

ЖИВАЯ СТАРИНА

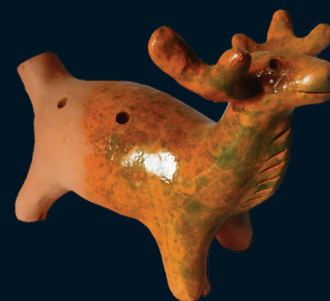
110 ЛЕТ ПОЛЕНОВСКОМУ ДОМУ

■ Нематериальное
этнокультурное
достояние народов
Российской Федерации:
системный подход

■ Центр русского
фольклора: научная
и практическая деятельность

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ

■ Песенный фольклор
русских старожилов
Монголии



Глиняная игрушка «Лось»
(Г. И. Котельникова)

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Новые полевые материалы
из Каргополя



▲ Н. М. Мельникова (дев. Костяная, 1940 г.р.), З. Т. Лапикова (дев. Старовойтова, 1946 г.р.). Брянская обл., Суражский р-н, пос. Мельников. 2022 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова



▲ Обряд вождения кобылы. Орловская обл., Дмитровский р-н, д. Горбуновка. 2022 г. Фото Н. Е. Котельниковой. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

▼ Коллекция кукол нухуко — традиционной детской игрушки ненцев. Автор коллекции С. Л. Вэнго (дев. Вэнго, 1983 г.р.), урож. с. Яр-сале Ямальского р-на Ямало-Ненецкого АО Тюменской обл. г. Салехард. 2025 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



На 1-й странице обложки:

Т. Ф. Краснояров (1904–1985). Игрушка с движением «Кадриль». 1981 г. Дерево, городецкая роспись. 24 × 22 × 10. Нижегородская область, Городецкий р-н, д. Косково. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова. Фото К.С. Цыганской

Г. И. Котельникова (1953 г.р.). Глиняная игрушка «Лось». 2018 г. Лепка, глазурирование. 10 × 5 × 13. Воронежская область, р.п. Рамонь. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова



О методах и подходах изучения нематериального этнокультурного достояния народов России в рамках деятельности ГРДНТ им. В. Д. Поленова читайте на с. 2–22.



▲ Участники экспедиционной группы и информанты с. Яловка Красногорского р-на Брянской обл. (слева направо: М. И. Булаткин, М. М. Яцкова (1938 г.р.), Е. В. Белозор (дев. Пономаренко, 1950 г.р.), Е. И. Шевель (дев. Шпылько, 1948 г.р.), Д. В. Морозов). Фото К. В. Чеботарёва. 2022 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова

▼ А. П. Тургачев демонстрирует заготовку для санквилтапа, созданную Г. Н. Сайнаховым. Ханты-Мансийский АО, Югра, Березовский р-н, д. Шекурья. 2023 г. Фото В. В. Розумович. Архив Окружного Дома народного творчества ХМАО-Югры



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

110 ЛЕТ ПОЛЕНОВСКОМУ ДОМУ

От редакции. 110 лет Государственному Российскому Дому народного творчества	2
М. В. Русанова, Н. Е. Котельникова. Нематериальное этнокультурное достояние народов Российской Федерации: системный подход	5
Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. Центр русского фольклора: научная и практическая деятельность	8
Л. И. Семенова. Художественный центр «Народная галерея»: популяризация народного творчества	12
Т. М. Устинова, М. С. Остроухов, К. В. Чеботарёв. Культурное наследие и исторические памятники в фондах ГРДНТ имени В.Д. Поленова: библиотека, архив и цифровые коллекции	17

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН

Е. В. Миненок. Отдел фольклора Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН	23
В. Л. Кляус, Л. П. Махова. Песенный фольклор русских старожилов Монголии	24
Е. В. Миненок. Фольклорные экспедиции в переселенческие села Восточной Сибири	29
С. С. Макаров. Возвращаясь к эпосу: к специфике «авторских» текстов современных исполнителей олонхо	34
Петр Любаев и его «Петрушка» (из архива ГАЦТК им. С. В. Образцова). Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации С. П. Сорокиной	38

ЖАНР ФОЛЬКЛОРА: СКАЗКА

В. Ф. Шевченко. Три сказки писателя Алексея Гаврилова (К вопросу о скоморошьей сказочной традиции)	44
Л. Г. Каяниди. Незвестная смоленская сказка «Мальчик с пальчик» (СУС 700)	47

АРХИВНАЯ ПОЛКА

О. В. Белова. «Святые письма» 1935–1953 гг. из Смоленской (Западной) области	52
--	----

ЭКСПЕДИЦИИ

В. В. Тумская. Народная демонология Каргополя	57
Е. А. Дадыкина. Новые записи пастушеской обрядности Каргополя	60

ЮБИЛЕИ

О. В. Белова. К юбилею Владимира Яковлевича Петрухина	64
---	----

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

М. А. Рыблова. Свадебный обряд станицы Верхнекудрюченской	65
О. В. Белова. «Местные русские» в Монголии: устная история, воспоминания, эго-документы	67

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

И. А. Седакова. Памяти болгарской и российской ученой: Екатерина Евгениева Анастасова (19.04.1962 — 15.06.2025)	69
--	----

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

А. М. Микаилова, С. Б. Федорова. Гиппиусовские чтения — 2025	71
--	----

Проект реализован при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации



Главный редактор

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

Редколлегия:

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

М. В. Ахметова, канд. филол. наук, Россий-
ская академия народного хозяйства и госу-
дарственной 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 народ-
ного творчества им. В. Д. Поленова

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

Д. В. Морозов, Государственный Рос-
сийский Дом народного творчества им.
В. Д. Поленова

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

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профес-
сор, Институт славяноведения РАН, Наци-
ональный 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 славяно-
ведения РАН

