАНОВКА АЛТАЙСКОГО КРАЯ

**Аннотация.** В публикации обсуждаются отдельные аспекты локальной идентичности немецкого населения с. Шумановка, представленного различными группами переселенцев, каждая из которых определяется через сочетание конфессиональной и языковой специфики. Общая для всего немецкого населения села этническая идентичность актуализируется в контексте рефлексии на тему близкого соседства с русскими.

**Ключевые слова:** историческая память, локальная идентичность, этническая идентичность, говоры, меннониты, католики, лютеране, Немецкий национальный район Алтайского края

В январе 2024 г. Лабораторией теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ совместно с Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ была проведена экспедиция «Историческая память немцев Алтая» в с. Шумановка Немецкого национального района Алтайского края. Целью экспедиции был сбор сведений об устной истории немецкого населения района. Наряду с нарративами об исторических событиях, так или иначе затронувших всех алтайских немцев, участники фиксировали рассказы, которые характеризовали специфику локальной исторической памяти. В частности, в этой публикации представлены материалы, иллюстрирующие то, как сегодняшними жителями Шумановки осмысливается соседство разных локальных групп немецких переселенцев и полиэтнический характер сельского сообщества, сформировавшиеся в ходе сложных миграционных процессов.

Село Шумановка было основано в 1911 г. немцами-меннонитами с юга Украины. Переселение немцев в начале прошлого века на территорию современного Алтайского края было мотивировано в первую очередь экономическими причинами, основная из которых — малоземелье [1. С. 231]. Так начинается рассказ руководительницы «Народного музея истории с. Шумановка» Т. Я. Кутовенко об основании села:

История села начинается с прошлого века, с [19]11-го года. Первую часть я вам буду рассказывать только с рассказов своих дедушки и бабушки и родителей. В [1]910-м году осенью, в октябре, они приехали с Украины. Приехали с Украины, доехали до станции Татарская, и оттуда на лошадях все отправились сюда [КТЯ].

Происхождение названия связывается с именем Н. К. Шумана (на тот момент заведовавшего Томским переселенческим районом), которого

информанты называют Карлом Шуманом, делая акцент на «немецком» имени чиновника.

Ну вот, с чего они начинали? Весной в Орлово приехал Карл Шуман. Это чиновник Томской губернии... Ну, они просто как с объездом на новые земли, посмотреть, где чего. Наши от села ходили, фамилию я не знаю, говорить не буду, они к нему обратились, он сказал: «Размещайтесь». Площади были отбиты общие уже. «Вот тут размещайтесь». Ну а в честь него, так как он Карл Шуман, в честь него наше село названо Шумановкой. Так что это чисто немецкая фамилия, и имя у него тоже чисто немецкое [КТЯ].

[Шумановка изначально была меннонитским селом?] Вообще да. Назвали его в честь, по-моему, Карла Шумана, вот, он был у нас при царе где-то там в кабинете министров — не в кабинете министров <...> [ШАК].

Вплоть до начала Великой Отечественной войны, во время которой в Шумановке и соседних селах некоторое время жили эвакуированные из блокадного Ленинграда, население села было однородным в этническом и конфессиональном отношении. Ситуация начала резко меняться в 1960–1970-х гг., когда в Шумановку переселили жителей упраздненных Константиновки, Архиповки и Красного. Архиповка была русским селом, в Константиновке и Красном большинство населения составляли немцы. Жители ликвидированных сел селились на разных улицах, что нашло отражение в локальной топонимике.

А потом Титова — вот тот край, от переулка начиная, от школы, туда — это Архиповка или Романовка, её так и называют. А на противоположной стороне — Красное. Вот, противоположная сторона — из села Красное [КТЯ].

В Шумановке, таким образом, сложилась ситуация, в которой у разных переселенческих групп сформировались представления не только о ближайших этнических соседях — русских, но и о «других» немцах. Из Красного в Шумановку переехали меннониты, из Константиновки — католики. Также информанты в качестве отдельной группы выделяют лютеран, предки которых переселились из Поволжья еще до войны или были депортированы в 1941 г.

[Меннониты — это кто?] Мениниты — это такая вера у них, как делается у нас: лютераны, мениниты, католики. Может, ещё какой-то есть — не знаю, вот у нас так было. [В Константиновке католики были?] Католики. [А меннониты где?] Мениниты — вот здесь, в Кусаке, в Жёлтеньком — раньше было село Жёлтенькое, у меня сестра там замуж вышла... [ЗЛР].

[Константиновка и Архиповка тоже были меннонитскими сёлами?] Нет, Константиновка вообще католики. Архиповка — там тоже вроде по большей части были меннониты. А вообще Шумановка — это меннониты. Ещё такое хочу сказать: мы когда приехали сюда, у нас соседи, — ну, мы до сих пор живём рядом с ними, они меннониты, а мы католики [БЕВ].

За немцами-лютеранами закрепилось также коллективное прозвище *самора*, в котором одна из информанток видит связь с местом происхождения своих предков — из Поволжья, из-под Самары.

Были с верой лютеранов, были баптисты, меннониты, значит. Вот у них... как-то вот их называли, как бы из-под Самарской области, их так и называли по-немецки — самора. А это они и верили в лютеранскую веру, вот эти самора. А меннониты, баптисты были. А вот наши, они себя называли католиками. Все, поголовно, откуда бы они ни были. С Украины, там, ну, Днепр тогда тоже был уже Украина, наверное. Потому что бабушка что-то всегда и по-украински говорила, и по-русски [ГЕИ].

[Где конкретно жили ваши предки по маминой линии в Поволжье?] Вообще их называли самора. Самора. От слова «Самара». На диалекте — самора. Скорее всего, это связано с Самарой. <...> Как-то мы... Ну самора и самора. [Кто кого так называл?] Папа всегда, когда мы маленькие были, всегда говорил: «Э, самора-мама!» [Смеется.] [Это он маму так у вас называл?] Да. Не злобно так, а в шутку: «Самора». Католиш... У нас был католище папа, но саморище мама. Вот так было. [А на каком диалекте там говорили?] В Подсосново? [В Поволжье.] Ну вот они говорят на... я девочкам на примере... [А называется как?] Ну они считаются лютеранами, а как они... «Самора» — на них говорили, — «самора» [БЕВ].

Помимо нейтральных прозвищ, упоминают еще и те, которые могли использоваться в качестве пейоративов. Речь идет, например, о слове *шлёры*, употреблявшемся в отношении меннонитов. Пейоратив, по всей видимости, происходит от названия обуви на деревянной подошве (*Schlortren*).

[ФВА:] И шлёры, как они там, как они ещё? Баранами их называли. [Шлёрами? Это что?] [ФВА:] Ну, я не знаю, что это. [ФВБ:] «Шлёры» — меннонитов обзывали. [ФВА:] Да, вот так. [Именно меннонитов?] [ФВА:] Это католики так называли. [ФВБ:] Католики, именно меннонитов. [ФВА:] Ну, как, оскорбительно, что они не католики, а меннониты, и их называли шлёрами, как ещё? Вот такими словами, оскорбительными. [Как, обидно было, наверное, в детстве?] [ФВБ:] Ну, конечно, это... [ФВА:] Ну, конечно, это же дети всегда обидно, когда твоё достоинство...

Представители разных локальных групп отличают себя от «других» немцев не только и скорее не столько исходя из конфессиональной принадлежности. Так как в СССР в годы антирелигиозной политики у представителей разных конфессиональных групп было крайне мало возможностей для проведения религиозных собраний и богослужений (хотя немногочисленные свидетельства о меннонитских собраниях в Шумановке

фиксируются), конфессиональные различия отошли на второй план. Наиболее ярко это могут проиллюстрировать слова одной нашей информантки, назвавшей себя «меннониткой по нации», то есть по происхождению. Родившись в меннонитской семье, около двадцати лет назад она приняла католичество, став прихожанкой открывшейся в Шумановке церкви в то время, когда меннонитский молельный дом был закрыт.

[ООГ:] И я меннонитка по нации ... [СА:] Но перекрестилась. [ООГ:] Да, но теперь я перешла в католическую веру. У меня вера католическая. [Вы из меннонитской семьи?] Да, да. [Из Константиновки?] Нет, нет. Мы тут вот — Протасово, вот, и там, за Протасово, маленький посёлок был — Никольское. Вот оттуда, там я родилася.

Намного более важными в контексте разделения на локальные группы стали языковые различия. Представители разных групп переселенцев — в первую очередь носители разных диалектов немецкого языка.

[О предках БЛА — поволжских немцах.] [Кто они были по вере?] Ну они немцы... ли... литеране. [Лютеране?] Да. Лютеране они. [Кто ещё здесь есть, кроме лютеран?] Ну тут же и католики, и... [ЖТК:] Лютеран... Подсосновцы [жители с. Подсосново] — лютераны и камышанцы [жители с. Камыши] — лютеране. [БЛА:] Тут и католики же есть, и меннониты есть. [ЖТК:] И к... и мениниты, и католики, все тут. [БЛА:] Тут всякие есть. [ЖТК:] Да. [Чем они отличаются друг от друга?] [БЛА:] Да чем? Только говором, больше нич... Разговор только разный. [ЖТК:] Разговор. Как украинцы с белорусами типа, казахи с этими, кир... киргизами как-то вот, ну, как-то вот, непонятные языки иногда. [БЛА:] А так они... немцы и немцы.

Хотя я сама немка, у нас в Казахстане такого не было, чтоб там по верам делились или ещё чего — у нас не было такого, а здесь было такое. [По верам делились?] Да, вот я ж говорю: они католики, константиновские — католики. Вот в Подсоснове — они поволжские немцы, я их хорошо понимаю. Вот здесь вот я сначала не понимала их, католиков, но потом поняла: они в основном шекают, на «ше» у них вот... идёт, шекают они больше. ... И католик... там надо... вот одно слово поймёшь — второе там уже по смыслу, уже всё равно понятно, что они говорят. ... А менинитов я до сих пор не понимаю: они так быстро говорят — вообще вот, я ихний язык вообще не понимаю. [Меннониты — это кто?] Мениниты — это такая вера у них, как делятся у нас: лютераны, мениниты, католики. Может, ещё какой-то есть — не знаю, вот у нас так было [ЗЛР].

С Красного у нас Вильям Андрей Андреевич, он меннонит, «плотдич» [*Plautdietsch*<sup>1</sup>] разговаривает [КТЯ].

[Чем отличаются католики от меннонитов?] Я не знаю чем. [Смеется.] Но я знаю, что ну как-то отличаются, да. Ну и разговор по-другому, и это. [Как уживаются католики с меннонитами?] Ну нормально все жили [усмехается]. Считай, Константиновка — там одни католики жили, а в Шумановке в основном меннониты жили. Ну ничего, жили вместе, потом переехали сюда. Константиновка когда развалилась деревня, тогда мы сюда переехали. Все в Шумановке вместе жили, всё нормально. [А понимали друг друга?] Я, допустим, их не понимал. Ну кое-что, так. А кто-то понимал и хорошо, а я, допустим, нет [СИИ].

При этом важно, что понимание между носителями разных диалектов было затруднено. Зачастую соседи «выучивали» диалекты друг друга.

[А меннониты чем от остальных отличаются?] [ЗРЛ:] Ну, верой. [ШКК:] У них диалект... мы все отличаемся друг от друга. То есть диалекты другие, веры другие. [То есть у меннонитов свой диалект?] [ШКК:] Тяжёлый диалект, да. [ЗРЛ:] Ну у всех свой диалект. [ШКК:] Ну, это как тяжёлый — они его знают. И мы понимаем. У меня отец хорошо разговаривал на меннонитском, я разговариваю. То есть жили вместе, и у кого интерес есть — вникал. У нас украинцы жили, и туда вникал я, мне это интересно было. [ЗРЛ:] Ну, у нас, у поволжских немцев, больше к литературному языку. У нас больше к литературному подходят, не ихние диалекты. [Смеется.]

[Бабушка говорила, как называется её диалект?] [ФВБ:] Она и на лютеранском, и на меннонитском, и на католическом. [ФВА:] Она меннонитка была. Она меннонитка была, да. [ФВБ:] Она меннонитка была, да. Она вот здесь всей окружности, все диалекты знала. Она на них всех разговаривала.

Соотнесение себя с одной из локальных групп, таким образом, определяется информантами через сочетание конфессиональной принадлежности и особенностей диалекта их предков. О существовавшем разделении также свидетельствуют, например, нарративы о нежелательности смешанных браков (о полном запрете, как правило, речи не шло) — «две веры на одной подушке не спят».

Да, они там своим кланом жили, в Константинов... Вот здесь шумановские немцы — они другие. Вот Тамара Яковлевна [КТЯ] здесь жила — они другие совсем, а там совсем другие были немцы, в Константиновске. Они и замуж выходили, и женились вот так, на своих братьях да сёстрах да. У них там всё... они никогда не мешались и жили там... Вот когда Клим [ШКК] привёз с Мамонтова себе жену — вот тогда у них скандал здесь был это: он чужую привёз [ЗЛР].



«Шпух» — назидательное высказывание, оформленное как декоративное панно, служащее украшением интерьера. Из собрания краеведческого музея с. Шумановка. Букв. перевод: «Смотри, что наверху». Аллюзия к библейской цитате: «...ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога» (Кол 3:1). 2024 г. Фото А. Б. Мороза



«Меннонитская» выпечка. Вверху «рибл-плотц» (с посыпкой), внизу — «крюзел» (крученые) и «твайбак» (двойные). 2024 г. Фото А. Б. Мороза

## II Экспедиции

[Было такое, что одни немцы не могли за других замуж выходить?] Ну, было, бабушка такое говорила, что две веры на одной подушке не спят. Раньше были же эти, ну, католическая вера, лютеранская что-то или баптисты, вот это, меннониты, да. Чтоб не было такого. Ну, не хотелось, ну, а кто кого слушался? Я католик, у меня жена — лютеранка с Волги. Ну что ж я буду там... не было этого. Раньше было. Но старались на своих... за своих выходить. Вот моей жены родители, они на Волге знали друг друга. Родители, ихняя бабушка уже, здесь они в разные места попали, на Алтае. Вот они их нашли, через какие-то годы нашли. Вот ездили друг к другу, невест выбирали, женихов. Ну, чтоб знали, — с Волги они знали друг друга. Вот так было [ШКК].

Примечательно, что в случае смешанных браков между немцами из разных локальных групп языком, на котором общались в семье, мог становиться русский.

[Вы говорите, что вы потомок меннонитов, а вы помните их язык?] Уже нет. В детстве мы разговаривали так с бабушкой, а это... [Даже с родителями нет?] Даже с родителями нет, потому что у моей мамы немножко другой

диалект был, чем у отца, отец — меннонит, а мать уже с другим диалектом. [Если она с Поволжья, может, католический или лютеранский?] Даже не знаю, как правильно. Лютеранский — нет, она больше католический, наверно. [А с бабушкой вы говорили именно на диалекте?] Да, она у нас вообще по-русски не говорила. [На каком языке говорили мать и отец, раз у них были разные диалекты?] Поэтому они говорили по-русски [КИП].

В результате дети, в семьях которых основным языком общения становился русский, уже не владели немецким. Массовая эмиграция немцев в Германию в период 1980–1990-х гг., а также постепенная ассимиляция с русскими, которые теперь составляют значительную часть населения Шумановки, привели к постепенной утрате немецким роли языка повседневного общения в селе.

[А дома с семьёй на каком языке говорите?] [ШКК:] Дома, ну, у нас диалекты разные. Ну, когда по-немецки, когда по-русски. [ЗЛР:] Да в основном на русском. [ШКК:] С сыном тоже ну как по-русски, но иногда и по-немецки. Но больше на русском. А раньше все мы, на работе, всё на немецком, в магазине, где я же вырос [в с. Константиновка].

Только документы на русском, а остальное всё немецкое. Свадьбы немецкие, по двести пятьдесят — триста человек, а то и больше. Клуб, кинозал, стулья раздвигали, столы — и пошёл, два дня гуляли, эстрада играла. Я и сам играл на свадьбах, нечасто, но... Мы хорошо жили. Но, к сожалению, всё...

На сегодняшний день в Шумановке сложилась полиэтническая среда: наряду с немцами в селе проживают русские, армяне и казахи. Между представителями разных этнических групп заключаются смешанные браки. Контекстом для актуализации собственной этнической идентичности, формирования представлений о себе и «других» для шумановских немцев перестают быть языковые и конфессиональные отличия. Большее значение приобретает рефлексия на тему обрядности, главным образом свадебной и погребальной. При этом важно, что разделение на локальные группы здесь исчезает: отличая себя от русских, немцы в Шумановке назовут свадьбу не «меннонитской» или «католической», а «немецкой».

[Если брак смешанный, то есть немец женился на русской или как-то по-другому, то как свадьбу спровоцировали?] Если в Константиновке, то она по-немецки. [А здесь?] Здесь тоже, ну, когда свадьба уже шла, уже не было разницы. Кто там что... [А вообще какая-то разница была?] Ну как? Да ну как, если вот, я говорю, это зависит от места проведения свадьбы. Если вот я женился здесь, в Константиновке, свадьба была — всё по-немецки [ШКК].

[А русские свадьбы здесь играют?] [ФВА:] У нас здесь... у нас здесь не было русских свадеб. [ФВВ:] У нас всё равно всё по-немецки идёт. У нас всё по-немецки. [ФВА:] Всё по-немецки, да. Да. Русских свадеб у нас здесь не было. Я даже не была ни разу, наверное, на русской свадьбе. Сейчас оно всё как-то современно. Все сейчас вот где-то в кафе, где-то в столовой. Что там уже сильно не отличается, немецкая это свадьба или русская, или ещё чья-то.

[А как в смешанных браках праздновали свадьбы?] Свадьбы? Ну как вам сказать, свадьбы у нас вообще всё праздновали по-немецки. <...> А что касается свадеб: армяне у нас не играли, а все русские, немецкие — тут, как и сейчас, уже становится это всё вперемешку. Ну тогда что было вот такого отличительного? Ну, что жениха и невесту там, например, на стуле поднимали, они должны были на высоте там целоваться, на стульях. Там молодёжь, соответствующие песни сначала парни пели, потом девчата. Это делалось вперемешку, что у русских, что у немцев. [А в целом это немецкая традиция?] Это немецкая традиция [КТЯ].