От редакции

110 ЛЕТ ГОСУДАРСТВЕННОМУ РОССИЙСКОМУ ДОМУ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Государственному Российскому Дому народного творчества имени В. Д. Поленова (ГРДНТ) исполняется 110 лет. Его история восходит к созданной в 1909 г. при Союзе сценических деятелей Комиссии содействия устройству деревенских театров, к которой в 1910 г. присоединился В. Д. Поленов. Вокруг художника объединились деятели искусства, поставившие своей целью развитие русских народных театров: поиск и адаптацию репертуара, а также обеспечение их декорациями и костюмами. В 1911 г. Союз сценических деятелей был ликвидирован, а комиссия продолжила деятельность под эгидой Московского отделения русского технического общества, изменив название на «Отдел содействия устройству деревенских и фабричных театров». В 1912 г. наименование и подчинение объединения снова изменились — оно было преобразовано в Секцию содействия устройству деревенских, фабричных и школьных театров при Московском обществе народных университетов. В декабре этого же года Поленов возглавил эту организацию.

Деятельность Секции была обширной, и устремления ее участников получали конкретное воплощение: было налажено взаимодействие с руководителями народных театров, издавались предназначенные для них и актеров пособия и методические материалы. Создавались и декорации, помимо самого руководителя Секции, этим в разные годы занимались художники А. М. Васнецов, Ф. А. Лавдовский и К. Н. Сапунов. Однако после нескольких лет деятельности у организации все еще не было собственного здания. В. Д. Поленов считал его постройку необходимой. В 1915 г. с помощью организатора Музея кустарных изделий С. Т. Морозова Поленов выкупил участок земли в районе Садово-Кудринской улицы (в настоящее время — Зоологическая улица, д. 13), на котором в том же году было начато строительство дома для Секции. Спустя несколько дней после начала строительства правление организации направило Василию Дмитриевичу прошение о присвоении будущему дому его имени. С этого времени новое здание официально стало называться Домом имени Поленова. В архивах сохранился документ, содержащий информацию о подготовительных мероприятиях, предшествовавших началу строительства. Ознакомившись с ним, можно

понять, насколько важным казалось участникам Секции развитие русского любительского театра. В частности, в нем содержатся следующие слова: «Доказывать положение, что народ жаждет театра, не приходится: устроители спектаклей на фабриках и в деревнях, как один, заявляют о сознании, проникшем в душу народа, о сознании, что театр является наиболее верным,

глубоко и всесторонне действующим средством духовного воздействия».

Строительство было завершено к концу 1915 г., 29 декабря было проведено освящение дома. Данное событие широко освещалось в прессе. Так, о нем было написано в газете «Раннее утро» за 30 декабря 1915 г.: «Вчера на Медынке состоялось торжественное открытие дома имени В. Д. Поленова, сооруженного Секцией содействия устройству деревенских, фабричных и школьных театров при московском обществе народных университетов на пожертвованные В. Д. Поленовым 300,000 рублей. На открытие собралось много представителей художественных и театральных организаций. (...) После богослужения состоялось чествование



Василий Дмитриевич Поленов. 1910-е гг. Фото: Государственный мемориальный историко-художественный и природный музей-заповедник В. Д. Поленова



Члены Московского товарищества художников. Слева направо стоят: Н.В. Завьялов, В.Н. Мешков, А.И. Чирков, Н.С. Ульянов, В. И. Комаров, В.Э. Борисов-Мусатов, Ф.И. Рерберг, сидят: М.И. Шестеркин, В.Д. Поленов, С.И. Мамонтов, Я.Я. Калинин, И.Г. Гузунова. Начало 1900-х гг. Фотография © ОР ГТГ

В. Д. Поленова. «...» Затем состоялся осмотр дома, в котором устроены сцена, мастерские, большой зал на 300 человек. Торжество закончилось этнографическим концертом, в котором были исполнены великорусские исторические, сербские, польские и украинские песни. Сегодня в доме имени В.Д. Поленова открывается выставка, устроенная организационным комитетом съезда деятелей народного театра». В заметке из газеты «Московский листок» (30 декабря 1915 г.) описывалась функциональность и оснащённость нового Поленовского Дома: «Здание окончено только черне, и в нем еще отсутствует центральное отопление, почему все учреждения секции переберутся в него не ранее осени. Но сцена уже оборудована (зал отапливается железной печью), на ней расставлены декорации и бутафория. Все здание производит очень оригинальное и хорошее впечатление. Сегодня в нем открывается выставка при секции деятелей народных театров. Вчера большинство экспонатов были уже на своих местах».

Несмотря на то что полномасштабную деятельность Дома было запланировано начать после окончания Первой мировой войны, уже с 1916 г. новое здание служило Поленову и его соратникам в деле развития народного театра. В этом году состоялся Всероссийский съезд деятелей любительского театра; были поставлены первые спек-

такли; проводились публичные лекции; сохранились сведения о посещении Дома в последние предреволюционные годы И. А. Бунинным, А. С. Серафимовичем, Н. Д. Телешовым, А. Н. Толстым, И. С. Шмелевым и другими известными литературными деятелями того времени. В 1917 г. Поленовым в мастерской Дома было создано несколько десятков типовых декораций для спектаклей.

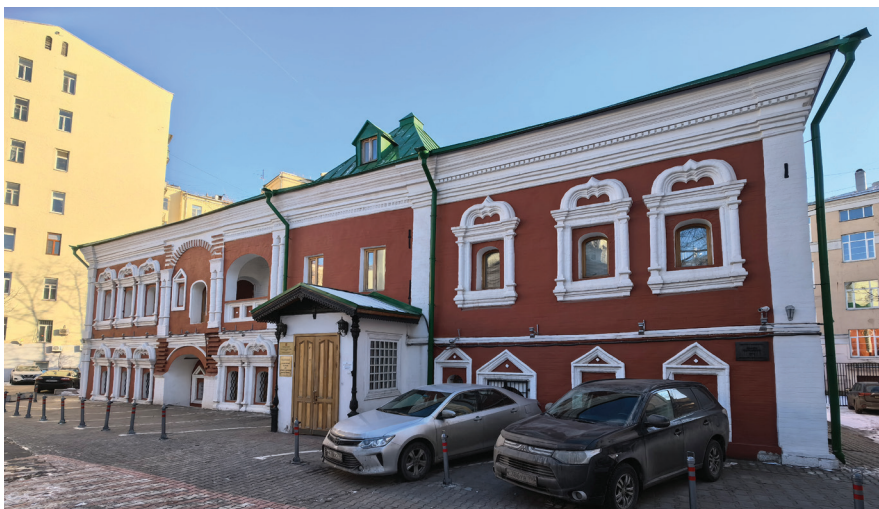
После Октябрьской революции все любительские театры были подчинены Народному комиссариату просвещения. Тем не менее в 1918 г. Секция продолжала деятельность: было начато издание журнала «Народный театр», редакция которого находилась в Поленовском Доме. На его страницах предлагались к покупке недавние издания Секции: иллюстрированное учебное пособие «Походный театр» Д. А. Толбузина и Н. Ф. Шемшурина; «Несколько слов о работе режиссера» А. К. Клепикова; также печатались сведения о будущих изданиях, подготовляемых к печати. Предполагалось выпускать 10 номеров журнала в год, была открыта подписка. К сожалению, планам редакции журнала и издательского коллектива Поленовского Дома помешали социально-политическая обстановка и ускоряющиеся процессы построения нового государственного аппарата. Московское общество народных университетов, в состав которого до конца его существования входила

Секция, было ликвидировано. Вышли лишь три номера журнала «Народный театр», последний из которых был датирован маем — июнем 1918 г. В этом же году В. Д. Поленов фактически отошел от публичной деятельности по развитию и популяризации народного театра, сосредоточившись на создании с семьей народного театра в усадьбе Борок в Тульской губернии (ныне музей-заповедник «Поленово») и на работе с любительскими театрами в находящихся неподалеку с. Страхово и г. Тарусе.

В первые советские годы деревенские и любительские театры становятся важной частью государственной политики в деле распространения среди населения новых ценностей и идеологием. Мы не можем сказать точно, как использовалось здание Секции с 1918 по 1921 г., однако благодаря сохранившимся архивным данным достоверно известно, что в 1921 г. Секция была национализирована и преобразована в Дом театрального просвещения имени В.Д. Поленова, вновь размещенный в здании на Зоологической улице. Новая власть признала заслуги художника в деле развития и популяризации народного театра, присвоив его имя новой организации. В Доме театрального просвещения создаются литературный, музыкальный, художественно-технический отделы, в том числе отдел школьного театра.



Дом имени академика В.Д. Поленова. Вторая половина 1910-х гг. Фото из архива ГРДНТ



Здание ГРДНТ в Сверчковом переулке (Москва). Современный вид. 2025 г. Фото А. Г. Кулешова

Тяжелые последствия Гражданской войны в первой половине 1920-х гг. все еще не были преодолены до конца. В архивных документах содержатся сведения, что Дом театрального просвещения функционировал в тяжелых материальных условиях, вследствие чего его деятельность нельзя назвать обширной. Ситуация изменилась в 1925 г., когда он был преобразован в Центральный дом искусства в деревне имени В. Д. Поленова — орган по руководству искусством в деревне. Его статус был существенно выше, фактически это была организация, координирующая всю агитационную и пропагандистскую работу в селах и деревнях, проводимую в форме зрелищных мероприятий. В том же году начинают появляться родственные этому учреждению структуры в других городах СССР; первым из них открывает двери Дом деревенского театра в Ленинграде. В последующие годы учебно-методические пособия Центрального дома искусства в деревне выходят в издательстве «Долой неграмотность». Отметим, что можно

увидеть определенную преемственность новой организации с дореволюционной Секцией: так, одним из ее основателей стал уже известный нам по изданию 1918 г. Д. А. Толбузин. Во второй половине 1920-х гг. Домом были опубликованы его работы, среди которых «Грим» и «Простейшие сценические площадки». В 1928 г. печатным органом Центрального дома искусств в деревне становится журнал «Деревенский театр», о масштабе и важности деятельности которого говорит тот факт, что к 1930 г. его тираж достигает 100 000 экземпляров.

В феврале 1930 г. происходит очередная реорганизация: Центральный дом искусства в деревне объединяется с Государственной профклубной мастерской в Центральный дом самодеятельного искусства в городе и деревне (ЦДИСК) имени Н. К. Крупской. В первой половине 1930-х гг. создаются первые областные и краевые дома искусств, подчиненные ЦДИСК; наряду с этим действовал Научно-исследовательский институт самодеятельного искусства

с аспирантурой, трехгодичными курсами, которые подготавливали кадры для сети новых учреждений. Именно под началом ЦДИСК был создан прообраз существующей сегодня системы домов народного творчества разных уровней, подчиненных ГРДНТ.

В 1936 г. ЦДИСК был преобразован во Всесоюзный дом народного творчества (ВДНТ) имени Н. К. Крупской Комитета по делам искусств при Наркомате просвещения СССР. Важную роль эта организация сыграла в годы Великой Отечественной войны. Будучи эвакуированным в 1941 г. в Томск, ВДНТ активно участвовал в агитационной и пропагандистской работе, готовил патриотические концерты, спектакли и выставки. Как в действующей армии, так и в прифронтовых зонах и эвакуационных пунктах проводились выступления перед военнослужащими, рабочими и эвакуированными гражданскими, направленные на поддержание их морального духа. Всесоюзный дом народного творчества координировал работу передвижных театров и концертных бригад. Были разработаны типовые программы, включающие патриотические сюжеты и агитационные сценки, доступные для исполнения в условиях войны. Творческие сотрудники ВДНТ отправлялись в месячные командировки на фронт, организуя представления для бойцов. К началу 1945 г. сотрудники ВДНТ осуществили более 650 таких командировок.