Последние два примера показывают, что обозначенные различия постепенно



Тамара Яковлевна Кутовенко, основательница и хранительница краеведческого музея в с. Шумановка, демонстрирует участникам экспедиции полотенце с традиционной вышивкой. 2024 г. Фото А. Б. Мороза

нивелируются. Чуть иначе обстоит дело с погребальной обрядностью, что находит отражение в описании местного кладбища. Отвечая на вопрос, почему по-разному расположены памятники, информанты вновь проводят границу между «русским» и «немецким».

[Мы были на кладбище и заметили определённые отличия в расположении могил.] [БЛА:] А, ну да, кресты как ставятся — в ноги, в голову, обычай такой, говорят. У немцев же в голову ставят, или в ноги? [ЖТК:] А, у немцев — здесь, а у русских — сюда, в голову, да. Голова, всё, и... Это, ставят памятник сюда, а у русских сюда, наоборот. У этих — к закату, а у русских — к восходу. [К закату лицом?] [БЛА:] Головой, да, да, да. [Сами гробы в разных направлениях?] Да. [ЖТК:] И у казахов так же, к закату всё. [Чем отличаются немецкие похороны от русских?] [БЛА:] А мне кажется, ничем не отличаются. [ЖТК:] Там мы дядю Андрея когда хоронили, в Подсосновом, в Камышах, там немцы уже не пьют горячительное, только кофе, там, водки нету. [БЛА:] Ну да, только вот это, а так ничем не отличается.

[На новом кладбище могилы расположены по-разному — почему так?] Я знаю: это немцы в одну сторону, а русские в другую. [Памятник или сами могилы?] Относительно солнца... Нет, это так кладутся и гробы. [Памятник в головах или в ногах?] Так. Получается так, я вам скажу. Вот, короче, все памятники у немцев стоят на голове. Все памятники у немцев стоят на голове. Нет, я, наверно, вру: они стоят лицом к солнцу, но стоят в ногах. А у русских он развернут наоборот, а вот гробы... ставят... одинаково. Их ставят, знаете, как: их ставят вот, ногами все туда [показывает на запад] [КТЯ].

Важно указание на постепенное сближение традиций, которое информантами, как правило, осознается, но не оценивается, в чем также видится следствие постепенного «смешения» с иноэтническим населением и ассимиляционных процессов.

[А поминать когда ходили родственников?] Ну, как, на родительский день, тогда так и ходят. Раньше, я знаю, что немцы не ходили на кладбище поминать. А сейчас уже ходят — и немцы, и русские. А раньше немцы не ходили. Что на могилку приходят, выпить, помянут и поставят, у немцев не было. А сейчас уже у всех одинаково [СИИ].

[В какие дни немцы ездят на кладбище поминать?] Ну, первый год, первую годовщину со дня смерти тоже собираются родственники. У нас, получается, десять дней, месяц, год. А потом, на кладбище, опять же, здесь смешение традиций уже произошло, и по русским, православным — родительский день, в мае, да, по-моему, у нас уже здесь

и в этот день ходят, и какие-то свои даты, может быть, дни рождения, памятные какие-то дни, поэтому я так не готов ответить [ШАК].

Отдельного внимания заслуживает сложившаяся во многих смешанных семьях практика праздновать Рождество и Пасху дважды. Более того, одна из наших информанток, преподающая в шумановской школе, сетует на то, что ее ученики определяют праздники именно как «немецкие» и «русские», не соотнося их с двумя разными конфессиями.

Сейчас мы вот стали тесно с церковью, в церкви встречи... вот мы на Мартина [день св. Мартина, 11 ноября] сюда приходили с детьми, на Николаустаг [день св. Николая, 6 декабря], мы приходили сюда на Рождество, то есть совместное что-то, чтобы понимать, это же... Потому что дети всегда говорят «немецкая Пасха» и «русская Пасха». Не понимают, что католическая и православная, разница в чём, поэтому стараемся как-то, чтобы немножко вникать. [Православное Рождество отмечаете?] Да, оба Рождества. Здесь в основном все так отмечают. Ну, я конкретно нет, а вообще многие семьи, они отмечают и Пасху и ту, и ту, Рождество. Ну я вот нет, я чисто такое, что католическое [ТНВ].

Ну, да какая разница. Все мы здесь... мне нравится, здесь у нас всё вместе: Рождество и немецкое, и русское, Пасха немецкая и русская, все вместе отмечают. [То есть два раза отмечать?] Два раза, всё по два раза. [Это в одной семье? Или по домам?] Я имею в виду, что даже в школе мы собираемся и на то, и на другое. И по семьям — у меня вот на площадке одна русская соседка, а вот Лена ж вот — она немка. Вот, и мы так же, и Новый год, ну, Новый год вместе, вот, я говорю, Рождество отдельно, и там, и там. Все праздники, всё, да вообще делить, чё делить? [ОЛИ].

[А вот какие праздники у вас отмечают немецкие?] Я чего-то не помню про праздники. [Нет такого, что в смешанных семьях два Рождества отмечают?] Да, это мы отмечаем. У нас это, и русское Рождество, и немецкое. [А Пасху?] И Паску так же, две Паски у нас. [А немецкая Пасха когда?] А вот это я даже не помню, вот это... Ну, я знаю, там разница есть немножко с днями. Сперва немецкая, потом вроде русская, или наоборот [СИИ].

Отдельное место в осмыслиении этнической и локальной идентичности жителями Шумановки занимает рефлексия на тему «многонациональности» села, транслируемая в качестве нарратива о «дружбе» между представителями разных этнических групп. Немцы в Шумановке отличают «свои» традиции от «чужих», однако делают это на основе близкого знакомства с традициями ближайших соседей. Это, пользуясь словами В. А. Тишкова, определяющая черта «плюралистических обществ», где «этнические границы и межэтнические

отношения сводятся не к определению чужаков, а к взаимодействию с соседними и хорошо знакомыми «другими» [2. С. 105].

### Примечания

<sup>1</sup> Имеется в виду немецко-платский диалект — один из восточнонижненемецких диалектов.

### Литература

- Савин А. И., Смирнова Т. Б. Немцы Сибири // Российские немцы / отв. ред. Т. Б. Смирнова, В. А. Тишков. М., 2021.
- Тишков В. А. Избранные труды: в 5 т. Т. 2: Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2021.

### Список информантов

БЕВ — ж., 1962 г.р., род. в с. Константиновка. Предки по материнской линии — поволжские немцы, по отцовской линии — украинские. В 1997–1998 гг. жила в Германии, но вернулась.

БЛА — ж., 1956 г.р., род. в с. Новопесчаное Бурлинского р-на. Из семьи лютеран, муж казах. Предки депортированы в с. Жёлтенько Немецкого национального района Алтайского края из современной Саратовской области. Жена ЖТК.

ГЕИ — ж., 1950 г.р., род. в пос. Маленский Знаменского р-на Алтайского края. Предки — украинские немцы.

ЖТК — м., 1946 г.р., род. в с. Устьянка Бурлинского р-на. Переехал в Шумановку вместе с женой в 2003 г. Казах. Муж БЛА.

ЗЛР — ж., 1956 г.р., род. в г. Карпинске Свердловской области. Предки из Поволжья, в 1990-е гг. переехала в с. Шумановка.

КИП — ж., 1965 г.р., род. и живет в с. Шумановка, потомок меннонитов.

КТЯ — ж., 1951 г.р., род. и живет в с. Шумановка. Руководитель «Народного музея истории с. Шумановка».

ОЛИ — ж., 1954 г.р., род. в г. Новокузнецке. Отец — крымский немец, мать — украинка.

ООГ — ж., примерно 1950 г.р., род. в с. Никольское, недалеко от Шумановки. Меннонитка, перешла в католичество в 2003 г.

СА — ж., 1941 г.р., род. в с. Богнатово Раздельнянского р-на Одесской области. В период оккупации семью информантки переселили в Германию как этнических немцев. По возвращении семья попала в лесопункт возле пос. Гордеевка Троицкого р-на Алтайского края.

СИИ — м., 1953 г.р., род. в с. Константиновка.

ТНВ — ж., 1994 г.р., род. в с. Константиновка, живет в с. Шумановка. Учительница математики и информатики. Католичка.

ФВА — ж., 1970 г.р., род. в с. Шумановка. Русская. Жена ФВВ.

ФВВ — м., 1967 г.р., род. в с. Шумановка. Муж ФВА.

ШАК — м., 1992 г.р., род. в с. Шумановка. В 1999–2001 гг. жил в Германии. Сын ШКК.

ШКК — м., 1958 г.р., род. в с. Константиновка, живет в с. Шумановка. Дважды переезжал в Германию, вернулся. Католик. Отец ШАК.

Статья поступила в редакцию 6 октября 2024 г.

## К 125-ЛЕТИЮ СЕРГЕЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА ТОКАРЕВА

**В** конце 2024 г. международная научная общественность отметила 125-летний юбилей знаменитого российского этнографа Сергея Александровича Токарева (28.XII.1899 — 19.IV.1985). На международной конференции, прошедшей в октябре 2024 г. в Институте этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН и посвященной юбилею, практически все выступавшие, представители разных специальностей, признавали Токарева своим учителем. Цитировалась и характеристика, данная Токареву дружившим с ним Б. А. Рыбаковым: в Москве, говорил академик, есть три главных этнографических учреждения — Институт этнографии АН СССР, кафедра этнографии в МГУ и С. А. Токарев. Действительно, сфера интересов Токарева не ограничивалась никакими собственно этническими рамками и даже континентами: он принимал участие в этнографическом исследовании якутов, в публикации мифов австралийцев, в систематическом исследовании календарных обычаяв народов Европы и религиозных верований восточных славян.

Главным деянием С. А. Токарева на завершающем этапе его долгой научной жизни стала работа над фундаментальной двухтомной энциклопедией «Мифы народов мира» (МНМ; М., 1980–1982), знаменовавшей не просто интерес широкой публики к увлекательным сюжетам, но и общественные потребности в новых культурных ценностях, сформировавшиеся в эпоху «застоя». Один из авторов этой заметки включился в процесс подготовки энциклопедии в составе редакции археологии и этнографии издательства «Советская энциклопедия».

С. А. Токарев был признанным энциклопедистом, членом научного совета издательства, ответственным за материалы по этнографии и ранним формам религии. Его авторитет способствовал продвижению издания, не вполне вписывавшегося в официозную издательскую программу тех времен; инициатором издания был давний друг Сергея Александровича Е. М. Мелетинский, активными участниками разработки для подачи материалов энциклопедии были Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, чей структуральный подход идеально соответствовал организации огромного и разнообразного мифологического материала.

Одному из авторов этой заметки предстояло заняться циклом статей по славянской мифологии с Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым. Естественно,

материалы этого цикла основывались на лингвистических реконструкциях: исследователи славянских «мифов», начиная с С. М. Соловьева и Е. В. Аничкова, сетовали на бедность сохранившихся сюжетов. Существует и представление об отсутствии у славян высшей мифологии, связанной с деяниями богов (в Начальной летописи сохранились лишь их имена): якобы у славян всегда доминировала низшая мифология (демонология). С. А. Токареву трудно было смириться с таким подходом: при обсуждении со мной (как редактором. — В. П.) этой проблемы, он настаивал, что высшая мифология имела место, эти мифы в древнерусских обличениях язычества именовались «кощунами».

Такое обозначение объясняет, почему раннее славянство, точнее, книжники, воспринявшие кирилло-мефодиевскую традицию, не могли записывать языческие мифологические сюжеты: они были для христиан кощунственными, письменность существовала для Священного Писания. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров реконструировали, опираясь на индоевропейские параллели, «основной миф» славянской (и шире — балто-славянской) мифологии (этот реконструкция вызывает сомнения у фольклористов), содержание которого должно было восприниматься как кощунственное христианскими книжниками. «Основной миф» относится к одному из универсальных сюжетов космогонии — священному браку неба и земли: в реконструкции громовержец (Перун) оплодотворяет дождем мать — сырь землю (летописная Мокошь), их разлучает хтонический змеевидный Волос, которого громовник изгоняет громом и молнией, восстанавливая плодородие. Сюжет был, безусловно, «кощуном», с точки зрения православных книжников-ригористов.

Но возникшая при подготовке МНМ проблема не сводилась к «основному мифу», излагавшемуся в статьях по славянской мифологии. С. А. Токарев болезненно переживал доминанту структурализма при подготовке статей для МНМ: первый том, по его характеристике в Дневниках, был «хорошо издан», но содержал «много семиотической глупости»<sup>1</sup>. Позиция главного редактора осложняла работу над энциклопедией. Показательно, что в тот же период формировался «постструктурализм», и неприятие порожденных структурализмом стереотипов возникло и в «постструктуралистской» западной антропологии: Клиффорд Гирц в статье 1986 г. настаивал на «пользе разнообра-



С. А. Токарев в Болгарии. Пловдив, 1974 г.

зия» в подходах к проблемам культурной антропологии<sup>2</sup>. Статьи обсуждались и на «домашнем симпозиуме» у С. А. Токарева, активное участие в дискуссиях принял автор МНМ, скифолог Д. С. Раевский (семьи Токаревых и Раевских дружили), этнограф О. Ю. Артемова. Раевского, как и меня, интересовали возможности реконструкции мифологии по данным археологии — такая реконструкция была возможна только с учетом структурных универсалий.

С. А. Токарев, последователь гуманистических традиций классической антропологии, в ходе дискуссий признал необходимость «компромисса»<sup>3</sup> разных подходов к исследованию таких комплексных проблем, как миф и религия. Благодаря его работе МНМ стали важным этапом развития отечественной гуманитарной науки (Государственную премию издание получило в 1990 г., уже после смерти главного редактора).

В декабре 1979 г. Институт этнографии АН СССР поздравлял С. А. Токарева с 80-летием. Редакция «Советской энциклопедии» подготовила к празднованию юбилея шуточный текст «мифологической» статьи, «оттиск» которой был презентован юбиляру. Статья составлялась по всем правилам энциклопедии — термины, отсылки к другим статьям, иллюстрации, с ориентацией на МНМ. Главным в составлении текста был зав. редакцией «Всеобщей истории» В. М. Макаревич (отв. секретарь редколлегии МНМ); участие принимали подписавшие текст вслед за В. М. Макаревичем: Н. Н. Самохина, И. И. Соколова, Л. А. Седов, В. М. Карев, Е. Г. Гураги, Т. А. Маркина, Г. П. Латышева, Е. В. Смирницкая, В. Я. Петрухин, Г. Г. Макаревич, О. М. Иванова, Н. А. Никитина, А. Д. Сыркин.

В память о С. А. Токареве и его работе над «Мифами народов мира» мы публикujemy текст этой статьи<sup>4</sup>.

## МИФЫ НАРОДОВ МИРА

Т. 2

ТОКАРЕВ (народная этимология производит имя от основы «токарь»; объяснение термина как производное от индоевроп. глагольной основы *to-ko-va-ti* «токовать» или от егип. *Tot*, *Tot*, является плодом кабинетной мифологии) Сергей Александрович, в мифологии всех стран и народов мира *культурный герой* с ярко выраженными функциями творца-демиурга. В основе образа — реальное историческое лицо (сравни *Мухаммад*, *Атли*, *Искандар*). Первоначально, в генезисе, по-видимому, связан с ремеслами, металлами (отсюда имя Т., а также топоним «Тула» как место возникновения культа Т.), что сближает его образ с греч. *Гефестом*, фин. *Ильмариненом* и др. Позднее — бог мудрости, покровитель и олицетворение наук, писцового дела, священных книг и колдовства (сравни егип. *Тот*), не лишенный, однако, черт трикстера.

В процессе циклизации и контаминации мифов, а также развития образа в эпической и фольклорно-сказочной традициях сложился основной круг этиологических мифов о Т.: о его чудесном

возрождении и даре вечной юности (ср. птица *Феникс*, молодильные яблоки богини *Идуунн*, *Адонис*, *Осирис* и др.); миф о непорочном зачатии Т-вым «Мифов народов мира»<sup>5</sup> (корни этого мотива уходят в глубочайшую древность, когда ничего не было известно о роли отца в деторождении, то есть неизвестно, кто же отец этого издания); миф о Т. как главном противнике громовержца в сюжете т.н. основного мифа; миф о сотворении Т. «Народов мира» (варианты: «Народов Австралии и Океании», «Народов Америки», «Народов зарубежной Европы»)<sup>6</sup>, а также многочисленные эзотерические мифы (знания которых доступно только посвященным). В энциклопедических изданиях выступает в трех ипостасях: главный редактор (бог-отец), автор (бог-сын), рецензент ( дух святой).

Основные места культа: Москва (Институт этнографии АН СССР, МГУ, издательство «Советская энциклопедия»), Якутск (где почитается как засл. деятель науки), Триест (где почитается как основатель исторической традиции, ср. *Кий*). Изображается стройным высоким юношей с усами, в очках, с лукавыми глазами, в хороводе прекрасных женщин

(см. Нимфы, Сирены, Эринии, Ведьмы); иногда обнаженным, держащим в руках «Мифы народов мира» (варианты: «Народы мира», «Ранние формы религии»).

Издание МНМ актуализировало колоссальный пласт наследия мифовой культуры, востребованный накануне грядущей эпохи перемен. Тематика и структура универсальной энциклопедии, посвященной мифам народов мира, находит продолжение в многочисленных справочных изданиях по «национальным» мифологиям.

### Примечания

<sup>1</sup> Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергеем Александровичем Токареве — ученом и человеком) / отв. ред.-сост. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М., 1995. С. 300.

<sup>2</sup> См. перевод: Герц К. Польза разнообразия // Thesis: теория и история экономических и социальных институтов и систем. Т. 1. Вып. 3. М., 1993. С. 168–184.