Также сотрудники ВДНТ занимались фиксацией современного фольклора времен Великой Отечественной войны. С 1942 г. регулярно организовывались экспедиции в освобожденные от немецкой оккупации области. В 1943 г. было проведено совещание, посвященное проблемам записи и классификации фольклора военных лет. В 1944 г. ВДНТ объявил конкурс на лучшее патриотическое фольклорное произведение о войне любого жанра, что позволило собрать несколько тысяч частушек, пословиц и поговорок. В 1945 г. промежуточные итоги работы по сбору материалов о войне были подведены отделом фольклора ВДНТ на научно-творческом совещании «Великая Отечественная война в устном народном творчестве».

После войны сотрудники ВДНТ не только смогли полностью восстановить сеть подчиненных ему учреждений культуры, но и увеличить их количество: в 1940-е гг. дома народного творчества появились во всех республиках, краях и областях Советского Союза. Политическая функция Всесоюзного дома народного творчества, составлявшая базу его деятельности в предвоенные годы, в 1950-е гг. начала постепенно отходить в сторону, основой его деятельностью стала

популяризация и развитие традиционной музыкальной и материальной культуры народов СССР. В 1958 г. ВДНТ переподчинили Министерству культуры РСФСР и переименовали в Центральный дом народного творчества имени Н. К. Крупской (ЦДНТ). ЦДНТ активно проводил всероссийские смотры и конкурсы самодеятельных коллективов, включая театральные, музыкальные и фольклорные фестивали, с конца 1950-х гг. начал выставочную деятельность. Устанавливались связи с организациями схожего профиля, созданными в странах социализма — Венгрии, Германской Демократической Республике, Чехословакии.

В 1979 г. ЦДНТ стал Всероссийским научно-методическим центром народного творчества и культурно-просветительской работы (ВНМЦНТИКПР) имени Н. К. Крупской. ВНМЦНТИКПР позиционировался не только как головная организация для республиканских, краевых и областных домов народного творчества, но и как исследовательский и просветительский центр. Одним из новшеств было проведение фестиваля любительского киноискусства. В 1980-е гг. Центр вступил в Международную организацию по народному творчеству при ЮНЕСКО, где его директор Э. С. Кунина была избрана заместителем генерального секретаря.

Современное название Дом народного творчества получил в 1991 г., а в 2016 г. ему было возвращено имя В. Д. Поленова. Под руководством директора Т. В. Пуртовой ГРДНТ

координирует работу региональных домов (центров) народного творчества, способствует развитию сельских и муниципальных клубных учреждений. Созданы филиалы: дома фольклора, центры ремесел, мастерские, — где обучаются традиционным навыкам, проводятся фестивали и конкурсы. Так, формируется единое информационное пространство в сфере народного творчества (выпускаются периодические издания, публикуемые информационные материалы, репертуар и методика), обеспечивается функционирование системы массовых мероприятий (фестивалей, смотров, конкурсов, выставок) и проведение эффективной работы по повышению квалификации кадров. Учебно-методическая и просветительская деятельность ГРДНТ реализуется в рамках ежегодного Всероссийского съезда руководителей методических служб в сфере народного творчества (совещание директоров региональных Д(Ц)НТ); с 2018 г. новой формой этой работы стал Всероссийский съезд директоров клубных учреждений.

С 2009 г. важным направлением деятельности ГРДНТ является реализация проекта по наполнению электронного Каталога объектов нематериального культурного наследия народов России (ОНКН).

Ежегодно специалистами Дома проводится более 500 мероприятий: фестивали, конференции, семинары, круглые столы, конкурсы, мастер-классы, выставки, образовательные программы. Так, в 2022 г. было проведено 573 культурных акции, в 2023 г. — 550,

в 2024 г. — 580. Под эгидой ГРДНТ в 2018 г. прошел IV Всероссийский конгресс фольклористов в Туле; в 2022 г. в Рязани состоялся V Всероссийский конгресс фольклористов. В марте 2026 г. во Владимире запланировано проведение VI Всероссийского конгресса фольклористов (<https://www.folkcentr.ru/category/kongressy-folkloristov/>).

С 2018 г. в состав ГРДНТ входит Центр русского фольклора. В отделе подготовки методических изданий и библиотечного дела осуществляется работа над журналом «Живая старина» и научным альманахом «Традиционная культура».

В этом номере «Живой старины», посвященном юбилею Поленовского Дома, сотрудники структурных подразделений ГРДНТ рассказывают о проектах, реализуемых в рамках изучения нематериального культурного достояния, декоративно-прикладного искусства, деятельности по сохранению и актуализации традиционной народной культуры, в том числе об издательской, экспедиционной и архивной работе.

Готовится к изданию юбилейный сборник «Народное творчество в XXI веке. К 110-летию со дня основания Поленовского Дома».

Редакция благодарит сотрудников ГРДНТ имени В. Д. Поленова Л. В. Дукачёву и Т. М. Устинову за предоставленные архивные и справочные материалы.

Статья поступила в редакцию 12 мая 2025 г.

Мери Вахтанговна Русанова,

первый заместитель директора ГРДНТ имени В. Д. Поленова (Москва)

Наталья Евгеньевна Котельникова,

кандидат филологических наук, Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова (Москва)

НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ДОСТОЯНИЕ НАРОДОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ: СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Аннотация. В статье представлен краткий обзор проектов в области нематериального этнокультурного достояния народов Российской Федерации, которые были инициированы, реализованы и развиваются благодаря работе Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова в сотрудничестве с регионами. Подчеркивается значимость многолетней планомерной работы по формированию организационно-правовой базы этой сферы деятельности.

Ключевые слова: федеральный государственный реестр объектов нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации, полевые исследования, медиаконтент, учебно-методические мероприятия, популяризация

Среди многочисленных направлений деятельности Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова в последние десятилетия существенное значение имеет

работа в области нематериального этнокультурного достояния народов Российской Федерации.

Когда в 2010 г. был дан старт пилотному проекту по созданию и ведению реестра объектов нематериального

культурного наследия (НКН) народов России, ГРДНТ развернул активную деятельность по созданию образца электронного ресурса и по привлечению региональных домов народного творчества к работе с нематериальным культурным наследием, созданию ее организационно-правовой основы, проведению учебно-методических мероприятий по выявлению, описанию и каталогизации объектов НКН. К разработке этой проблематики привлекались также профильные научные учреждения Министерства культуры Российской Федерации. В ходе реализации проекта во многих субъектах Федерации появились региональные реестры ОНКН, были приняты соответствующие нормативно-правовые документы, созданы специальные программы поддержки НКН, сформированы экспертные советы и рабочие группы, ведущие исследовательскую и экспедиционную работу.

Многолетняя планомерная работа по формированию организационно-правовой базы дала свои плоды, и 19 октября 2022 г. был принят Закон



А. А. Миккоев с кантеле. Республика Карелия, Медвежьегорский р-н, о. Кижы. 2024 г. Фото В. С. Кузьмина. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Т. О. Ококетто (дев. Вануйто, 1943 г.р.) и И. Г. Ококетто (дев. Пуйко, 1966 г.р.) знакомят участников экспедиции с техникой изготовления традиционной ненецкой куклы нухуко. Тюменская обл., Ямало-Ненецкий автономный округ, г. Салехард, пос. Горноknязевск. 2025 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

о нематериальном этнокультурном достоянии народов Российской Федерации. В ходе подготовки закона произошло уточнение используемой терминологии. Принятое ранее устойчивое сочетание «нематериальное культурное наследие» было заменено на «нематериальное этнокультурное достояние». Одна из главных причин этой замены состоит в том, что значение слова «наследие» отсылает нас к прошлому, в то время как «достояние» позволяет говорить о том, что принадлежит всем нам сегодня и что останется с нами в будущем. Тот факт, что Федеральный реестр ОНЭД на законодательном уровне получил статус государственной информационной системы, а в постановлении Прави-

тельства Российской Федерации от 3 августа 2023 г. были прописаны механизмы ее формирования и ведения, определил новые задачи в работе экспертов и специалистов домов и центров народного творчества. В настоящее время рабочий экспертный совет ведет активную работу с материалами по объектам, поступающими из регионов в Министерство культуры РФ. В 2023–2024 гг. были проведены всероссийские учебно-методические и научно-практические мероприятия, в ходе которых освещались современные методы и форматы работы в области НЭД. По материалам прошедших семинаров и форумов сотрудниками ГРДНТ имени В. Д. Поленова были подготовлены публикации¹.

Создание и ведение Федерального и региональных реестров — фундаментальный проект, который требует долговременной целенаправленной системной деятельности и принятия новаторских креативных решений. Его можно смело назвать одним из ключевых механизмов активизации и координации работы с нематериальным этнокультурным достоянием, формирующим поле для эффективного сотрудничества работников культуры и ученых.

Реестр представляет собой многоцелевой информационный ресурс, который решает просветительские задачи и способствует популяризации традиционной культуры, может быть задействован в учебном про-



Участник экспедиционной группы С. М. Курбатов (слева) и гармонист В. Тимофеев (справа). Ростовская обл., Шолоховский р-н, х. Калининский. 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова



С. М. Дудкина (дев. Коныштарова, 1956 г.р.) рассказывает шорскую сказку о двух братьях. Кемеровская обл., Мысковский р-н, г. Мыски. 2024 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Участницы ансамбля старинной казачьей песни «Казачья забава» демонстрируют способы игры на бубнах (слева направо): В. Т. Белорусова (дев. Синичёва, 1947 г.р.), Н. В. Меркиязева (дев. Зоткина, 1940 г.р.), В. И. Шубина (дев. Сироткина, 1944 г.р.). Волгоградская обл., Алексеевский р-н, х. Яминский. Фото К. В. Чеботарёва. 2022 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Е. Ф. Голицына (дев. Вихрова, 1938 г.р.) показывает участникам экспедиции свадебную фату. Ростовская обл., Шолоховский р-н, ст. Вёшенская. 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова

цессе и в качестве научного источника, поэтому привлекать к работе представителей научно-экспертного сообщества необходимо было на всех этапах создания реестра. Для ученых работа с реестрами ОНЭД стала своего рода вызовом: появился новый объект исследования, высветились новые аспекты известных проблем, были поставлены новые задачи, которые нуждаются в осмыслении и выработке свежих комплексных подходов.

Важнейшей характеристикой всех размещаемых в реестрах ОНЭД материалов должна стать достоверность, а основным принципом работы над

описанием объектов — опора только на строго документированные факты. Главная база для выявления, изучения и описания ОНЭД — экспедиционная деятельность.

С 2022 г. при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации реализуется проект «Цикл фольклорных экспедиций по выявлению объектов нематериального этнокультурного достояния народов России». Организаторами являются Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова, министерства и ведомства регионов России, участвующих в проекте.