<sup>3</sup> Благодарим судьбу за встречу с ним... С. 296–297.

<sup>4</sup> Орфография оригинала сохранена. «Оттиск» представляет собой разворот сложенного пополам листа формата приблизительно А3. Текст сопровождают самодельные шутливые иллюстрации, источником для которых послужили воспроизведенные в МНМ памятники изобразительного искусства. На первой странице: «Архангел Гавриил сообщает о девственном зачатии «Мифов народов мира». Картина неизвестного мастера 2-й пол. 15 в. Мюнхен, Старая пинакотека» (ср. иллюстрацию к статье МАРИЯ: МНМ. Т. 2. С. 112. (Благовещение. Створка алтаря работы «Мастера жизни Марии». Ок. 1460. Мюнхен. Старая пинакотека)). На второй странице: «Т. в окружении нимф. Деталь росписи апулийского кратера. Ок. 410 г. до н.э. Таранто, Национальный музей» (ср. иллюстрацию к статье ДИОНИС: МНМ. Т. 1. С. 381 (Дионис и менады. Фрагмент росписи апулийского кратера. Ок. 410 до н.э. Таранто, Национальный музей)).

<sup>5</sup> С. А. Токарев был автором статьи «Девственное (непорочное) зачатие» (МНМ. Т. 1. С. 361–362).

<sup>6</sup> Серия «Народы мира», издававшаяся с 1960-х гг. Институтом этнографии АН СССР, включала указанные тома.

В. Я. Петрухин,

доктор исторических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

Е. С. Токарева,

доктор исторических наук,  
Институт всеобщей истории РАН  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
28 декабря 2024 г.

Т. в окружении нимф. Деталь росписи апулийского кратера. Ок. 410 г. до н.э. Таранто, Национальный музей.



Основные места культа: Москва (Институт этнографии АН СССР, МГУ, издательство «Советская энциклопедия»), Якутск (где почитается как засл. деятель науки), Триест (где почитается как основатель исторической традиции, сравни *Кий*). Изображается стройным высоким юношей с усами, в очках, с лукавыми глазами, в хороводе прекрасных женщин (см. Нимфы, Сирены, Эринии, Ведьмы); иногда обнаженным, держащим в руках «Мифы народов мира» (варианты: «Народы мира», «Ранние формы религии»).

В. Я. Петрухин  
Н. А. Масариков  
И. С. Соловьев  
Л. Егорова  
В. Капел  
С. Гуревич  
М. Маркин

Н. А. Петрухин  
С. Гуревич  
Г. Г. Масариков  
И. С. Соловьев  
Л. Егорова  
А. Сирхин

## ПОЗДРАВЛЯЕМ ИРИНУ АЛЕКСАНДРОВНУ СЕДАКОВУ!

17 марта 2025 г. отмечает юбилей Ирина Александровна Седакова — болгарист, славист, балканист, доктор филологических наук, заведующая отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН, руководитель Центра лингвокультурных исследований (ЦЛИ) *Balcanica*, главный редактор журнала «Славяноведение».

Путь в науку начался для Ирины Александровны в 1973 г., когда она поступила на славянское отделение филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, где начала изучать болгарский язык и литературу. Ее учителями на кафедре славянской филологии стали знаковые для отечественной болгаристики фигуры: доц. Надежда Васильевна Котова и проф. Мирослав Янакиев, а также будущий чл.-кор. Болгарской академии наук проф. Тодор Бояджиев, неизменно отзывавшиеся о ней как об очень талантливой и исполнительной студентке. Еще в студенческие годы Ирина Александровна познакомилась и со своим будущим научным руководителем — проф. Н. И. Толстым, стала посещать его спецсеминар «Сравнительно-историческая русская и славянская лексикология», а в 1978 г. написала под его руководством дипломную работу «Характер и функции сочетаний определений и определяемых в болгарских пословицах и загадках». Однако, когда впоследствии речь зашла о подготовке диссертации, Никита Ильич предложил сменить тему исследования, что стало для аспирантки определенным испытанием. И тем не менее в 1984 г. она успешно защитила кандидатскую диссертацию «Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар», став, таким образом, полноправным членом Московской школы этнолингвистики. К этому же времени относятся первые полевые исследования И. А. Седаковой — в Полесье и в болгарские села Молдавии (позже она участвовала в сборе материалов для «Малого диалектологического атласа балканских языков», в других экспедициях в Болгарию и иные балканские и славянские страны).

С 1983 г. по 1991 г. И. А. Седакова — сотрудница кафедры славянской филологии МГУ им. М. В. Ломоносова, где она читала теоретические курсы по лексикологии, фразеологии, стилистике, истории и диалектологии болгарского языка, курс по славянскому фольклору, вела практиче-

тические занятия по болгарскому как основному и как второму славянскому языку. В эти годы И. А. Седакова разрабатывает и ведет спецкурсы и спецсеминары по профилю своих научных интересов, в центре которых остается язык славянского фольклора, руководит курсовыми и диплом-

ными работами. Постоянную связь с альма-матер Ирина Александровна продолжает поддерживать и поныне, участвуя в университетских конференциях, являясь членом диссертационного совета МГУ 059.1, выступая оппонентом на защитах и принимая госэкзамены.

Преподавательская деятельность И. А. Седаковой, впрочем, не ограничивается стенами родного вуза. В 1994–1996 гг. она преподавала в Университете Эксетера (Великобритания), в 2010 г. являлась пригла-



шенным профессором Университета Сассари (Италия), в 2010–2015 гг. читала лекции по этнолингвистике и межкультурной коммуникации в Институте лингвистики РГГУ, а также в разные годы — в Германии, Бельгии, Японии и других странах. Одним из итогов ее преподавательской работы стал необычный учебник — «Самоучитель болгарского языка с лингвокультурными комментариями» (М.: Буки-Веди, 2015).

В 1991 г. И. А. Седакова становится сотрудником сектора структурной типологии Института славяноведения и балканстики АН СССР — знаменитого «сектора структуралистов», где в то время работали такие выдающиеся ученые, как В. Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Т. М. Николаева, А. А. Зализняк, Т. В. Цивьян. Интеллектуальная атмосфера сектора, бесспорно, повлияла на дальнейшее становление И. А. Седаковой как исследователя и приобщила ее к идеям и духу московско-таргусской семиотической школы.

В стенах Института славяноведения И. А. Седакова начинает разработку новой обширной темы — отражение рождения и судьбы человека в народных представлениях болгар, что привело ее к созданию объемного научного труда, защищенного в 2007 г. в качестве докторской диссертации «Лингвокультурные основы родинного текста болгар» (М., 2007) и опубликованного в виде монографии «Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст» (М.: Индрик, 2007; пер. на болг.: 2013). Значимость этого исследования, как отмечает С. М. Толстая, состоит не только в глубинном анализе народных представлений о рождении и начале жизни человека, но и в том, что автор рассматривает собранный материал с позиций разных научных дисциплин — с точки зрения лингвиста, фольклориста, этнографа и балканиста<sup>1</sup>.

Будучи столь разносторонним исследователем, И. А. Седакова обладает и широким кругом научных интересов. Среди них — народный календарь и родильная обрядность, язык и структура паремий, славянская аксиология и фольклорная поэтика, балканский текст и ономастика. Ирину Александровну отличает также редкое для специалиста по народной культуре пристальное внимание к современности: объектом изучения для нее в разное время становились язык СМИ, Интернета и рекламы, функционирование советизмов, клише и штампов в русской речи, городские шествия и митинги, имена неоязычников и даже быто-

вание печатных листков-некрологов в балканской традиции.

Перу И. А. Седаковой принадлежат более 470 публикаций, изданных на родине и в зарубежных странах, — на русском, болгарском, сербском, английском, французском, испанском, эстонском языках<sup>2</sup>. Научные заслуги Ирины Александровны отмечены присвоением ей звания «Почетный работник науки и высоких технологий Российской Федерации» и наградой «Златна значка» от Института болгарского языка им. Л. Андрейчина Болгарской академии наук за существенный вклад в развитие и популяризацию исследований в области филологической болгаристики.

Многогранность научного таланта И. А. Седаковой проявляется и в том, что она выступает инициатором и соорганизатором проектов из самых разных областей гуманитарного знания. Отметим лишь некоторые из них.

В рамках деятельности Центра лингвокультурных исследований *Balcanica* (ИСЛ РАН) под руководством И. А. Седаковой проводятся круглые столы по балканстике и «Балканские чтения», продолжающие давние традиции отдела, объединяющие исследователей языков, культуры, фольклора, литературы и истории балканского региона<sup>3</sup> и сопровождающиеся публикациями в серийных изданиях Центра.

И. А. Седакова является сопредседателем рабочей группы *The Ritual Year* (основана в 2003 г.) Международного общества этнологов и фольклористов (SIEF), основной фокус внимания которой сосредоточен на разных аспектах трансформации традиционной календарной обрядности в современном мире. За более чем 20 лет работы группа провела ряд конференций в разных регионах Европы (от Мальты на юге до Швеции на севере, от Шотландии на западе до Татарстана на востоке) и выпустила сборники по их итогам<sup>4</sup>.

Одно из недавних начинаний И. А. Седаковой — поддержанный Российским научным фондом проект «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: *Balcano-Balto-Slavica*», которым она руководила в 2022–2024 гг. Основной целью проекта является верификация и актуализация постулатов московско-таргусской школы на широком ареальном материале. Не менее важная задача проекта — мемориальная, он посвящен памяти ушедших основателей школы и продолжателей ее традиций, многие из которых работали в Институте славяноведения РАН. Стоит добавить, что концепт памяти — и прежде всего благодар-

ной памяти о людях — очень значим для Ирины Александровны. Из ее публикаций, посвященных учителям, коллегам и друзьям, можно собрать целую книгу.

Самая первая печатная работа И. А. Седаковой — перевод книги болгарского философа Кирила Василева «Любовь» (М., 1982) — не имеет отношения к лингвистике. Но именно это слово, открывающее список публикаций Ирины Александровны, наиболее точно характеризует ее отношение к миру — любовь к избранному научному пути, любовь к народной культуре, любовь, чуткость, тепло, внимание и уважение к окружающим ее людям.

Ирине Александровне в последние годы выпала нелегкая задача — руководить отделом в лихолетье, когда многие сотрудники по независящим от них причинам вынуждены были сменить место работы. Благодаря своей несгибаемости, решительности, самоотдаче и желанию сохранить традиции отдела Ирина Александровна смогла не только сплотить наши ряды, но и укрепить их за счет новых перспективных исследователей. И мы благодарны ей за это!

Мы поздравляем Ирину Александровну с днем рождения и желаем ей здоровья и творческого вдохновения, неиссякаемой энергии и сил, а также чтобы ее многочисленные научные интересы нашли воплощение не только в новых статьях, но и в серии задуманных ею новых книг!

### Примечания

<sup>1</sup> Толстая С. М. Болгарский «родинный текст» в балканском контексте (И. А. Седакова. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007) // ЖС. 2009. № 3. С. 65.

<sup>2</sup> Библиографию работ И. А. Седаковой см. на сайте Института славяноведения РАН: URL: <https://inслав.ru/slavyanskaya-etnolingvistika-bibliografiya-m-2025>.

<sup>3</sup> URL: <https://inслав.ru/nauchnye-podrazdeleniya/centr-lingvokulturnyh-issledovaniy-balcanica>.

<sup>4</sup> URL: <https://www.sieffhome.org/wg/ry/index.shtml>.

М. В. Завьялова,  
кандидат филологических наук,  
А. А. Индыченко,  
кандидат филологических наук,  
А. Б. Ипполитова,  
кандидат исторических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

Фото Анико Сохадзе

## НЕМЕЦКАЯ ЗАГОВОРНАЯ ТРАДИЦИЯ В СРАВНЕНИИ С БЕЛОРУССКОЙ И ИНЫМИ СЛАВЯНСКИМИ

Валодзіна Т. В. Нямецкія лекавыя замовы: групы, матывы, беларускія параллелі. — Мінск: Беларуская навука, 2023. — 344 с.; ил.

**Н**овая книга Т. В. Володиной, известного исследователя белорусской заговорной традиции, поражает широтой и в хорошем смысле амбициозностью замысла. Задумать и осуществить комплексный анализ немецкоязычных заговоров, представляющих едва ли не самую репрезентативную магическую традицию в Европе (автор упоминает о более чем 23-тысячном корпусе текстов), наиболее ранние записи которой датируются IX в., требует научной смелости, блестящей подготовки и огромной предварительной работы, о которой убедительно свидетельствуют предшествующие публикации автора. Монография находится в русле современных работ европейской науки о фольклоре, в которых предпринимались попытки сопоставительного изучения вербальной магии и прежде всего заговоров (упомянем хотя бы работу британского фольклориста Дж. Ропера 2005 г., книгу М. В. Завьяловой 2006 г. или нашу монографию 2010 г.<sup>1</sup>).

Книгу открывает введение, где представлена история собирания и изучения немецких заговоров (в основном начиная с XIX в.), происхождение которых связано с магией, медициной и религией, с книжнохристианской и устной традициями: именно их активное взаимодействие, как резюмирует автор, определили облик, ритуалистику и сюжетику немецких заговоров. Собственно же история собирания немецких заговоров по-настоящему фундаментальна и включает буквально всё — от надписей на полях древних рукописей и упоминаний о заговорах в судебных делах о колдовстве до полевых записей позднейшего времени и записочек с текстами заговоров, а итогом собирания становится создание в XXI в. фундаментального цифрового собрания (*Corpus der deutschen Segen und Beschwörungsformeln*)<sup>2</sup>.

Во введении дается экскурс в терминологию вербальной магии, принятую в немецкоязычной научной традиции, а также излагаются классификации немецких заговоров, созданные в разное время и в отношении разных групп заговоров. На протяжении истории изучения немецких (и в целом индоевропейских) заговоров основу их классификации составляли магические приемы (такие как «подобное лечится

подобным» или историола<sup>3</sup>), речевые жанры (типа приказа или просьбы), мотивы и образы (мотив трех цветов, мотив трех женщин, мотивы с упоминанием Богородицы) и, наконец, функциональные группы.

Выбирая для изучения лечебные заговоры, Т. В. Володина останавливается на функциональном подходе к ним, полагая его наиболее точно отражающим «собственно народное понимание системности народномедицинской информации» (с. 35). В рамках каждой «функциональной» главы подробно рассматривается сюжетно-мотивный состав, приводятся параллели из иных традиций (белорусской, других славянских и балтийских), а также ритуальный и мифологический контекстлечения той или иной болезни.

Исследование основных функциональных групп немецкоязычных лечебных заговоров составляет основное содержание книги и диктует ее структуру, хотя порядок рассмотрения отдельных групп заговоров автором, кажется, не эксплицирован. Объектом внимания становятся заговоры от червей и змей, от заболеваний ротовой полости и зубной боли, от кровотечения и ран, от вывиха, болезней глаз (бельма, соринки, воспаления глаз, ячменя), от лихорадки, ревматических болей, кожных недугов (воспалений, в частности, рожистого, бородавок и др.), от золотника и т. д. Отдельные главы посвящены заговорам на легкие роды, а также лечению детских болезней. Внутри больших глав материал делится по другим принципам — либо по сюжетам и мотивам (как это сделано, например, для заговоров от кровотечения, где выделяется Иордан-формула, а также мотивы «Адамова кровь», «крови и вода», «три источника», «три цветка», «неправедный человек» и др.), либо по жанрам (например, членение заговоров от лихорадки или рожи на нарративные и заклинательные). В отдельный раздел книги «Мир демонов в лечебных заговорах» вынесены заговоры от стрел, порчи и эпилепсии, которые понимаются как «насланные», вызванные демонами. В последнем разделе монографии речь идет о доминантных, как их называет Т. В. Володина, сюжетах и мотивах, то есть до некоторой степени универсальных содержательных единицах немецких

заговоров, встречающихся в разных функциональных группах (сюжеты встречи, трех дев, последовательного выведения болезни из тела и др.).

Каждая глава книги, касающаяся лечения той или иной болезни, помимо исследования сюжетики и структуры немецких заговоров, включает в орбиту рассмотрения белорусские и в меньшей степени восточно- и западнославянские, словенские и балтийские параллели к ним, что создает впечатляющую картину славяно-германских взаимосвязей в области вербальной магии и сопутствующих верований (независимо от того, трактуются ли эти сходства как заимствования или как общее наследие этих традиций) — картину, которая до настоящего времени еще ни разу не представала перед исследователями заговоров в такой полноте и широте. В этом отношении особый интерес вызывают параграфы, посвященные заговорам от червей с исходящим счетом (с. 63–64), заговоры и рукописные молитвы от зубной боли с упоминанием страдающего от нее ап. Петра на камне (с. 78 и сл.) и с обращением к месяцу (с. 83 и сл.), заговоры на сюжет 2-го Мерзебургского заговора (с. 122 и сл.), на сюжет «Богородица утешает и лечит плачущего» (с. 139 и сл.); сюжет, заметим, имеет полифункциональную природу и фиксируется не только у немцев, балтов и балканских славян, но также в Карпатах и на Украине); заговоры от лихорадки, основанные на мотиве дрожащего на кресте Христа (с. 151 и сл.); они известны у немцев, чехов и белорусов, а также, добавим, и в апокрифических молитвах древнерусской книжности, причем историческое и географическое соотношение последних с немецкими заговорами до сих пор остается непонятным); заговоры от рожистого воспаления (с. 175 и сл.); мотив заговоров от бородавок и других кожных проявлений «Пусть двое едущих на одной лошади заберут бородавки с собой», распространенный как у немцев, так и в разных славянских регионах (с. 194); мотив заговоров от золотника «Матка, становись на свое место» (с. 202 и сл.) и мн. др.