За это время уже осуществлено почти 40 экспедиционных выездов в самые разные уголки страны: от Калининградской области до Сахалина и от Ямала до Дагестана, от Мурманска до Забайкальского края, а впереди — новые регионы и объекты.

Результаты экспедиционной работы не исчерпываются только богатством зафиксированного материала, созданием описаний объектов и т.д. В ходе полевых исследований, проводимых совместно с экспертами, работники культуры получают своеобразный курс повышения квалификации в области фольклористики, этнологии



Изготовление национального телеутского блюда катاما (аналог русского хвороста). Кемеровская обл., Беловский городской округ, пос. Телеут. 2023 г. Фото Ю. А. Крашенинниковой. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



О. В. Пономарёва (1934 г.р.) демонстрирует технику игры на бубне. С балалайкой — участник экспедиции А. М. Давыдов. Ростовская обл., Верхнедонской р-н, х. Мрыховский. Фото К. В. Чеботарёва. 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова

и социально-культурной антропологии. В свою очередь, представители научного сообщества получают возможность увидеть практическую сторону своей работы, поближе познакомиться с энтузиастами и знатоками своего дела на местах. Не секрет, что именно работники культуры часто являются носителями и хранителями народных традиций.

Как было сказано выше, одна из важнейших задач реестров ОНЭД — популяризация явлений традиционной народной культуры. А это невозможно без использования интересных, наглядных и доступных способов подачи информации. По инициативе ГРДНТ имени В. Д. Поленова постоянно разрабатываются различные аудиовизуальные форматы. Так, например, для сайта rusfolkknasledie.ru в 2022 г. была создана серия мультипликационных фильмов, в которых за несколько минут интересно и в наглядной доходчивой форме излагается содержание размещенных на сайте описаний объектов НЭД. С этими лентами можно ознакомиться, кликнув

на белые кружки, расположенные на карте России, которая открывается на первой странице сайта².

В 2024 г. ГРДНТ имени В. Д. Поленова стал инициатором еще одного начинания, поддержанного Министерством культуры РФ, — проекта по созданию медиаконтента о нематериальном этнокультурном достоянии народов России. С самого начала формирования реестров предполагалось, что описание объектов должно сопровождаться фото-, аудио- и видеоматериалами. Но потом стало ясно, что необходимо также создание видеороликов, которые смогут не просто дополнить описание какого-либо объекта, а создать яркий художественный образ этого феномена традиционной народной культуры и заинтересовать им самого широкого зрителя. К настоящему времени уже закончен ряд видеороликов, воплотивших различные режиссерские подходы и стилистические решения. С ними можно ознакомиться на сайте Министерства культуры Российской Федерации³.

Примечания

¹ Методика работы с объектами нематериального этнокультурного достояния народов России: Матер. межрег. семинара-практикума по выявлению, сохранению, популяризации объектов нематериального этнокультурного достояния народов Российской Федерации (Воронеж, 9–12 ноября 2023 г.) / сост. И. М. Глинко, М. В. Русанова. М., 2023; Нематериальное этнокультурное достояние народов России. Региональный опыт: матер. Всерос. форума по вопросам деятельности в сфере нематериального этнокультурного достояния / сост. И. М. Глинко, М. В. Русанова; отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2023.

² URL: <https://rusfolkknasledie.ru/>.

³ URL: https://culture.gov.ru/about/departments/departament_gosudarstvennoy_podderzhki_iskusstva_i_narodnogo_tvorchestva/activities/11392681/.

Статья поступила в редакцию 29 мая 2025 г.

Екатерина Анатольевна Дорохова,

кандидат искусствоведения

Дмитрий Викторович Морозов,

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

ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА: НАУЧНАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Аннотация. Основными направлениями работы Центра русского фольклора являются издание научной и научно-методической литературы, посвященной фольклору и традиционной культуре, организация научных конференций и симпозиумов, проведение полевых исследований, методическое руководство различными видами самодеятельного художественного творчества, поддержка развития традиционной культуры народов России, популяризация русского фольклора и этнографического направления в фольклорном исполнительстве.

Ключевые слова: Центр русского фольклора, традиционная культура, фольклор, народное творчество, учебно-методическая деятельность, нематериальное культурное достояние

За более чем 30-летнюю историю Центру русского фольклора (до 2018 г. — Государственный республиканский центр русского фольклора / ГРЦРФ) удалось осуществить ряд успешных издательских проектов, среди которых периодические издания «Живая старина» и «Традиционная культура», монографии, охватывающие самые разные области научного знания о традиционной народной культуре, серии изданий материалов комплексных фольклорных экспедиций центра во Владимирскую¹, Костромскую², Орловскую³ области. Наиболее масштабным проектом стало издание «Казачий эпос», работа над которым велась в течение восьми лет, — это два тома и монография, посвященная принципам организации материала⁴.

Научно-организационная деятельность ГРЦРФ представлена масштабным проектом — Всероссийскими конгрессами фольклористов. Это крупнейшие форумы, объединяющие до тысячи исследователей народной культуры, преподавателей высших учебных заведений, народных мастеров, руководителей профессиональных и любительских фольклорных коллективов из различных регионов России, ближнего и дальнего зарубежья. В преддверии конгрессов и по их итогам издаются сборники научных статей⁵. Конгрессы проводятся один раз в четыре года (именно такой временной интервал, по мнению организаторов, необходим для накопления значительного объема знаний и новых научных разработок) и являются высшей ступенью научно-просветитель-

ской деятельности. Они проходили в Москве (2006, 2010, 2014), Туле (2018) и Рязани (2022).