Остановлюсь в этой связи лишь на заговорах от кровотечения. Они составляют в немецкой традиции самую многочисленную и едва ли не самую древнюю группу, тексты которой обнаруживают очень разную динамику на германских и славянских землях и при этом создают широкое поле сходствий, каждое из которых нуждается в отдельном рассмотрении. Так, древняя Иордан-формула (пусть кровь остановится так же, как река Иордан в момент крещения Христа) и мотив «три реки / три источника» получили

широкую известность у балтов и в Западной Славии (включая словенцев), в то время как формула Адамовой крови или мотив трех дев имели гораздо более ограниченный ареал распространения. Другие мотивы немецкоязычных заговоров от кровотечения обнаруживают непрямые параллели со славянскими текстами. Еще в начале XX в. О. Эберман и В. Мансикка связывали мотив немецких заговоров «неправедный человек» («Кровь, остановись, как судья и присяжные в пекле», с. 106) с польскими и чешскими мотивами функционально разных заговоров, в которых на «обидчика» (на мышь, например) накладывали наказание за те или иные грехи или причиненный вред. Однако в украинской и отчасти в белорусской традиции, где также присутствует этот мотив, он входил в состав именно заговоров от кровотечения, как и в немецкой традиции («Пусть текущей крови будет так же плохо, как неправедному человеку»). Такое совпадение с несоседней немецкоязычной традицией остается до некоторой степени загадкой.

Не менее ценные также общие наблюдения автора над тем, как соотносятся между собой немецкоязычная и белорусская традиции: в то время как немецкие заговоры сохранялись почти неизменными на протяжении десяти с лишком веков благодаря рукописному наследию и ранним перепечаткам, белорусские существовали преимущественно в устной форме, из-за чего пребывали в состоянии перманентного варирования (с. 313).

Перед тем как перейти к рассмотрению очередной функциональной группы или сюжета, автор излагает историю фиксации этого сюжета в немецкоязычной традиции, указывая наиболее ранние его записи, латинские (например, для заговоров на легкие роды, с. 212 и сл.) источники текстов, а также обозначает основные вехи и наиболее значимые моменты в исследованиях сюжета на протяжении XIX–XXI вв., что расширяет проблемное поле книги, внося в нее историко-научный аспект. В этом смысле обращает на себя внимание, например, главка, касающаяся 2-го Мерзебургского заговора от вывиха и удара. Автор подробно излагает историю изучения этого сюжета (во всей полноте его ранних и поздних записей) в Германии и Скандинавии. В частности, Т. В. Володина отмечает наличие в этих заговорах языческих теонимов, что вызвало в науке активную дискуссию о первичности или вторичности имен и обозначаемых ими персонажей, о том, как и почему происходило изменение состава действующих лиц этого языческого заговора в христианизированной среде, где языческие персонажи и имена сменялись христианскими.

Для подтверждения высказываемых по ходу изложения суждений автор активно цитирует немецкоязычные заговоры и сопровождает их переводами на белорусский язык, что в некотором смысле ставит эту книгу в один ряд с двуязычными изданиями заговоров последних десятилетий<sup>4</sup>. Кроме того, в книге публикуется большое количество белорусских заговоров, в том числе из современных полевых материалов.

Еще одна важная особенность книги заключается в том, что Т. В. Володина, следуя принципам междисциплинарного подхода к изучению вербальной магии, выстраивает отдельные главы книги с опорой на исследование мифологической подосновы заговорных сюжетов, что придает работе искомую глубину. Позволю себе показать это на одном примере. Первая глава книги «Представления о червях и их вербально-магическое изгнание» посвящена тому, как в немецкоязычной традиционной культуре понимаются черви и как это понимание определяет комплекс соматических и народномедицинских представлений и сюжетику заговоров. Черви предстают в немецкой мифологии как широкий класс природных и одновременно мифических существ; к нему принадлежат многие природные ползающие и летающие сущности, а также змея и даже дракон, змей, символизирующие хтоническое начало в природе и человеке. В языке и народномедицинских верованиях черви воспринимаются как источник болей в разных частях тела: в голове, костях, ногах, ушах, глазах, нарывов на пальцах (*волос, волосяник*, то есть панариций), а также болезней, связанных с волосяным покровом, в частности колтуна. На фоне такого рода сведений анализируются и семантически проясняются многие мотивы, причем не только немецкие, но также и славянские, входящие в формулы изгнания червей из человека или прецедентные сюжеты с участием библейских персонажей, а также во фразеологизмы типа «иметь червей/мух в голове». Особое внимание автор уделяет немецким заговорам от червей, основанным на мотиве нисходящего счета (субъектом которых у немцев оказывается Иов, а у их соседей — другие персонажи), которые были усвоены восточнославянскими, словенскими, чешскими, балтийскими и другими заговорными традициями, но при этом остались практически неизвестны балканским славянам. Подобный подход исследования заговоров с опорой на древнюю мифоритуальную традицию прослеживается в главе о заговорах от золотника/матки (с. 194 и сл.).

Не обойдена вниманием в книге и собственно демонология — комплекс представлений о персонажах низшей мифологии, «ответственных» за те или иные недуги. В частности, автор обращается к женским персонажам, вызывающим болезненные нарушения у детей (рахит, сильный жор, «голод») и виновным в появлении так называемых подменышей (с. 231 и сл.), а также рассматривает ритуальные способы устранения соответствующей симптоматики у детей и возвращения ребенка к нормальному облику, в том числе путем универсальных магических процедур типа «перепекания» (с. 234 и сл.), исполнения ритуальных диалогов над больным ребенком и произнесения заговорных формул, призывающих добавить ему «мяса на кости» (с. 239). Отдельная глава касается болезнетворной деятельности эльфов и народномедицинских способов противостояния болезням, насланным ими (с. 250 и сл.). В корпусе заговоров от недугов типа стрел/прострела, ветра, порчи, глааза, эпилепсии и мн. др., вызываемых демонами, а также людьми, обладающими сверхчеловеческими способностями или нарушающими социальные нормы, преобладают многофункциональные мотивы, не специфические только для одной болезни (с. 264 и сл.). Это мотивы встречи демона/болезни и лекаря, который запрещает болезни вредить человеку и отправляет ее прочь; мотивы распознавания виновника болезни и др. На мой взгляд, такая сюжетная неопределенность, возможно, отражает размытость симптомов болезней, считающихся насланными демонами. И в этом отношении немецкие заговоры очень близки восточнославянским и специально белорусским.

Наряду с мифологическими верованиями, стоящими за теми или иными заговорными сюжетами, Т. В. Володину занимают и вопросы народномедицинской терминологии. Так, исследуя группу заговоров от ревматических заболеваний, в том числе детских, автор присматривается к названиям этих болезней, их происхождению и динамике на протяжении веков (с. 162 и сл.). Большое внимание исследовательница уделяет богатому словарю кожных покраснений и воспалений, соответствующих белорусской *роже* (с. 175), наименованиям рахита (с. 219 и сл.), эпилепсии и родимчика (с. 244 и сл.) и другим, которые не только встречаются в текстах заговоров, но и проясняются отдельные их мотивы и обыгрываются в них.

Нельзя не отметить еще один аспект рецензируемой монографии, а именно исследование взаимодействия библейской истории и заговорной сюжетики, имеющего для немецкой традиции,

в силу ее древности и тесных связей с книжнорукописной традицией и латинскими первоисточниками, особое значение. Автор обращает пристальное внимание на евангельские источники того или иного образа, мотива или даже детали, будь то история Иова, целительство Христа, искушение Евы, Страсты Христовы и т.д., а также на эпизоды из житий святых, которые преломились в заговорных сюжетах (например, в заговорах св. Лаврентия от жара и воспаления). Укорененность множества заговорных сюжетов в христианской истории подчеркивает богатый иллюстративный ряд книги — гравюры из рукописей, фрески, алтарные изображения, иконы и скульптуры из церквей, замков и музеиных собраний разных регионов Германии, Австрии, Польши, Белоруссии (к сожалению, в книге нет списка иллюстраций). Т. В. Володина приходит к выводу, что именно отсылки к библейской истории, попавшие в немецкие заговоры в том числе через латинские источники, определяют большую часть немецко-белорусских соответствий в области заговорной сюжетики (с. 312 и сл.).

Представленная здесь по необходимости очень кратко монография Т. В. Володиной, как кажется, ценная сама по себе, позволяющая читателю погрузиться в мир немецкоязычных заговоров, воссозданный профессиональным исследователем вербальной магии, одновременно открывает

дальнейшие перспективы изучения немецких, белорусских и в целом восточнославянских заговоров, а также их взаимосвязей. Отмечу, например, что читателю книги было бы интересно узнать, как представляет себе ее автор диалектную картину немецкоязычных заговоров в отношении основных функциональных групп и сюжетов, пусть даже и в самом общем приближении.

Что же касается темы немецко-славянских связей, то тут поле будущих исследований поистине бесконечно. Хотя значительное количество заговорных параллелей между немецкой и белорусской (восточнославянской) традициями обязано своим появлением посредничеству Западной Славии (Польше и Чехии прежде всего), где обнаруживается много такого рода схождений, тем интереснее те немногочисленные пересечения, имеющиеся между немецкоязычной и русской, украинской или белорусской традициями в зонах, далеких от непосредственного контакта с западнославянскими и немецкой традициями (2-й Мерзебургский заговор, мотив «неправедный человек», мотив заговоров от бельма с упоминанием животных трех мастей, мотив встречи Христа и св. Петра со змеей, немногочисленные рефлексы которого встречаются на Русском Севере, и др.).

Хочется надеяться, что замечательная книга Т. В. Володиной найдет в России своего читателя и будет про-

должена в серии следующих столь же интересных и вдохновляющих работ автора.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Roper J. English Verbal Charms // Folklore Fellows Communications. 2005. Vol. 288. Helsinki, 2005; Завьялова М. В. Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006; Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

<sup>2</sup> URL: <https://www.isgv.de/projekte/volkskunde/erschliessung-und-digitalisierung-des-nachlasses-adolf-spamer>.

<sup>3</sup> В самом общем виде историола — это заговорный текст, основанный на сакральном прецеденте, когда последний используется как образец для разрешения критической ситуации в настоящем, типа «Пусть кровь остановится так же, как остановились воды Иордана, когда Иоанн Креститель крестил в них Христа».

<sup>4</sup> См.: Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004; Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės / sudarė, parengė ir išvadą parašė Daiva Vaitkevičienė. Vilnius, 2008.

Т. А. Агапкина,

доктор филологических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
5 сентября 2024 г.

## ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ЗАГОВОРЫ ИЗ АРХИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Заговоры из архивных источников XVIII — первой трети XX в.: в 2 т. Т. 1 / изд. подгот. Т. А. Агапкина. М.: Индрик, 2023. — 512 с.; Т. 2 / изд. подгот. А. Б. Ипполитова и А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2024. — 536 с.

**Н**овый двухтомник заговоров из архивных источников является плодом многолетней работы команды ученых. Он подготовлен и опубликован в рамках гранта РФФИ (№ 20-012-00117а «Русский магический фольклор из неопубликованных источников XVII — начала XX в.: архивные разыскания, подготовка научного издания, исследования и комментарии», 2020–2022 г.).

Издание продолжает серию публикаций магического фольклора восточных славян, начатую более 20 лет назад в издательстве «Индрик» (серия «Традиционная духовная культура славян», подсерия «Публикация текстов»). В рамках серии вышли в свет следующие издания: «Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков» (отв. ред.

А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002); «Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.)» (сост., подгот. текстов и примеч. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003) и «Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.» (сост., подгот. текстов, ст. и comment. А. Л. Топоркова. М., 2010).

Хронологически основная масса опубликованных в рецензируемом издании рукописей относится к середине — второй половине XIX в. (часть текстов датируется более ранним и более поздним периодом). Опубликованные материалы во многом заполняют лакуну между рукописями XVII — первой половины XIX в. и широко доступными полевыми записями второй половины XX в.

Тексты распределены по двум томам и систематизированы в соответствии с местом хранения рукописей. Это обусловлено, вероятно, в первую очередь организацией работы составителей: поиск текстов продолжался в течение нескольких лет, каждый составитель работал с определенными архивами, два тома были изданы с перерывом в год. Но благодаря этим обстоятельствам ярко проявляют себя географические, социо- и этнокультурные, хронологические особенности коллекций, сложившихся в каждом архиве: эти особенности связаны с тем, что материалы коллекций собирались в разное время и разным способом (письменные ответы местных корреспондентов; коллекции собирателей-одиночек; профессиональные системные экспедиции).

В первом томе, подготовленном Т. А. Агапкиной, собраны заговоры из научных архивов Русского географического общества (РГО) и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (фонд Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, ОЛЕАЭ). Это около 860 текстов.

В географическом отношении заговоры этого тома представляют преимущественно русскую и украинскую традиции в их локальных вариантах. Том открывает раздел, содержащий более 20 рукописей, поступивших из разных губерний в архив РГО. Приходится смириться со случайностью географической выборки — она зависит от того, где нашлись корреспонденты, приславшие ответы на Программу для сбора этнографических сведений, распространенную РГО (подробнее об этнографической программе РГО и ее роли в собирании фольклора см., например, в статье А. И. Вакул [1]). Остальные рукописи — материалы фонда ОЛЕАЭ — содержат заговоры южнорусской и украинской, в небольшой степени белорусской традиции из Смоленской, Черниговской, Харьковской губерний (записи краеведов и собирателей XIX в.).

Во втором томе собраны материалы архивов Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН, Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, отдела рукописей Российской государственной библиотеки, Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ) и научной библиотеки Саратовского университета. Над томом работали А. Б. Ипполитова и А. Л. Топорков. В этом томе опубликовано более 500 заговоров.

В географическом отношении второй том также представляет несколько локальных традиций. Рукописи Пушкинского Дома и РГАЛИ отражают севернорусскую традицию — Олонецкий край (рукопись студента Хотьковского), Заонежье (записи Н. П. Колпаковой, Н. И. Карнауховой, З. В. Эвальд, сделанные в 1926 г.), Белозерье, Северную область (территориальная единица, существовавшая до 1937 г., соответствует современным Архангельской и Вологодской областям). Записи С. И. Гуляева, опубликованные отдельной коллекцией, содержат сибирский материал. Рукописи из Саратовского университета дают нам тексты южнорусской традиции (Калужская, Смоленская губ., во многих заметно украинское влияние). Некоторые рукописи географически не атрибутированы (например, рукопись Деруновых, т. 2, с. 236). Вся коллекция составляет впечатляющую палитру.

В тематическом отношении опубликованные в двухтомнике заговоры разнообразны. Это максимально широкий спектр лечебных заговоров; любовные заговоры: присушки и отсушки, заклинания, позволяющие снять и наслать тоску; социальные: на любовь и благосклонность власть имущих — начальников, судей, на почет, от клеветы; воинские: на оружие,

от призыва на службу, разнообразные обереги в армии; скотоводческие: для самых разных ситуаций ухода за скотиной — отела, приплода, потери ее, приучения к дому; промысловые: на ловлю рыбы, зайцев, уток; огородные работы; заговоры, «регулирующие отношения с природой»: животными, птицами, насекомыми; «для общения со сверхъестественным миром»: лешим, морозом, русалкой, домовым и дворовым, нечистой силой, бесом и чертом; разного рода обереги, а также канонические и неканонические молитвы.

Большой интерес представляет выделение канонических и неканонических молитв и псалмов в качестве отдельного пункта в функциональном указателе. В рукописях они могут быть записаны как отдельный текст, а могут входить в состав более объемных заговоров — указатель отражает все случаи. Это дает возможность обратить специальное внимание на бытование молитвенных формул и кратких молитв (например, Иисусовой) в качестве магических текстов. Кроме того, в функциональном указателе первого тома отдельно выделены закрепки к заговорам.

Отдельно хочется отметить публикацию большого числа редких рукописных текстов: Сисиниевой молитвы (с редкими именами лихорадок-трясавиц), профессиональных пчеловодческих, охотничьих, пастушеских заговоров, в том числе отпусков скота, черных заговоров на здоровье человека («когда хотят извести его», «приставлять килу»), порчу свадьбы, редкого контрацептивного заговора и ряда других.

Важно указать, что издание включает как тексты устной традиции, так и заговоры, бытовавшие письменно.

Научный аппарат, которым снабжены книги, включает общие вступительные тексты к томам; заметки об архиве, предваряющие тот или иной раздел, объединяющий несколько рукописей; предисловие к каждой из рукописей. Кроме того, оба тома содержат указатели имен собственных, упоминаемых в рукописях, а также обширную библиографию и, как было сказано выше, указатели функциональных типов заговоров.

Тексты сопровождаются подробными постраничными комментариями, где характеризуются диалектные особенности, предлагаются интерпретации темных мест, а также отмечаются рукописные пометки. Основная задача комментариев, как пишут составители, — «приблизить текст к восприятию современного читателя» (т. 2, с. 9). Можно с уверенностью сказать, что подробное комментирование играет в этом определяющую роль.

К сожалению, решению этой задачи препятствует небольшой тираж, который делает рецензируемое издание библиографической редкостью. Но отрадно видеть, что первый том доступен в электронном виде в академической социальной сети Academia.edu. Второй том, к сожалению, не выложен в открытый доступ. Хочется надеяться, что это произойдет.

Составители проделали огромную поисковую работу: исследованные архивы описаны и оцифрованы не полностью, и некоторые из публикуемых текстов были обнаружены методом сплошного поиска. Ряд материалов по разным причинам не вошел в двухтомник. Тексты, оставшиеся неопубликованными, получили краткую характеристику в предисловиях к соответствующим разделам, что представляет ценность для исследователей, которым необходимо найти дополнительные архивные материалы. Особено велико число пока не опубликованных рукописей в архиве РГО — их более 30 разного объема.

Как кажется, на тематический состав сборника оказал позитивное влияние исследовательский интерес ученых, работавших над его составлением. Среди заговоров на разные темы выделяется целостный корпус пчеловодческих текстов, опубликованный во втором томе. Они не только широко представлены в количественном отношении в содержании тома, но и к тому же сопровождаются детальными комментариями и исчерпывающей библиографией по данной теме, а также обширным списком архивных заговоров, которые привлекались для составления комментариев.

Чтобы атрибутировать разнородные материалы, составителям сборника пришлось в ряде случаев провести тщательный анализ разнообразных косвенных указаний, таких как инициалы собирателей, пометки в рукописях, а также почерк и даже сами чернила, которыми рукописи написаны. Это позволило установить личности большинства собирателей, а в некоторых случаях выверить данные, приведенные в более ранних изданиях. Например, А. Л. Топорков уточняет правильное имя собирателя *Доримедонта Бережкова*, ошибочно замененное в более ранней публикации Майкова на *Дмитрия Беренисова* [3].

Личность собирателя, цели его работы, способ записи в каждом конкретном случае оказали свое влияние на состав записанных корпусов текстов — на отбор материала. Многие архивные коллекции включают не только заговорно-заклинательные тексты, и поэтому в рецензируемом издании они представлены в извлечениях. Но в предварительных заметках

от составителей двухтомника последовательно приводятся общие данные о «прочих» текстах рукописи. Например, одна из рукописей, подписанная «И. Чанцев», содержит стихи волочебников, шесть загадок, описания ряда календарных и семейных обрядов, три былички и две песни (не вошли в двухтомник; Ельинский и Духовщинский у. Смоленской губ., т. 2, с. 494). Другая, подписанная им же, состоит из четырех быличек, приворотного заговора, описания святочных гаданий и текстов подблюдных песен, двух сказок и двух считалок (Юхновский у. Смоленской губ.). На основании этих данных мы можем судить, в каком жанровом ряду стояли для него заговоры. (Подробнее об И. Чанцеве см. статью А. Б. Ипполитовой [2]). Аналогичные наблюдения можно провести и для других рукописей.

Иногда пометки и комментарии собирателей, которые составители двухтомника приводят во вступительных заметках, позволяют нам узнать что-то о ситуации записи и о взглядах собирателя на его предмет. В качестве примера можно привести яркое замечание Д. Бережкова, корреспондента РГО, который сам верит в силу магического слова: «Если же выполнено всё, что нужно: слова верны, обряды соблюдены, то польза от заговора удивительна!» Далее Бережков рассказывает, что уговаривал крестьян, весящих в то, что рассказанный заговор потеряет силу, сообщить ему тексты под предлогом того, что хочет узнать их «для одного только любопытства» (т. 1, с. 24). А вот А. М. Астахова в аналогичной ситуации пользуется другим приемом: «нужно было или самим являться в качестве клиентов, или, ссылаясь на различные беды {...}, просить научить нас соответствующему заговору» (т. 2, с. 123). Как можно видеть, этическая оценка собственных действий бывала очень разной у разных собирателей.

Представленные в двухтомнике коллекции позволяют сравнить записи, сделанные в разных ситуациях, и осмыслить роль собирательских установок в процессе фиксации фольклора.

В ряде случаев источниковедческий анализ позволяет составителям настоящего издания установить, какие заговоры были записаны от носителей традиции, а какие переписаны собирателями из доступных им изданий (Губернских ведомостей, Епархиальных ведомостей и др.). В некоторых случаях списки одного и того же текста обнаруживаются более чем в одной рукописи. Такой материал уже позволяет делать интересные предположения о бытованиях местных рукописных традиций

и источниках рукописей, например, о том, что какие-то тексты «были переписаны кем-то из местной газеты и затем начали бытование в местной рукописной традиции» (т. 2, с. 478), а какие-то «не были списаны непосредственно с газеты, но имели некоторый предшествовавший рукописный источник» (т. 2, с. 487). Подобные данные, наряду с собирательскими комментариями, дают возможность сделать ряд выводов о бытовании заговорно-заклинательной традиции в период времени, охватываемый в рецензируемых изданиях.

Важной, перспективной особенностью сборника является попытка хотя бы отчасти передать графический контекст, в котором бытуют рукописные заговоры. Первый том содержит три изображения из двух рукописей из коллекции краеведа А. Л. Крылова. Это два изображения креста и одно — круга (по всей видимости, так нарисована поверхность хлеба, использованного в обряде), два из них — обереги от язвы, один — от лихорадки. Во все изображения вписаны фрагменты текста (с. 448, 463, 465). Во втором томе опубликованы четыре иллюстрации (с. 237, 241, 289, 345). Одна из них — изображение человека (выполнено информанткой в ходе интервью, используется при заговаривании жабы). Остальные три воспроизводят рукописные рисунки: крест с вписанным в него текстом с лицевой страницы рукописи Деруновых; «перевязь» при заговаривании ячменя; человек с веткой в руке (к сожалению, составители не предложили своих гипотез о том, кто может быть изображен на последнем; из комментария к рукописи на с. 236 мы узнаем, что это «мужчина возле куста». Возможно, это изображение связано с заговором на отрезание ветвей и лоз (с. 242)). Был бы очень уместен отдельный список иллюстраций или дополнительные постраничные комментарии, что позволило бы выделить этот интересный и редкий материал. В настоящем издании несколько изображений разнесены с пояснениями и теми текстами, к которым они относились в рукописи, так что читатель не всегда в состоянии легко соотнести их.

Очень жаль, что читатели не могут видеть эти изображения в исходном виде. Жаль также, что при публикации не было задумано дополнительного иллюстративного материала — хотелось бы видеть по одному листу из каждой рукописи в факсимильном воспроизведении. Такое решение позволило бы дать дополнительную визуальную информацию и еще сильнее «приблизить текст к восприятию современного читателя» (т. 2, с. 9), особенно в сложных случаях, когда

рукопись состоит не только из текста. Сейчас издателям приходится выходить из положения с помощью имеющихся в их распоряжении символов: например, в первом томе на с. 457 с использованием точек и дефисов передан, видимо, ряд специальных пропусков и особое деление на строки, которое имелось исходно. В том же томе на с. 448 текст опубликован более удачно: слова разделены большими пробелами, которые воспроизводят расстояние между ними в рукописи, но рядом воспроизведен и рисунок, который разделил фразы. В этом случае читателю понятно, как выглядят текст.

Издание обогащает нас фундаментальным корпусом текстов середины XIX — начала XX в. разнообразной тематики, включающим устные и рукописные заговоры, зафиксированные в разных ситуациях (тексты более раннего периода тоже представлены, как это и заявлено в названии, но в значительно меньшем объеме). Благодаря комментариям составителей заговоры в двухтомнике вписаны в многослойный контекст: он задается пространными сведениями о полном составе рукописей, в состав которых входили заговоры; данными о собирателях и ситуации записи, графических особенностях рукописи (пусть в скромном объеме); подробными комментариями, в которых последовательно указываются сюжетные и иные параллели к опубликованным текстам и богатая библиография. Это значительно расширяет наши представления о русской и украинской заговорно-заклинательной традиции и обогащает нас более полным пониманием истории ее фиксации.

### Литература

1. Васкул А. И. Этнографическая программа Русского географического общества // Русский фольклор. М., 2012. Т. XXXVI. С. 460–471.
2. Ипполитова А. Б. Русские заговоры XVIII–XIX вв. в составе фольклорной коллекции И. А. Шляпкина в научной библиотеке Саратовского университета // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 19. Слово. Время. Человек / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, Т. М. Санникова, А. В. Черных. СПб., 2021. С. 173–197.
3. Майков Л. Н. Великорусские за-клиния. СПб., 1869.

**К. А. Федосова,**  
кандидат филологических наук,  
школа № 1561 (Москва),  
Фонд «Электронная энциклопедия  
истории и культуры русских  
сел и деревень» (Москва)

Статья поступила в редакцию  
2 декабря 2024 г.

# СЕВЕРНОРУССКИЕ ПРИЧИТАНИЯ КАК ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

**О.Д. Сурикова, С.М. Толстая.** «Причитанья Северного края» Е.В. Барсова: Исследования и материалы к словарю. — М.: Индрик, 2024. — 696 с.

**В** рецензируемой книге представлены результаты скрупулезного анализа фольклорных текстов, опубликованных в хорошо известном читателям трехтомном собрании Е. В. Барсова «Причитанья Северного края». Масштаб и многогранность рецензируемой монографии О. Д. Суриковой и С. М. Толстой трудно переоценить. Ряд очерков, или разделов, как их именуют авторы, сгруппированы в две теоретические части, к ним добавлены третья «практическая» (словарная) часть и справочный аппарат.

Первая часть «Структура текста и мотивы «Причитаний Северного края»» содержит несколько разделов о свадебных причитаниях, которые рассматриваются с учетом асимметрии образов жениха и невесты, то есть большей семиотической и символической нагруженности «женского». Тройная смена статуса девушки предполагает целый ряд прощаний (с домом и родными, с подружками), уподобляемых смерти и рождению и соответственно сопровождаемых эмоционально заряженными вербальными текстами (с. 15). В первом разделе С. М. Толстая, анализируя поэтику и мифологию расставания с *волей / красотой*, которым исследователи традиционно приписывают символику «девичества» (см. работы А. В. Гуры), выделяет семь частных значений и приходит к выводу, что глубинный смысл действий с *волей / красотой* следует связывать с концептом «девственность». Соглашаясь с «проницательным определением» Т. А. Бернштам, которая связывала древнюю семантику красоты с душою девушки, С. М. Толстая сравнивает ипостаси *воли / красоты* с образами «посмертной души», что позволяет ей расширить указанную интерпретацию и увидеть в девичьих свадебных реалиях человеческую душу вообще (с. 18).

В разделе «Семантика времени и места в свадебных причитаниях» (С. М. Толстая) отмечается особая интенсивность мотивов утраты «своего» места в «тексте невесты» — это реальные, обрядовые, мифологические и символические локусы, которые находятся во взаимодействии и «перетекают» из одного разряда в другой по мере развития обрядового сценария: из реального — в символический и т.д. (с. 25). Категория времени, в свою очередь, обозначается уже в зачине (или в реферах), акцентирующих значение

temporalной границы, сакрального судьбоносного «часа», который навсегда отсекает идеализируемое прошлое времена (с. 26).

Обобщением и расширением выше отмеченных тем служит раздел «Мир невесты в свадебных причитаниях» (О. Д. Сурикова), где анализируется «вещный» мир, столь важный для девушки, для самого ритуального события и для свадебных причитаний, которые предельно «материальны» (с. 85). Автор приходит к важному выводу, что предметы, помимо конструирования пространства и выстраивания отношений между женихом и невестой, «обуславливают ее физический облик», поскольку именно в этих контекстах упоминаются соматизмы, которые (в авторской терминологии «карта тела невесты») иначе в свадебных плачах встречаются редко (с. 97).

Проблема гендерной оптики в причитаниях ставится в разделе «Образ войны в рекрутских причитаниях» и в кратком очерке ««Мужское» и «женское» в причитаниях: что идеография говорит о pragmatike жанра» (О. Д. Сурикова), в которых описывается концептуальный контекст «мира рекрута» и затем проводится сравнение с «миром невесты». Автор принимает во внимание такие факторы, как мировидение и опыт плакальщицы: меньшая плотность маркеров мужского в рекрутских плачах по сравнению с большей насыщенностью женскими элементами в плачах свадебных отчести объясняется тем, что исполнительница не знает обстоятельств военной службы (с. 105).

Специальные разделы посвящены смерти и тоске в похоронных причитаниях (С. М. Толстая)<sup>1</sup> и лексике бессчастья в похоронных и рекрутских причитаниях (О. Д. Сурикова). В разделе «Коммуникативная структура похоронных причитаний: севернорусско-полесские сопоставления» (С. М. Толстая) намечен и проработан план сравнения плачей разных регионов Восточной Славии с точки зрения семантики и pragmatики — содержательной и жанровой структуры текста.

Два последних раздела сфокусированы на специфике «Причитаний Северного края» как целого, с учетом похоронных, свадебных и рекрутских плачей: подробно анализируется «ономастикон» (О. Д. Сурикова) и метрика плачей (С. М. Толстая).

Вторая часть книги более лингвокентрична. Начинается она разделом ««Причитанья Северного края» как лингвистический источник» (С. М. Толстая), в котором дается обзор самых заметных языковых особенностей причитаний из области фонетики, морфологии, словообразования и синтаксиса (с. 208–210).

В обширном разделе «Превратности глагола *быть* в языке причитаний» (С. М. Толстая) предлагается анализ форм, функций и семантики основ настоящего времени (*е / есть*), прошедшего времени (*бы-*) и основы будущего времени *буд-* / *быд-* и описываются нестандартные конструкции в текстах Е. В. Барсова. Далее следует раздел ««Причитанья Северного края» как источник изучения диалектной лексики», основные положения которого иллюстрируются исследованиями по этимологии некоторых диалектизмов: «К этимологии языковых раритетов из сборника Е. В. Барсова» (О. Д. Сурикова) и по вербализации доминантной идеи плачей (лишения): «Категория «лишительности» и ее воплощение в текстах причитаний» (О. Д. Сурикова). Специально хочется отметить раздел «Составные номинации (биномы) в «Причитаньях Северного края»» (С. М. Толстая), в котором исследуются часто встречающиеся в причитаниях и в других фольклорных жанрах составные конструкции (*едать-пивать, свет-Микола Угодник и мн. др.*), дается классификация их типов по форме (с. 297–321) и описывается их внутренняя структура (с. 321–325). Этот раздел соотносится с публикуемым в третьей части полным списком биномов — он и послужил основой для теоретического анализа и классификации этих конструкций. Завершается вторая часть разделом о номинализации предикатов (С. М. Толстая), где отмечается особая продуктивность специфических форм отлагательных имен, явление, которое имеет отношение к разным сторонам системы языка — и к словообразованию, и к синтаксису, и к семантике (с. 329).

В своих исследованиях причинаний О. Д. Сурикова и С. М. Толстая следуют принципу, сформулированному в самом начале: «фольклористическая» и «лингвистическая» проблематика должна «решаться совместно, параллельно (когда «план содержания» и «план выражения» фольклорного текста не оторваны друг от друга, а напротив, служат друг для друга «фоном», принимаются и учитываются)» (с. 9). Кроме того, для теоретических разделов книги, как и для других классических этнолингвистических исследований, важны этнографические сведения, которые привлекаются авторами для уточнения этимоло-

гии отдельных слов, определения семантики, прагматики и жанровых отличий текстов, глубинного смысла ряда концептов. Можно сказать, что контексты — и вербальные, и ритуальные — позволяют исследователям точнее определить многие параметры прочтений — символические, семантические, семиотические, поэтические и др. Так, именно широкий обрядовый контекст убеждает в верности предложенной О. Д. Суриковой этимологии севернорусского диалектного термина *неушутка* ‘сноха, невестка’ с учетом значений ‘та, которая молчит, ведет себя тихо’. Подобная интерпретация находит подтверждение, если принять во внимание ритуальный свадебный этикет в других традициях — славянских, балканских, тюркских. Эти термины с указанной авторской этимологией позволили продолжить ряд типологических параллелей в сфере свадебной обрядности [5. С. 103].

В третьей части монографии, весьма обширной (с. 335–671) и имеющей самостоятельное значение, авторы предлагают разные формы лексикографического представления лексики прочтений, и читатель получает уже готовый и обработанный корпус данных для дальнейших штудий. Слово «корпус» здесь используется неслучайно, поскольку, как заявляют авторы в предисловии, монографическое исследование выполнено «с применением методов корпусной лингвистики» (с. 9). Монография С. М. Толстой и О. Д. Суриковой базируется на компендиуме фольклорных текстов (25 000 строк) и их компьютерной обработке, что позволило авторам учесть и представить в обработанном виде все текстовые реализации словоупотреблений, биномов, конструкций, мотивов, образов и др. Открывается третья часть словарем на буквы А — Г с указанием разнообразных сведений: даются грамматические характеристики, частота употребления, примеры, в случае расхождения текстуального значения с литературным приводится толкование. По словам авторов, это «демоверсия», полный словарь должен выйти отдельным изданием. Публикуются также словарь — индекс всех лексем с указанием их частотности, обратный словарь словоформ, уже упоминавшийся список биномов и материалы к библиографии, где собраны сведения по изучению «Прочтаний Северного края» Е. В. Барсова, которые разбросаны в редких и малодоступных изданиях.

Как видно из короткой рецензии, монография исключительно насыщена с точки зрения методологии, определений, новых идей, в ней содержится немало полемических моментов, а также уточнений или новых

прочтений уже сложившихся научных мнений. Это исследование демонстрирует многоаспектность широкого этнолингвистического подхода к структуре, поэтике и языку прочтаний, оно базируется на глобальной оппозиции «своего» и «чужого» (пространства, предметного окружения, людей), «идиллического прошлого» и «трагического будущего» (с. 283), реализующихся на самых различных уровнях в ритуалах перехода и инициации. При общем впечатлении целостности в книге заметен авторский стиль разделов: так, О. Д. Сурикова использует термины, которые не встречаются у С. М. Толстой или редко ею используются («препостлиминальный», «мелиоративный», «ламентации», «виктимность», «маскулинность» и др.).

Собранный и аккумулированный материал подается наглядно: кроме словарей и списков в третьей части, исследовательские статьи сопровождаются многочисленными таблицами, демонстрирующими различия в концептуальных сферах «мужского» и «женского» в рекрутских и свадебных прочтаниях, в слоговом объеме трех видов плачей; обобщены также ономастические сведения и пр. Отдельного внимания заслуживают статистические данные, которые служат основой для выводов в ряде статей (по метрике прочтаний, категории «лишильности» и др.), количество употреблений приводится отдельно для всех лексических единиц по каждому типу плача в словарике «Прочтаний Северного края».