С 2012 г. центр осуществляет проект «Фольклорно-этнографический практикум на Дону», объединяющий экспедиционные исследования, концертно-просветительскую и реконструктивную деятельность по поддержке сельских народных музыкантов. Он направлен на изучение локальных песенных стилей на основе анализа фольклорно-этнографических материалов, собранных предшественниками, и современных аудио-, видео- и фотоматериалов. По итогам работы в сфере фиксации традиционной народной хореографии было издано методическое пособие «Парно-бытовые танцы верхнедонских казаков Волгоградской и Ростовской областей»⁶.

В 2018 г. Центр русского фольклора стал структурным подразделением Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова (ГРДНТ). Слияние было закономерным и, как показали последние годы, весьма плодотворным. Поленовский Дом, традиционно осуществлявший методическое руководство различными видами самодеятельного художественного творчества, поддерживающий развитие традиционной культуры народов России, получил возможность расширить работу, направленную на комплексное изучение и популяризацию русского фольклора и этнографического направления в фольклорном исполнительстве.

Важным научным событием становятся ежегодные конференции «Славянская традиционная культура



Участники экспедиции с О. В. Пономарёвой (1934 г.р.), слева направо, верхний ряд: Т. П. Малкова, Р. В. Фролова, Д. В. Морозов, О. В. Пономарёва; средний ряд: Е. В. Мачков, П. Н. Нефедченкова; нижний ряд: М. С. Масловский, Д. А. Фандо, А. М. Давыдов. Фото К. В. Чеботарёва. 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова

и современный мир», приуроченные ко Дню славянской письменности и культуры. При содействии ГРДНТ эти научные форумы стали проводиться в регионах — Твери, Перми, Казани и других городах, тем самым охватывая более широкий круг ученых и практиков, глубже и разнообразнее рассматривая локальные этнокультурные особенности; усилилась их междисциплинарная, прежде всего этномузыкологическая составляющая. С 2021 г. главной темой этих конференций стала проблематика, связанная с выявлением, изучением и популяризацией нематериального этнокультурного достояния (НЭД), с принципами формирования региональных каталогов и Федерального реестра объектов НЭД.

Научно-организационная деятельность центра после вхождения в состав ГРДНТ имени В. Д. Поленова была объединена с методической, просветительской и выстроена в стройную иерархическую систему. Центр русского фольклора оказывает постоянную методическую помощь многочисленным фольклорно-этнографическим ансамблям нашей страны, сотрудничает и с профессиональными сценическими коллективами. Обучение

детей, молодежи и взрослых основам народной хореографии, вокального и инструментального исполнительства стало одной из главных задач, стоящих перед сотрудниками Центра русского фольклора, для успешного решения которой регулярно проводятся многочисленные семинары и круглые столы, выпускаются методические пособия⁷. Наибольший интерес в кругах фольклорной общественности вызывают темы: «Дети и традиционная народная культура», «Русская традиционная хореография: методика освоения и региональные особенности», «Освоение региональных и локальных традиций в фольклорных коллективах»⁸. Немало внимания уделяется работе по продвижению традиционной народной культуры в обществе, интенсивной деятельности в социальных сетях.

В 2018–2019 гг. были проведены конференции молодых исследователей, в которых приняли участие студенты и выпускники ведущих отечественных вузов культуры и искусства, делающие первые шаги в исследованиях фольклорных традиций. В центре их внимания оказались темы, связанные с жанровой спецификой, музыкальным исполнительством и актуализацией

этнокультурного наследия (формами молодежного досуга, репертуарной политикой народно-певческих и хореографических коллективов, продвиже-



Ю. И. Гончарова (дев. Паничкина, 1937 г.р.) во время сеанса записи. Ростовская обл., Шолоховский р-н, ст. Каргинская. Фото К. В. Чеботарёва. 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Фотография со свадьбы Л. Н. Мельниковой (дев. Назаровой, 1938 г.р.). Ростовская обл., Шолоховский р-н, х. Черновский. 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Свадьба в х. Меркуловском Шолоховского р-на Ростовской обл. 20 июля 1952 г. На обороте надпись: «Наша Донская Свадьба! Это я женил свою кресную Валю Чукарину в 1952 году: в горячую пору. В уборку: Дело творилось. Люди убирают хлеб, а мы гуляли». 2023 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова.

нием традиционной народной культуры в интернете и СМИ и др.).

Необходимо отметить и проводимые с 2019 г. Яркские чтения, посвященные народной культуре Центральной России, по сей день остающейся недостаточно исследованной. Особенности этих научно-просветительских мероприятий определяются широким участием местных краеведов, лучших исполнительских коллективов Подмосковья, помимо этого и историко-культурной направленностью докладов, что обеспечивает современный комплексный характер чтений.

С 2023 г. по инициативе центра стала проводится ежегодная Всероссийская конференция «Листопадовские чтения», посвященная вопросам изучения и сохранения традиций русского казачества. Главная особенность этого форума — тесный союз теоретиков (этнологов, фольклористов, искусствоведов, лингвистов, этномусикологов) и практиков (преподавателей, хранителей архивных фондов, руководителей любительских и профессиональных фольклорных коллективов)⁹.

За годы работы пришло четкое осознание, что важной составляющей любого учреждения культуры, занимающегося популяризацией фольклорного искусства, служат фестивали народного творчества. Именно эта форма стала площадкой для диалога сценического и этнографического направлений.

Самый яркий из них — Всероссийский фестиваль-конкурс традиционного народного танца «Перепляс», который направлен на внедрение

в общественное сознание представления о русской традиционной хореографии как неотъемлемой части национального нематериального этнокультурного достояния, знакомство с богатством и разнообразием традиционного народного танца, обогащение репертуара региональных фольклорно-этнографических коллективов и солистов. Конкурс прошел в Москве (2014–2020), Рязани (2021), Екатеринбурге (2022), Ярославле (2023) и Липецке (2024)¹⁰.