Книга охватывает разные области филологического знания, привлекает широкий сравнительный фон (берестяные грамоты, фольклорные тексты других жанров и тексты из иных славянских регионов) и очерчивает перспективы для дальнейших исследований как самих авторов, так и их коллег. Это издание вдохновляет читателей из научного сообщества на собственные исследования, тем более что в нем содержится полноценный справочный аппарат, который станет источником прежде всего для лингвистических изысканий разной специализации (в области словообразования, семантики, диалектной лексикологии, этимологии и др.). Справочные материалы значительно облегчат работу фольклористов (изучающих поэтику, мотивы, специфику жанров устного народного творчества и др.) и этнографов (в частности, для определения места прочтаний в ходе обрядовых действий). Особенно полезными станут справочные материалы для сопоставительных исследований. Так, словарь и словарик позволяют сравнить лексику и образность севернорусских и южнославянских прочтаний —

в последних отсутствуют лексемы *горе*, *тоска*, их ближайшими аналогами являются серб. *туга*, болг. *тъга*<sup>2</sup>, макед. *тажа* ‘горевать’; макед. *жалам*, болг. *жалея* ‘тосковать’; макед. *мака*, болг. *мъка* и др. Соответственно в южнославянских плачах используется иная метафорика: болг. *чернея* ‘страдать’, тосковать, носить траур’, другими будут и биномы, ср. макед. *мачен-тажен* [6. С. 104] и др. Может расшириться сравнение основных мотивов прочтаний, особенно с учетом имеющихся публикаций П. Динекова [2], О. Микитенко [4], И. Коваль-Фучило [3] по другим славянским традициям.

К благодарности авторам за прекрасный труд добавим и надежду, что работа продолжится и полный словарь «Прочтаний Северного края» Е. В. Барсова в скором времени увидит свет.

### Примечания

<sup>1</sup> Интересно сопоставить этот раздел с исследованием *тоски* в других жанрах восточнославянского фольклора, проведенным Т. А. Агапкиной [1].

<sup>2</sup> Показательно, что в прочтаниях Е. В. Барсова, согласно публикуемому в монографии словарику, глагол *тужить* используется всего пять раз — один раз в похоронных и четыре раза в свадебных плачах (с. 524), ср. многообразие и особую частотность словообразовательных гнезд *горе* (с. 455) и *тоска* (с. 514), а также соответствующих биномов: *горе-кручина*, *горе-обида* и др., *тоска-досада*, *тоска-печаль* и др. (с. 631, 659).

### Литература

- Агапкина Т. А. *Тоска* и ее контекстуальные «партнеры» в русских заговорах. 2 // Славяноведение. 2025. № 1. С. 72–85.
- Динеков П. Български фолклор. Ч. 1. София, 1959. С. 353–370.
- Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту. Київ, 2014.
- Микитенко О. Балканослов'янський текст похованого оплакування: прагматика, семантика, етнопоэтика. Київ, 2010.
- Седакова И. А. «Новая» невестка и «старые» родственники: балканский ритуальный этикет в болгарских народных песнях // Старое и новое в языках и культурах Балкан / отв. ред. И. А. Седакова; ред. А. Б. Ипполитова. М., 2024. С. 91–109. (Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica. 9).
- Цепенков М. К. Тъжачки. От Прилеп // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XVI–XVII. II. Материали. София, 1900. С. 103–116.

**И. А. Седакова,**  
доктор филологических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
26 декабря 2024 г.

# ЭЛЕКТРОННЫЙ УКАЗАТЕЛЬ ТИПОВ СЕРБСКОЙ НАРОДНОЙ ПРОЗЫ

Indeks tipova srpskih narodnih priovedaka. URL: <https://snpindeks.weebly.com>

**В** июне 2024 г. был запущен новый сайт, адресованный фольклористам, — [snpindeks.weebly.com](https://snpindeks.weebly.com). На сайте размещен указатель сербской народной прозы. Авторы признательны редакции «Живой старины» за возможность рассказать о проекте и его задачах. До сих пор указателя сербской народной прозы не существовало. Подобные указатели на южнославянском материале имеются в Болгарии [1], а в 2015 г. опубликован первый том указателя словенской народной прозы [27]. Тем не менее это не значит, что не делались попытки создания такого указателя на сербском материале. Веселин Чайканович (1881–1946), филолог-классик, который активно занимался изучением фольклора, в изданных им двух сборниках народной прозы [18, 19] использовал принцип классификации, основанный на системе А. Аарне [20]. После Второй мировой войны работа над систематизацией фольклорной прозы становится более интенсивной. В союзных республиках Югославии (СФРЮ, 1945–1992 гг.) создаются институты фольклора и этнографии, в которых изучение фольклора включало и составление индексов собранного полевого материала (исследования Майи Бошкович-Стули [25] в Хорватии, включавшие и сербские материалы, Владика Палавестры [12, 13] и Радмилы Фабиянич [13] в Боснии). Публикуются монографии, посвященные отдельным типам народной прозы или песен (у сербов — эпической поэзии [10]). Этномузыколог Любица Янкович до и после Второй мировой войны занималась составлением «Индекса тем, мотивов и циклов» сербской устной прозы [4, 5, 6, 7]. Л. Янкович использовала собственную систему классификации, а с индексом Аарне — Томпсона смогла познакомиться только в 1950-х гг., когда получила лично от С. Томпсона оба указателя: типов и мотивов [21, 28] (Томпсон в пятидесятых годах посетил Югославию и познакомился со многими югославскими фольклористами). Труд Л. Янкович не был ни завершен, ни опубликован и потому не оказал заметного влияния на дальнейшие поиски в этом направлении. В центре внимания сербской фольклористики всегда была эпика, и Бранислав Крстич (1889–1966) разрабатывает «Индекс мотивов народных песен балканских славян» [9], опубликованный уже после смерти автора, в 1985 г. Исследования в обла-

сти систематизации и каталогизации фольклорных текстов испытывают все большее влияние структурализма и семиотики. Так, Нада Милошевич-Джорджевич (1934–2021), профессор фольклористики филологического факультета Белградского университета, в 1988 г. подготовила к изданию объемный сборник фольклорной прозы из южной Сербии, составленный священником Драгутином Джорджевичем [2]. Тексты снабжены указателем. Эта публикация до сих пор служит образцом, на который ориентируются другие издания фольклорной прозы. Начиная с 1980-х гг. и по настоящее время Матица Сербская<sup>1</sup> (Нови-Сад) и Институт литературы и искусства (Белград) публикуют сборники фольклорных текстов, первоначально напечатанных в сербской периодике XIX в., снабжая издания фольклорной прозы индексами [см.: 16]. Снежана Самарджа, профессор фольклористики филологического факультета Белградского университета, в 1992 г. защитила диссертацию, посвященную сербским и хорватским сборникам народной прозы, вышедшим до 1900 г. [17]. Эта исключительно важная работа включает указатель к 4000 текстов из 89 сборников, созданный с опорой на указатель Аарне — Томпсона 1961 г. [22], однако автор не только использует готовый индекс, но и предлагает самостоятельную классификацию. К сожалению, часть диссертации, содержащая индекс, не опубликована. Нельзя не упомянуть и сборник (точнее, сборники) Вука Ст. Караджича, переиздания которого несколько раз снабжались указателями: чешское издание Р. Лужика содержит указатель с опорой на систему Аарне — Томпсона 1928 г. [21] и Й. Больте и Г. Поливки [23]; указатель М. Бошкович-Стули в рецензии на Р. Лужика [24], включенной в собрание сочинений В. Караджича 1988 г. [8]; указатель, помещенный С. Самарджеем в диссертации.

В XXI в. вновь возникает интерес к указателям. Указатели к отдельным сборникам текстов включаются в дипломные и магистерские работы студентов филологических факультетов. Марина Младенович-Митрович (Институт литературы и искусства) в 2024 г. защитила диссертацию о рукописных сборниках текстов до 1914 г. в собрании Этнографического архива Сербской академии наук и искусств (всего 34 сборника) [11]. Диссертация

снабжена указателем. Имеются также и исследования, посвященные отдельным сюжетным типам. Автор этих строк в 2010 г. защитил диссертацию, посвященную сюжетным типам АТ 930, 930А, 931, 934 и одной «контаминации», которую можно рассматривать как специфически южнославянский сюжетный тип [15]. В работе приводится указатель. Существует ряд публикаций, посвященных другим сюжетным типам на сербском материале (например, работа Даниэлы Попович-Николич о сюжетном типе АТ 505–508 [14]). Некоторые сборники сербских текстов учтены и в существующих известных указателях (Аарне — Томпсона [22], Утера [29]).

Результат исследований, длившихся около столетия, оказался рассеян по отдельным работам, часто труднодоступным, поскольку они опубликованы в старых журналах или вовсе не изданы и хранятся в архивах или университетских библиотеках, некоторые из них малоизвестны. Задача электронного указателя — объединить приложенные усилия, собрать их результаты в одном месте, сделав доступными для исследователей. Создатели сайта вдохновлялись похожими ресурсами, разработанными в других странах на другом материале: *Märchenlexikon* Курта Дерунгса, индексами ирландской, голландской, норвежской, грузинской народной прозы<sup>2</sup>, представляющими собой продукт деятельности академических институтов или университетов, а также разделом сайта Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ<sup>3</sup>, где размещено множество указателей народной прозы и других фольклорных жанров. Таким образом, мы создаем не новый указатель, а агрегатор, который собрал указатели, составленные другими исследователями. В частности, индекс, размещенный на сайте, включает указатель С. Самарджея, некоторые издания текстов с указателями, студенческие работы, а также указатели из трудов участников проекта. Что касается списка источников, то наиболее ранний из них — сборник Вука Караджича 1821 г. [8], наиболее поздний вышел в 2007 г. [3]. Охваченный указателем материал записан на территории Сербии, Боснии, Хорватии и Северной Македонии. Типы сюжетов умещаются в диапазоне номеров от 1 до 2200, но список остается открытым. Ввиду того что представлены указатели, составленные разными авторами, сложно говорить о гомогенности, к тому же более ранние работы опираются на указатель Аарне — Томпсона 1961 г. [22], в то время как современные исследователи пользуются индексом Х. Й. Утера [29]. В некоторых случаях привлекается также указатель турецкой народной прозы В. Эберхарта

и П. Н. Боратава [26], что важно для изучения взаимовлияния и миграции сюжетов.

Основную часть сайта составляет индекс. Он доступен также в текстовом формате как документ Google docs (предлагается ссылка, не требующая регистрации). Поиск возможен или через команду «Найти» в соответствующих программах, или простым прокручиванием документа. Инструмент расширенного поиска отсутствует: в нем нет необходимости, поскольку метаданные текстов из сборников (информанты, место записи и т.п.) в индексе не приводятся. Таким образом, предлагается формат, эквивалентный бумажному указателю. Кроме того, дается библиография самих источников и раскрываются сокращения. Отдельная страница сайта посвящена истории работы над составлением указателей в сербской фольклористике, которая была освещена и в настоящей публикации. В тех случаях, когда конкретным типам сюжетов посвящены отдельные работы и они доступны в интернете (типы 313, 327, 505–508, 510A, 736, 431, 930, 934, 980), мы даем ссылки на эти публикации. Приводятся также ссылки к доступным в интернете исследованием народной прозы.

Над проектом работает коллектив, в который входят Неманя Радулович, профессор фольклористики филологического факультета Белградского университета, Марина Младенович-Митрович, научный сотрудник белградского Института литературы и искусства, Иван Праштalo, ассистент кафедры сербской и юнославянских литератур филологического факультета Белградского университета. И. Праштalo — автор дизайна сайта и графики, которая была создана специально для проекта. Сайт представлен в кириллической и латинской версиях, что облегчает поиск в интернете. Имеется также английская версия, автор которой Даниела Лекич (Институт литературы и искусства). На сайте содержатся ссылки на сетевые ресурсы дружественных структур: Союза фольклористов Сербии, филологического факультета Белградского университета, Института литературы и искусства в Белграде, которые, в свою очередь, разместили ссылки на наш проект, сделали его более заметным.

В заключение отметим, что проект не завершен. Он постоянно пополняется новым уже индексированным материалом, в перспективе — индексация не индексированных пока текстов. Поэтому создается возможность превратить сайт-агрегатор уже имеющихся указателей в ядро или первый этап труда по созданию нового, более полного указателя сербской народной прозы.

### Примечания

- 1 Сербская научная и культурно-просветительская организация.
- 2 Archives of Georgian Folklore. Web Platform of Comparative Folk Narrative Research. URL: <https://www.folktreasury.ge/Folklore/>; Eventyr og sagn. URL: [https://www2.hf.uio.no/eventyr\\_og\\_sagn/index.php](https://www2.hf.uio.no/eventyr_og_sagn/index.php); Märchenlexikon. URL: <http://www.maerchenlexikon.de/sucheat.htm>; National Folklore Collection UCD Digitization Project. Folktale Index. URL: <https://www.duchas.ie/en/aath>; Volksverhalenbank van de Lage Landen <https://www.verhalenbank.nl/about>.
- 3 Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Указатели. Сюжетно-мотивные указатели и базы данных. URL: <https://ctsf.ru/ukazateli>.
4. *Литература*
1. *Даскалова-Перковска Л. и др.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
2. Ђорђевић Д. Српске народне приповетке и предања из лесковачке области. Београд, 1988.
3. Златковић Д. Приповетке и предања из Пиротског краја: в 2 т. Пирот, 2007.
4. Јанковић Љ. Азбучни лисни преглед тема, мотива и циклуса у народним приповеткама по часописима и календарима. Легат Љубице Јанковић. Народна библиотека Србије.
5. Јанковић Љ. Грађа за библиографију народних приповедака по часописима и календарима. Азбучни списак тема и мотива. Етнографска збирка Архива САНУ. Сигн. 409.
6. Јанковић Љ. Оглед класификације и систематизације српских народних приповедака // Гласник Етнографског института. Књ. XI–XV (1962–1966). Београд, 1969. С. 161–167.
7. Јанковић Љ. Систематски преглед тема, мотива и циклуса у народним приповеткама по часописима и календарима. Легат Љубице Јанковић. Народна библиотека Србије.
8. Каракић В. Српске народне приповетке. Сабрана дела Вука Каракића. Београд, 1988.
9. Крстић Б. Индекс мотива народних песама балканских Словена. Београд, 1984.
10. Меденица Р. Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у нашој народној поезији. Београд, 1960.
11. Младеновић Митровић М. Рукописне збирке народних приповедака у Етнографској збирци САНУ до 1914. године. Докторска теза. Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2024.
12. Палавестра В. Народне приповијетке. Народне приповијетке из Босне // Гласник Земаљског музеја у Сарајеву. Етнологија. Нова серија. Књ. 14. 1959. С. 155–167.
13. Палавестра В., Фабијанић Р. Народне приповијетке из Босне // Гласник Земаљског музеја у Сарајеву. Етнологија. Нова серија. Књ. 13. 1958. С. 155–181.
14. Поповић Николић Д. Ево вам новаца, па укопајте тога човека: српске усмене приповетке о захвалном мртвцу // Куле и градови / ур. Л. Делић, С. Самарџија. Београд, 2021. С. 257–284.
15. Радуловић Н. Мотив судбине у српској усменој прози. Докторска теза. Филолошки факултет Универзитета у Београду. Београд, 2010.
16. Самарџија С. Народне приповетке у Летопису матице српске // Народне умотворине у Летопису матице српске / ур. М. Клеут и др. Нови Сад; Београд, 2003.
17. Самарџија С. Штампане збирке народних приповедака на српскохрватском језику у XIX веку II (библиографија, индекс и регистри). Докторска теза. Филолошки факултет Универзитета у Београду. Београд, 1991.
18. Чајкановић В. Српске народне приповетке. Београд, 1927.
19. Чајкановић В. Српске народне приповетке. Београд, 1929.
20. Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1910.
21. Aarne A., Thompson S. The Types of the Folk-Tale. A classification and bibliography. Helsinki, 1928.
22. Aarne A., Thompson S. The Types of the Folktale. A classification and bibliography. Helsinki, 1961.
23. Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd 1–5. Leipzig, 1913–1932.
24. Bošković-Stulli M. [Рец.:] Vuk Štefanović-Karadžić. Srpske lidové povadky. Vydání usporádal, ze srbských originálů preložil, predmluvu a poznámky napsal Rudolf Lužík. Státní nakladatelství krasné literatury, hudby a umění, Praha 1959 // Narodna umjetnost. Knj. 1. Sv. 1. 1962. C. 125–130.
25. Bošković-Stulli M. Narodne pripovejetke. Zagreb, 1963.
26. Eberhard W., Boratav P. N. Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.
27. Kropej Telban M. Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljic. Živalske pravljice in basni. Ljubljana, 2015.
28. Thompson S. Motif-Index of Folk Literature. New enlarged and revised edition. Vol. 1–6. Bloomington, 1955–1957.
29. Uther H. J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson, by Hans Jörg Uther. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. Part III: Appendices. Helsinki, 2004.

**Н. Радулович,**  
доктор филологии,  
Белградский университет (Сербия)

Перевод с сербского **А. Б. Мороза**  
(НИУ ВШЭ, Москва)

Статья поступила в редакцию  
2 октября 2024 г.

# ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПАМЯТИ М. Г. МАТЛИНА «СВАДЬБА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

13 июня 2024 г. в рамках Всероссийского фестиваля свадебной культуры «Свадьба в Обломовке» (Ульяновск, 11–15 июня 2024 г.) прошла Всероссийская научная конференция памяти М. Г. Матлина «Свадьба: традиции и современность». Организаторами мероприятия выступили ОГБУК «Центр народной культуры Ульяновской области» и ОГБОУ ВО «Ульяновский государственный педагогический университет им. И. Н. Ульянова».

Свадебный обряд как важнейшее явление традиционной культуры особым образом вплетается не только в семейные обряды, но и в календарный годовой цикл, регламентируя тем самым жизнь крестьянской общины в целом. Изучение свадебного обряда, развернутое в разные исследовательские парадигмы, способствует сохранению духовно-нравственных ценностей, исторических и национально-культурных традиций. Последнее является, согласно Концепции сохранения и развития нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации на период до 2030 г. (утверждена распоряжением Правительства Российской Федерации от 2 февраля 2024 г. № 206-р), одним из ведущих принципов государственной поддержки в области нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации.

В работе конференции приняли участие исследователи фольклора и традиционной культуры из Ульяновска, Москвы, Санкт-Петербурга, Сыктывкара, Ижевска, Самары, Перми, Тюмени, Воронежа, Ростова-на-Дону, Волгограда, Казани, Нижнего Новгорода. Был обсужден широкий спектр проблем, касающихся ценностей и смыслов традиционного и современного свадебного обряда. В рамках работы секций были представлены различные локальные варианты свадебной обрядности, а также предложены возможности презентации свадьбы в контексте междисциплинарного дискурса.

Работа конференции разделилась на три секции: «Свадьба: пространство смыслов» (moderators — С. Б. Адоныева, А. П. Липатова), «Свадьба: между национальным и локальным» (moderators — В. Л. Кляус, Т. Ю. Владимирова), «Свадьба: презентация в контексте междисциплинарного дискурса» (moderators — И. Н. Райкова, Ю. А. Сашина).

Пленарное заседание задало основные направления работы секций. В до-

кладе **В. Л. Кляуса** (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН / ИМЛИ РАН, Москва) «Русская забайкальская свадьба в Австралии» был представлен материал по русской свадьбе, традиции которой сохранились у потомков забайкальских казаков, эмигрировавших в Австралию в 1950–1960-е гг. из Маньчжурии (Китай). Анализ устных рассказов позволил охарактеризовать отдельные элементы обряда — даже те, которые в самом Забайкалье в настоящее время оказались забыты.

**С. Б. Адоныева** (АНО «Проповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры», Санкт-Петербург) в докладе «Свадьбы и социальный порядок» рассмотрела свадебные обычай различных сословий Российской империи, советские и современные свадьбы с точки зрения тех ценностей, к которым они обращены, и того социального порядка, который они производят.

Секцию «Свадьба: пространство смыслов» открыло выступление **И. С. Веселовой** (АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург) «Случай на свадьбе, или Ритуальные переживания». Докладчица исследовала фольклорные жанры в феноменологической оптике — не как направленные на передачу традиционных или мифологических представлений, а как высказывания, транслирующие опыт рассказчика или опыт близких ему людей. И. С. Веселова предложила типологию событий, которые становятся триггерами для рассказывания и которые нуждаются в объяснении и поименовании, и подробно рассмотрела природу рассказов, триггером которых является «ритуальный опыт и ритуальные конвенции». Предмет рефлексии подобных нарративов — ритуальные переживания (проведение, организация, степень участия рассказчиков и их знакомых в похоронах, поминании, свадьбах, родах и родах, календарных праздниках).

В докладе **В. А. Поздеева** (Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН / ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) «Соматические презентации эмоционального состояния в причтаниях невесты» разбирались особенности свадебных причтаний, в которых раскрываются эмоциональные состояния девушки-невесты. Вербальные тексты, исполняемые девушкой, дополняются

акциональными текстами (движением тела, жестикуляцией). На разных этапах свадьбы в причтаниях невесты для выражения и усиления эмоционально-психологического состояния используются стереотипные формулы, в которых проявляется страх перед «чужими» людьми, чувство безысходности перед жизнью в замужестве.

Доклад **С. О. Куприяновой** (АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург) был посвящен рассмотрению свадебного таскания свекрови в баню как перформанса. Действие разыгрывалось на второй день свадьбы в некоторых деревнях Лешуконского района Архангельской области: во время свадебного застолья гости хватали свекровь, валили ее на сани и тащили в баню, где мазали сажей. В основе доклада лежит сравнение ценностей, которые стоят за свадебным ряжением, зафиксированным в этнографических источниках и в современных материалах, записанных на территории Лешуконского и Мезенского районов.

**К. В. Цеханская** (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН / ИЭА РАН, Москва) на основе архивных данных и научных исследований реконструировала традицию «участия» икон в свадьбе русских крестьян конца XIX — начала XX в. В докладе рассмотрены церковные установления, а также варианты народных традиций в разных областях Центральной России — от сватовства до праздничного пира.

Доклад **С. Ю. Королёвой** (Пермский государственный национальный исследовательский университет) «Свадьба и смерть. Формулы похоронно-поминального фольклора в свадебной лирике Северного Прикамья» выстраивался вокруг тезиса о глубинной генетической и семантической связи русского свадебного и похоронно-поминального обряда. Предмет исследования докладчицы — причтания невесты-сироты, которые, по мнению С. Ю. Королёвой, представляют собой включение поминального ритуала в свадебный цикл: неслучайно в причтании невесты-сироты нередко используются формулы поминальной причти. В докладе были разобраны локальные традиции, в которых обнаруживается наиболее близкое сходение формульного состава свадебных и поминальных причтаний.

**Д. В. Громузов** (ИЭА РАН, Москва) проанализировал динамику традиции свадебных достопримечательностей. Под свадебными достопримечательностями автор понимает места, которые свадебные процессы посещают после бракосочетания в ЗАГСе и до торжественного застолья. Обычай сформировался в Советском Союзе в конце 1960-х — начале 1970-х гг. и на

## II Научная хроника

протяжении более полувека воспроизводился и видоизменялся. В докладе Д. В. Громов показал, как обычай посещения свадебных достопримечательностей трансформировался в течение последних трех десятилетий: как изменился выбор объектов для посещения, как эволюционировали производимые здесь обряды, что приходит на смену этому обычая.

**Е. М. Жидкова** (Музей модерна — филиал Самарского областного историко-краеведческого музея им. П. В. Алабина, Самара) рассказала о советской свадьбе от 1920-х гг. до хрущевского времени. В рамках доклада было рассмотрено, как религиозные обряды вытеснялись светскими и «народными». Формирование гражданской обрядности началось в 1920-е гг., но именно в хрущевское время благодаря развернувшейся антирелигиозной кампании и возросшему интересу к обрядотворчеству возникли современные ритуалы, например торжественная регистрация брака.

**Е. В. Сафронов** (Ульяновская областная научная библиотека — Дворец книги, Ульяновск) выступил с докладом «О свадьбе и кладах. Неизвестные рукописные варианты статей В. П. Юрлова». В основу анализа положено сравнение обнаруженных рукописных списков опубликованных статей симбирского собирателя фольклора В. П. Юрлова, принадлежащих неизвестному переписчику XIX в., с печатными версиями работ. В результате были выявлены отличия, проясняющие и дополняющие те фольклорные материалы, которые были опубликованы В. П. Юрловым в 1867 г.

**Л. В. Голубева** (АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург) выступила с докладом «Посвящаемые и посвящающие в обряде ловли молодок». В Лешуконском районе Архангельской области в деревнях Лебская, Вожгора и селе Койнас рассказывают, что на Петров день или в Петровское заговенье старшие женщины деревни наряжались в «охотников» и шли в те дома, где жили молодки-первогодки (женщины, вышедшие замуж за прошедшее с последнего обряда время); двигаясь по деревне и таща за собой сани, в которых были приготовлены плаха и котел, ряженые постукивали топорищами (деревянными палками) в разные предметы и кричали «мясо хотим!». В домах женщины старались схватить пытающихся спрятаться молодок, положить их на плаху и ритуально «разрубить»; это продолжалось до тех пор, пока супруг или свекровь не откупались от «охотников». Л. В. Голубева сравнивает обряд «ловли» молодок и обряд «поиски ярки». Обряд «ловли» молодок отдален от свадьбы, но он является заключительным этапом

брачных обрядов и перехода женщины в новый статус.

Секцию «Свадьба: между национальным и локальным» открыл доклад **М. В. Строганова** (ИМЛИ РАН, Москва) «Свадьба традиционная и современная. По тверским материалам». Традиционную свадьбу М. В. Строганов определяет как обряд, сопровождающий социально-юридическую процедуру вирилокальной (патрилокальной, молодые живут в семье мужа) формы моногамного брака, а современную свадьбу как обряд, который сопровождает социально-юридическую процедуру отдельной формы моногамного брака (молодые живут отдельной, собственной семьей), которая в имущественном отношении представляет собой экономический союз двух равноправных лиц. Поэтому в новом свадебном обряде не одна невеста, а оба молодых становятся главными персонажами. М. В. Строганов на примере современных свадебных ритуалов, а также текстов свадебных песен демонстрирует, как осуществлялся переход от вирилокальной формы брака к отдельной с равноправием жениха и невесты.

**К. С. Кравцов** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова / МГУ, Институт общей физики им. А. М. Прохорова РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва), **С. В. Рафанов** (МГУ, Москва), **М. В. Турилова** (независимый исследователь, Калуга) познакомили участников конференции с фрагментом диалектного словаря донской свадьбы. Лексика свадебных гуляний фиксировалась в студенческой фольклорной экспедиции Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова в Серафимовичском районе Волгоградской области в августе 2001 г. На основе анализа этого материала исследователи показали специфику донской свадьбы.

**Ю. Ю. Мариничева** (Санкт-Петербургский государственный университет) в докладе «Стрельба по побасулькам в севернорусском свадебном обряде» на основе анализа интервью, записанных в Мезенском и Лешуконском районах Архангельской области, представила свадебный обряд на Русском Севере. Предмет исследования докладчицы — стрельба из ружей, зрелищное свадебное развлечение «молодяжки». Как утверждает Ю. Ю. Мариничева, стрельбу на свадьбе в Верхнем Березнике описывала еще Н. П. Колпакова в полевом дневнике «Ветер с Севера»; в записях же, сделанных на тех же территориях спустя почти столетие, воспоминания о стрельбе из ружей на свадьбах 1950–2000-х гг. встречаются достаточно часто. В докладе был описан данный феномен,

занеменующий не только переход невесты в род жениха, но и изменение статуса самого жениха.

**О. И. Александрова** (Музей Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского) и **О. Н. Ляпяева** (Архитектурно-этнографический музей-заповедник «Щелоковский хутор», Нижний Новгород) выступили с докладом «Вывоз сундука как один из кульминационных моментов свадьбы Нижегородского Поволжья». В предметном мире русской свадьбы сундук занимал особенное место. Уже в XVIII в. изготовление украшенных сундуков было одним из крупных промыслов Макарьевского уезда Нижегородской губернии. Именно в этом регионе вывоз сундука невесты сформировался как красочное действие и был необходимым элементом свадьбы вплоть до 80-х гг. XX в. После отмены новой экономической политики в 1928 г. макарьевский сундучный промысел прекратил свое существование, но потребность в самом сундуке не исчезла. Промысел по производству расписных свадебных сундуков оформился к 40-м гг. XX в. в селе Раскаты. Исследователи рассмотрели динамику обрядового вывоза сундука невесты в разных исторических реалиях.

**Т. Е. Гревцова** (Федеральный исследовательский центр Южного научного центра РАН, Ростов-на-Дону) представила свадебный обряд и песни станицы Верхнекундрюченской Усть-Донецкого района Ростовской области — одной из старейших донских станиц — как объект нематериального этнокультурного достояния. Сведения о свадебном обряде и песнях станицы Верхнекундрюченской были получены в экспедиции Ростовского областного дома народного творчества 2023 г. от участников фольклорного коллектива «Сторонушка». Зафиксированный обряд и песни отличаются исключительной полнотой и хорошей сохранностью и во многом совпадают со свадьбой, которая была записана А. М. Листопадовым в соседней Краснодонецкой станице около 100 лет назад. Т. Е. Гревцова проанализировала отличительные особенности верхнекундрюченской свадьбы, относящейся к донецкому типу донского свадебного обряда.

**Т. А. Листова** (ИЭА РАН, Москва) выступила с докладом «Этнические особенности свадьбы и самоидентификация потомков украинцев юго-запада Воронежской области (2-я пол. XX в. — начало XXI в.)». Объектом исследования стал свадебный обряд занимающих значительную территорию юго-запада Воронежской области потомков украинцев, переселение которых началось еще в XVII в. Вместе с соседними областями Украины

они составили трансграничный однородный в этнокультурном отношении регион, получивший название Слободская Украина, или Слобожанщина. В настоящее время основная масса выходцев с украинских земель позиционирует себя как русских. Задача исследования — определение элементов украинской традиции в свадьбе потомков украинцев в сопоставлении с аналогичными явлениями русских соседей (отдельные обрядовые элементы: форма и конфигурация растительного убранства караев, «шишки», обряды с курицей и др.), присутствие «светилки» как отдельного свадебного чина, украинизированная терминология).

**Н. А. Курзина** (АНО «Проповский центр», Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН (Кунсткамера), Санкт-Петербург) в своем выступлении сравнила традиционное сватовство и сватовство в середине XX в. в северорусских деревнях. С одной стороны, молодые люди, чей брачный выбор приходился на середину XX в., получали большую свободу в своем выборе, с другой — порядок сватовства и сопровождающие его символические действия (не переходить матьицу, приходить утром, давать залог) остаются неизменными. В сватовстве по-прежнему участвуют старшие (сваха, родители), но браки по принуждению становятся скорее редкостью, а решение о браке принимают в большей степени сами молодые, которые заранее «договариваются» о сватовстве.

**Е. В. Даниловская и Т. А. Торкина** (Колледж искусств Тюменского государственного института культуры) рассказали об особенностях свадебного обряда новопоселенцев юга Тюменской области. Опираясь на обширный корпус песенного фольклора, записанного в экспедициях 1989–2023 гг. (руководитель — доктор культурологии Л. В. Демина), а также на фольклорно-этнографический материал, докладчики представили свадебный обряд русских старожилов Заводуковского района Тюменской области как культурный текст, включающий в себя элементы акционального, реального, персонального, темпорального, локативного, музыкального и изобразительного кодов.

Секция «Свадьба: презентация в контексте междисциплинарного дискурса» открылась докладом **И. Н. Райковой** (Институт гуманитарных наук Московского городского педагогического университета) и **К. В. Свердловой (Серёгиной)** (Семейный клуб «Бумеранг», Москва) «Дети на традиционной и современной свадьбе: степень участия, функции, символика». В докладе на основе анализа традиционного (опубликованного в научных

фольклорных сборниках) и современного материала, в том числе полученного авторами в ходе интернет-опроса, исследуется малоизученный аспект проблемы динамики свадебной обрядовой традиции — исторические изменения роли детей в обряде, отношения взрослых ключевых участников свадьбы к присутствию детей. Докладчики рассмотрели степень участия детей в свадебном обряде в прошлом и настоящем, функции младенцев, детей, подростков на разных этапах обряда, семантику и символику присутствия детей на празднике создания новой семьи, ритуальных действий, которые они совершали.

**А. Х. Гольденберг** (Волгоградский государственный социально-педагогический университет) в докладе «Свадьба как архетипический сюжет поэтики Гоголя» проанализировал роль свадебного обряда в поэтике произведений Гоголя — от «Вечеров на хуторе близ Диканьки» до второго тома «Мертвых душ» включительно, а также проследил роль свадебных сюжетов и мотивов в ранних украинских повестях, «Миргороде», «Петербургских повестях», драматургии, «Мертвых душах», их эволюцию и формы презентации в гоголевских текстах. Репрезентация свадебного обряда в текстах писателя не только соотносится с принципиальным положением карнавальной концепции М. М. Бахтина о возрождающей природе гоголевского смеха, но и с фундаментальными исследованиями смехового мира русской свадьбы в трудах М. Г. Матлина.

**А. А. Иванова** (МГУ, Москва) на примере работы над проектом «Традиционная русская свадьба Заонежья» представила сценическую реконструкцию обрядовых систем. Докладчица поделилась опытом разыгрывания традиционной свадьбы Заонежья в формате ландшафтного спектакля на о. Кижи (2013 г.) и рассказала о создании документального фильма и альбома «Русская свадьба Заонежья» (2023 г.).

**М. М. Артамонова** (Государственный институт искусствознания, Москва) выступила с докладом «Крестьянская свадьба в творчестве костромского художника Е. В. Честнякова», в котором предприняла попытки обособленно рассмотреть свадебную тему в художественном и рукописном наследии Е. В. Честнякова, проследить ее взаимосвязь с традиционным свадебным обрядом, бытовавшим в Костромских (или более узко — в Коломенских) землях в середине XIX — начале XX в. В ходе исследования было установлено, что Честняков стремился передать в своем творчестве многогранность, протяженность во времени и семантическую наполненность свадебного

обряда, а также его этнокультурные особенности, определяемые локальной северной традицией.

О судьбе традиционной свадьбы в русских заводских поселениях Республики Коми (на материалах XXI в.) рассказала **Ю. А. Крашенинникова** (ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар). Ею были представлены материалы, записанные в 2008–2023 гг. от потомков русских переселенцев, работавших на чугунолитейном и чугуноплавильном производстве, организованных в середине XVIII в. на территории современной Республики Коми. Опираясь на интервью о свадебном обряде, записанные от жителей заводских поселений Нювчим (Сыктывдинский р-н) и Кажым, Нючпас (Койгородский р-н), Ю. А. Крашенинникова охарактеризовала состояние обряда первой-второй трети XX в.

Доклад **О. В. Михайловой** (Музикальное училище им. Г. И. Шадриной Ульяновского государственного университета) был посвящен музикально-стилевым особенностям свадебных песен Ульяновской области. Все особенности: ладовые, структурные, метроритмические и темповье характеристики, типы многоголосного распева — рассмотрены О. В. Михайловой в контексте их символического значения в обрядовом действии. Помимо этого, в докладе описана традиция бытования напевов-формул в свадебном обряде, обусловленная прикладной функцией обрядовых песен, выделены отличительные черты различных «поджанров» песен, сопровождавших свадебный обряд.

В докладе «Предметный мир свадебных причитаний: к вопросу музееификации фольклора (на материале усть-Цилемской традиции)» **Т. С. Канева** (Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина) подняла вопросы, возникающие перед фольклористом, желающим представить тексты фольклорной традиции в музее. На примере корпуса свадебных плачей, записанных в Усть-Цилемском районе Республики Коми (бассейн Печоры) от потомков русских старообрядцев, было продемонстрировано соотношение идеального фольклорного мира (с его вещественными реалиями) и традиционного быта конкретного локального сообщества, представлены принципы отбора предметных экспонатов для иллюстрации фольклорно-этнографического текста свадьбы.

**Л. В. Недоступова** (Воронежский государственный архитектурно-строительный университет) в докладе «О сельской свадебной традиции XX столетия в воронежском говоре (на примере села Почепского Лискинского района)» рассмотрела почепскую свадьбу через речь диалектоносителей,

что позволило выделить в свадьбе два цикла: досвадебный и свадебный. В своем докладе Л. В. Недоступова описала структуру досвадебного и свадебного цикла.

О формировании патриотизма как семейной ценности средствами музыкального искусства говорили **Я. В. Орехов** (Казанское высшее танковое командное ордена Жукова Краснознаменное училище) и **У. А. Казакова** (Казанский национальный исследовательский технологический университет).

**А. В. Горина** (Музей-заповедник «Родина В. И. Ленина», Ульяновск) рассказала об опыте реализации партнерского выставочного проекта «Узоры

народной свадьбы» — итога многолетней работы мастеров Центра народной культуры и музейного сообщества Ульяновской области, в том числе музея-заповедника «Родина В. И. Ленина», по воссозданию народных костюмов с подлинных музейных образцов. Центральное место в экспозиции занимает русский женский и мужской свадебный костюм Симбирской губернии конца XIX — начала XX в. Отдельный раздел на выставке посвящен свадебным дарам, где представлены полотенца, пояса и женские украшения.

Научную конференцию, проведенную в рамках Всероссийского фестиваля свадебной культуры, следует признать успешным опытом сотруд-

ничества теоретиков (исследователей свадебного обряда) и практиков (воплощающих разработки на сцене, в мастер-классах, в рамках творческих лабораторий), направленного на популяризацию нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации.

**А. П. Липатова,**  
кандидат филологических наук,  
Центр развития и сохранения  
фольклора  
(филиал Центра народной  
культуры), Ульяновск

Статья поступила в редакцию  
6 октября 2024 г.

## Конференция «МАЛЫЕ ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МАРГИНАЛИЙ К МЕМАМ»

15 октября 2024 г. в формате онлайн-заседаний состоялась конференция «Малые жанры фольклора в историко-культурном контексте: от средневековых маргиналий к мемам», организованная кафедрой русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (МГУ). Конференция была приурочена к столетнему юбилею Владимира Прокопьевича Аникина (1924–2018) — фольклориста, профессора Московского университета, автора многочисленных работ, посвященных различным жанрам русского фольклора. Область научных интересов Аникина чрезвычайно широка: его кандидатская диссертация была посвящена связям творчества А. Н. Толстого с фольклором, а докторская — исторической составляющей былин. Он является автором многочисленных учебных пособий, таких как «Русская народная сказка», «Русский богатырский эпос», «Теория фольклора. Курс лекций», «Календарная и свадебная поэзия». Большую роль учений сыграл как популяризатор фольклора: он был составителем и редактором сборников былин, сказок, песен, малых жанров фольклора, выходивших в сериях «Школьная библиотека», «Библиотека мировой литературы для детей», «Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре»; под его редакцией выходила известная серия «Сказки народов мира».

В начале исследовательского пути внимания В. П. Аникина было сосредоточено на проблеме малых фольк-

лорных жанров. К ней, в частности, он обращается в своей первой книге «Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор» (М., 1957). Как подчеркнул во вступительном слове заведующий кафедрой русского устного народного творчества **С. В. Аллатов** (МГУ), в этой работе впервые была обозначена важная для исследователя идея о единстве стилистических механизмов фольклорного текста и о наличии кроссжанрового поэтического языка фольклора. Именно поэтому конференцию в честь столетнего юбилея Владимира Прокопьевича было решено посвятить малым фольклорным жанрам.

Название конференции отражает первоначальный замысел — проследить историческую динамику различных стереотипных форм фольклора (клише, формул, паремий) от Средневековья до эпохи интернет-фольклора, однако докладов, основанных на современном материале, представлено не было. Всего на конференции прозвучало 10 докладов в пяти секциях: «Малые фольклорные жанры в контексте рукописной традиции», «Древнерусские загадки», «Количественные методы анализа малых фольклорных жанров», «Паремии как инструмент литературной игры», «Малые фольклорные жанры внутри больших».

Конференцию открыл доклад **С. В. Аллатова** «*De proprietatibus gentium*: от Исидора Севильского до Владимира Даля», в котором речь шла об устойчивых словесных характеристиках представителей различных этно-

сов. Впервые перечисление свойств европейских народов встречается в «Оветенской компиляции» (883 г.). В русской рукописной традиции подобного рода перечни появляются в XVII в. в виде перевода анонимных «арифмологий», а также в ряде авторских сочинений. Рукописи не содержат никаких свидетельств о связи этих характеристик с устной традицией, однако, как предположил докладчик, за обозначениями культурных свойств народов стоят различные коммуникативные ситуации и устные тексты, не дошедшие до нас. Полноценные корпусы народных присловий и паремий о различных этнокультурных особенностях начинают появляться в XVIII в., и именно они дают тот материал, на котором можно проследить эволюцию формы и семантики изречений о характерных чертах тех или иных этнических групп. Направление подобных трансформаций исследователь определил как переход от номинативных характеристик (застить иудеев, обжорство галлов, глупость саксов) к предикативным конструкциям, связанным с этиологическими, легендарными или анекдотическими сюжетами (например, с сюжетом о том, как разные народы вели себя при распятии Иисуса Христа).

Большое внимание в рамках конференции было уделено проблемам взаимодействия средневековой книжности и малых жанров фольклора. **В. А. Поздеев** (Институт языка, литературы и истории ФИЦ Коми научный центр УрО РАН, Сыктывкар) в докладе «Библейские изречения и визуальный ряд в старообрядческом “Цветнике”» на материале старообрядческих рукописных сборников, полученных в ходе экспедиций Е. В. Быковой в 2018–2022 гг., проанализировал, как соотносятся друг с другом изображения и библейские афоризмы. Подобные иллюстрированные сборники играли в культуре старообрядчества важную роль, поскольку являлись универсальным инструмен-

том передачи религиозного опыта и определенного набора нравственных ценностей. Исследователь отметил, что паремии библейского происхождения, поддерживаемые определенным визуальным рядом, оказываются более устойчивыми в формальном и семантическом отношении; в то же время связь изображения и относящегося к нему текста может строиться на основе различных культурных ассоциаций, что зачастую требует от читателя некоторой расшифровки.

**О. А. Кузнецова** (МГУ) в докладе «Загадки в рукописных сборниках XVII–XVIII вв.: жанровые трансформации» на материале каллиграфических упражнений XVII–XVIII вв. из русских рукописных сборников показала, как загадки, преимущественно книжные по происхождению, трансформируются в дидактические высказывания. Как подчеркнула докладчица, такие трансформации происходят за счет того, что загадка утрачивает свою энigmatische скую составляющую и приобретает характер афоризма. Так, загадка о море на пяти столпах (первоначальный ответ — чаша с вином в руке) в соответствующем контексте приобретает характер нравоучения, адресованного юношам, а загадка о пчелином улье («Стоит град пуст, а против его куст; идет старец, несет ставец, а в ставце — взварец, а в взварце — перец, а в перце — горесть, а в горести — сладость») превращается в напоминание о том, что за приложенные усилия всегда следует награда. Особый интерес представляют случаи, когда загадка функционирует в качестве подписи к картинке. Анализируя связь изображений с текстами загадок, исследовательница пришла к выводу, что загадки в качестве подписей к картинкам выполняют функцию, аналогичную современным мемам.

Тему загадок в древнерусской книжности продолжил **Н. В. Буцких** (Центр исследований древнерусской культуры «Зело», Санкт-Петербург). В докладе «Зерно и антихрист: варианты толкований загадок в древнерусской книжности» исследователь рассматривал различные приписки в древнерусских сборниках, представляющие собой загадки. Как правило, такие тексты являются своеобразной игрой с читателем, поэтому непосредственно разгадки не предполагают, однако в некоторых случаях писец мог выписывать отгадки для собственного пользования; это и позволило дешифровать подобного рода тексты. Докладчик отметил следующую закономерность: загадки в древнерусских рукописях имеют нередко библейское содержание, которое в дальнейшем редуцируется, и ответом на загадку оказывается то или иное повседневное явление. Так, ответом на древнейшую рукописную загадку «Мертвец поет,

а гроб ходит» (Иона и кит) в позднейших фольклорных записях оказывается туча и гроб. В то же время загадки, имеющие изначально бытовое толкование, могут приобретать эсхатологический смысл. В сборниках XV в. встречается текст, где говорится о ком-то, кто родился ночью в поле, «пеленами не повит, водою не омыт и солнце на него не воссияет, возрастанию же его мир радуется». Как предположил исследователь, первоначально речь здесь идет о зерне, однако Максим Грек, один из известнейших книжников XV–XVI вв., считал, что упоминаемый в этом тексте «некто» есть сам антихрист. Итак, загадка в древнерусских рукописях оказывается не только инструментом удержания читательского внимания или каллиграфическим упражнением, но и элементом богословского дискурса, что непосредственно отражается в их толкованиях.

Завершил секцию «Малые фольклорные жанры в контексте рукописной традиции» доклад **В. А. Ковпика** (МГУ) «“Моление Даниила Заточника”: сплав книжной афористики с народными пословицами и поговорками». Исследователь обратился к проблеме реконструкции устной фольклорной традиции древнерусского периода, для которой большую роль играют средневековые книжные памятники. В этом отношении особый интерес представляет «Слово», или «Моление» Даниила Заточника — текст XIII в., являющийся обращением сосланного книжника к князю Ярославу Всеволодовичу. Докладчик отметил, что в «Молении» происходит постоянное смешение народных паремий с книжными афоризмами, заимствованными из Священного писания. Так, в «Молении» обнаруживаются пословицы, элементы балагурства и традиционные формулы невозможного. В. А. Ковпик убедительно показал, что смешение малых фольклорных жанров и книжных афоризмов оказывается отчетливо осознаваемым стилистическим приемом, который книжник использует в своих целях.

В секции «Количественные методы анализа малых фольклорных жанров» были представлены доклады **В. В. Нагорных** (МГУ) и **Е. П. Кузнецовой** (МГУ). В докладе **В. В. Нагорных** с помощью конкорданса (определенный тип словаря, в котором представлен алфавитный перечень слов с указанием контекста их употребления) анализировались особенности использования лексем, обозначающих различные национальности. Конкорданс был составлен на материале корпуса анекдотов, записанных в 1991–1993 гг. и хранящихся в архиве кафедры русского устного народного творчества МГУ, а также на основе указателя советских анекдотов М. Мельниченко. Докладчица отметила, что анекдот — жанр,

крайне чувствительный к историческим и политическим изменениям, и это отражается на частотности употребления лексем, обозначающих ту или иную национальность.

Доклад **Е. П. Кузнецовой** «Формульные сочетания как параметр поиска по полнотекстовой базе данных (на материале заговоров, поверий и прочтаний)» был посвящен проблеме автоматизированного поиска устойчивых формульных сочетаний в фольклорных интернет-архивах. На материале трех различных баз данных: базы данных Полесского архива ([URL: https://inslav.ru/publication/baza-dannyh-polesskiy-archiv-otdela-etnolingvistiki-i-folklora](https://inslav.ru/publication/baza-dannyh-polesskiy-archiv-otdela-etnolingvistiki-i-folklora)), электронного словаря семантических единиц «Русские причитания» ([URL: https://ruthenia.ru/folklore/dbases/yugay\\_laments/](https://ruthenia.ru/folklore/dbases/yugay_laments/)) и электронного архива НИУ ВШЭ ([URL: https://folklore.linghub.ru/](https://folklore.linghub.ru/)), исследовательница провела поиск по некоторым конкретным формулам, таким как «ясны очи», «желты песни», «замки железные», «сердце ретивое». Это показало, во-первых, что возможность поиска по словосочетаниям в ряде баз данных отсутствует (поисковый запрос либо вовсе не отображает никаких результатов, либо выдает несответствующий ответ); во-вторых, что поиск по ключевым словам вместо поиска по словосочетаниям предоставляет слишком большое количество результатов, которые нуждаются в дополнительной фильтрации. Подводя итог, докладчица подчеркнула, что при создании новых электронных фольклорных архивов и при доработке существующих нужно предоставлять возможность поиска по формульным сочетаниям.

Конференцию продолжила секция «Паремии как инструмент литературной игры». **Л. А. Трахтенберг** (МГУ) выступил с докладом «Пословицы и поговорки в сатирических журналах 1769 г.». Исследователь проанализировал, как функционировали пословицы и поговорки на страницах таких журналов, как «Трутень», «Всякая всячина», «И то и сё». Так, в первых номерах журнала М. Д. Чулкова «И то и сё» встречается огромное количество пословиц, с помощью которых создается образ издателя-балагура, облекающего нравоучительные истины в шутливую форму. Во «Всякой всячине» пословицы и поговорки используются авторами значительно реже; в основном они фигурируют в письмах читателей, тем самым оказываясь средством их речевой характеристики. В то же время пословицы, которые непосредственно включаются в речь издателя, имеют нравоучительный характер и направлены на то, чтобы донести до читателей правила хорошего тона. В журнале «Трутень» пословицы употребляются автором-издателем значительно реже,

## II Научная хроника

чем во «Всякой всячине», что, как подчеркнул докладчик, неслучайно. Транслируемая через пословицы и поговорки народная мудрость для авторов журнала «Всякая всячина» оказывается своеобразным авторитетом, в то время как Н. И. Новиков, издатель «Трутня», предпочитает апеллировать к идеям эпохи Просвещения, что отражает модернизационные идеологические установки журнала.

В докладе А. В. Сухоставской (МГУ) «Мышь — наше все»: авторский афоризм как паремия (на примере романа Т. Толстой «Кысь») анализировались механизмы преобразования традиционных паремий в контексте постмодернистского произведения. Докладчица выделила актуализацию в качестве основного способа трансформации пословиц, поговорок и афоризмов в романе Татьяны Толстой «Кысь», когда компоненты некоторого устойчивого выражения меняются на более подходящие по контексту или же на более привычные для говорящего. Подобная авторская игра с паремиями оказы-

вается элементом постмодернистской деструкции, которой подвергаются не только устоявшиеся культурные смыслы, но и тексты, в данном случае паремии.

Завершилась конференция совместным докладом С. К. Мамоновой (МГУ) и К. О. Полковниковой (МГУ) «Вербальные и акциональные компоненты формул невозможного в восточнославянских мифологических рассказах» в рамках секции «Малые фольклорные жанры внутри больших». Исследовательницы обратили внимание, что в большинстве существующих работ формулы невозможного рассматриваются как стилистическая единица текста, имеющая непосредственное вербальное выражение, однако в мифологических рассказах подобные формулы могут приобретать характер действий-оберегов. Наиболее наглядно это представлено в быличках, где девушка, имитируя различные абсурдные действия, изгоняет посещающего ее мифологического любовника. В докладе было отмечено,

что в подобных сюжетах отражается универсальный мифологический механизм переворачивания, когда через абсурдные действия человек уподобляется нечистой силе, пытается говорить с ней на одном языке. Выворачивание наизнанку / поедание вшей / свадьба брата и сестры оказываются знаком несовместимости мира человеческого и мира демонического.

Программу конференции можно найти на сайте кафедры русского устного народного творчества ([URL: https://www.philol.msu.ru/~folk/docs/programmy\\_konf/Litgenre.pdf](https://www.philol.msu.ru/~folk/docs/programmy_konf/Litgenre.pdf)), а с видеозаписями заседаний можно ознакомиться на странице кафедры «Вконтакте» ([URL: https://vk.com/runt\\_msu](https://vk.com/runt_msu)).

**С. К. Мамонова,**

аспирантка,

Московский государственный  
университет имени  
М. В. Ломоносова

Статья поступила в редакцию  
28 ноября 2024 г.



## Уважаемые коллеги!

В 2025 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Архивная полка»
- «Устная история и фольклор»
- «Региональный фольклор»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»
- «Выставки»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

Ответственный секретарь редакции  
**М. С. Остроухов**  
Научный редактор Е. Л. Чеканова  
Корректор М. К. Егорова  
Дизайн, верстка Л. К. Халоян

**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», 2025

Журнал зарегистрирован  
в Министерстве цифрового развития,  
связи и массовых коммуникаций  
Российской Федерации.  
Свидетельство № ФС77-73498  
от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 27.03.2025.  
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.  
Заказ № 2228.

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



На этой странице представлены фотографии из архива Межкафедральной археографической лаборатории Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (АМАЛ МГУ). Статью Е. В. Воронцовой об экспедиционном архиве читайте на с. 11–13.



▲ Н. А. Кобяк и И. В. Поздеева ведут беседу со старожилами.  
Верхокамье. 1972 г. (АМАЛ МГУ. Ф. Верх 72 № 14001)



▲ И. В. Поздеева беседует с соборными старушками.  
Верхокамье. 1978 г. (АМАЛ МГУ. Ф. Верх 78 № 9001)

▲ Н. А. Кобяк (первая слева) и Е. М. Сморгунова (третья слева) с собеседниками.  
Верхокамье. 1972 г. (АМАЛ МГУ. Ф. Верх 72 № 32001)



▲ Погрузка участников в экспедиционный транспорт.  
1971 г. (АМАЛ МГУ. Ф. БРЯНСК 71-72 № 131001)



Работа над картотекой в поле ▶



В этом номере журнала традиционной свадьбе посвящен блок статей, представляющих разные региональные традиции.  
Статью К. А. Крылова о свадьбе у старообрядцев Зауралья читайте на с. 24–29.



▲ Свадебный поезд молодоженов Леонида Полиектовича и Анны Яковлевны Никитиных. 1955 г. Фото из коллекции музея старообрядческой культуры с. Коврига Шадринского р-на Курганской обл.



▲ Молодожены Леонид Полиектович и Анна Яковлевна Никитины. 1955 г. Фото из коллекции музея старообрядческой культуры с. Коврига Шадринского р-на Курганской обл.



▲ Свадьба Альберта Екимовича Подгорбунских в д. Малый Беркут. 1960 г. Фото из коллекции музейной комнаты села Сосновское

## В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

■ Ю. М. Кувшинская (Москва).  
Фольклорная традиция  
западной части Лухского района  
Ивановской области

■ В. А. Коршунов (Киров).  
Летние сани и прочее...

■ А. Н. Кулаевская (Москва).  
Топонимические предания села  
Питяково