Важнейшим с точки зрения приобщения подрастающего поколения к народной культуре является проект «Всероссийский детско-юношеский форум «Наследники традиций», который реализуется в МДЦ «Артек» с 2016 г. За это время было проведено девять тематических программ, в которых приняли участие более 750 талантливых детей со всей России, занимающихся изучением и популяризацией традиционной культуры своего региона.

С 2019 г. центр проводит Всероссийский конкурс памяти выдающейся народной певицы Ольги Владимировны Трушиной. Сольное традиционное пение, аутентичность которого еще совсем недавно вызывала сомнения профессиональных исследователей, заняло прочное место в кругу явлений народной духовной культуры, и в этом видится его соответствие современному представлению о законах ее развития. Индивидуальное начало занимает все более сильную позицию в музыкальном фольклоре, с каждым годом появляется все больше ярких, талантливых исполнителей — инстру-

менталистов, певцов, мастеров хореографического искусства.

В дальнейшем планируется расширить выпуск методических пособий и репертуарных сборников на основе материалов из фондов ЦРФ, в том числе увеличить количество мероприятий просветительского характера, направленных на популяризацию традиционной народной культуры.



Рабочий момент. Участница экспедиционной группы Р. В. Фролова. Ростовская обл., Верхнедонской р-н, х. Мрыховский. 2023 г. Фото К. В. Чеботарёва. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Примечания

¹ См.: Фольклор Судогодского края / сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий; под общ. ред. А. С. Каргина. М., 1999, 2001; Традиционная культура Гороховецкого края: экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Т. 1 / сост. В. Е. Добровольская, А. С. Каргин; т. 2 / сост. А. Н. Иванов, А. С. Каргин. М., 2004.

² См.: Чухломской фольклор. Т. 1: Фольклорно-этнографические материалы / сост. С. В. Алпатов, О. Е. Антонова и др.; под ред. А. В. Кулагиной, В. А. Ковпика. М., 2012; т. 2: Музыкальное и танцевальное традиционное искусство / сост. Т. В. Кирюшина, А. И. Шилин; под ред. А. В. Кулагиной, В. А. Ковпика. М., 2013.

³ См.: Традиционная культура Орловщины. Т. 1: Библиографический указатель / отв. ред. А. С. Каргин; сост. Л. П. Хоменков. М., 2010; т. 2: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы / сост. А. С. Каргин; науч. ред. И. Е. Посоха, Н. Е. Котельникова. М., 2012.

⁴ См.: Казачий эпос / сост. А. Н. Иванов. Т. 1: Былины и исторические песни. Эпические песни. М., 2012; т. 2: Фольклорные материалы и исследование. М., 2014. (Памятники русского музыкального фольклора); Иванов А. Н. Системно-теоретические проблемы казачьего эпоса. М., 2012.

⁵ См.: Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докл. / отв. ред. А. С. Каргин. М., 2005. Т. 1; 2006. Т. 2; 2006. Т. 3; 2007. Т. 4; От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: сб. докл. / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. С. Каргин. М., 2010. Т. 1; 2011. Т. 2; 2011. Т. 3; 2012. Т. 4; Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов / сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2013; III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): сб. науч. ст. в 5 т. Т. 1: Актуальные проблемы российской фольклористики / сост. В. Е. Добровольская, Е. А. Дорохова, И. В. Дынникова, А. Б. Ипполитова. М., 2017; т. 2: Декоративно-прикладное искусство и художественные ремесла в современном мире / сост. А. Г. Кулешов, И. В. Дынникова, М. В. Строганов. М., 2017; т. 3: Народная хореография: проблемы изучения и сохранения / сост., науч. ред. А. И. Шилин; ред. А. В. Лобанова. М., 2017; т. 4: Российская фольклористика в XXI веке. Перспективы развития / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова; ред. А. В. Лобанова. М., 2019.

⁶ Парно-бытовые танцы верхнедонских казаков Волгоградской и Ростовской областей: метод. пособие / сост., подгот. мультимедийного прил. А. М. Давыдов, сост., расшифровка танцев Т. В. Давыдова; ред. Д. В. Морозов. М., 2024.

⁷ См.: Чеботарёв К. В. Звуковые фольклорно-этнографические материалы: фиксация, обработка и систематизация: метод. пособие. М., 2020; Боронина Е. Г. Методика приобщения детей к традиционной народной культуре средствами музыкального фольклора: учеб.-метод. пособие. М., 2022; Старостин С. Н. Тверской рожок: метод. пособие. М., 2024.

⁸ См.: Русская традиционная хореография: региональные исследования и актуализация: сб. науч.-метод. ст. и матер. / сост. В. В. Григорьева, А. И. Шилин; ред. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. М., 2020; Народно-певческое искусство в России: прошлое, настоящее, будущее: сб. науч. ст. и метод. матер. / ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. М., 2020.

⁹ См.: Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения: сб. науч. ст. и метод. матер. / ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. М., 2023.

¹⁰ См.: Синяева В. В. Роль фестивального движения в повышении интереса к фольклорному танцу (на примере Всероссийского фестиваля-конкурса «Перепляс») // Музыкальный фольклор народов России: сб. ст. науч.-практ. конф. (Москва, 9–10 апреля 2024 г.) / под науч. ред. И. В. Ржепянской. М., 2025. С. 179–186.

Статья поступила в редакцию 10 июня 2025 г.



Экспедиция в Республику Крым. 2022 г. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Лидия Ивановна Семенова,
Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова
(Москва)

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ЦЕНТР «НАРОДНАЯ ГАЛЕРЕЯ»: ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Аннотация. *Художественный центр «Народная галерея» ГРДНТ имени В. Д. Поленова в Москве знакомит публику с творчеством мастеров декоративно-прикладного искусства и художников-любителей. За истекшие десятилетия (с 1993 г.) в галерее было организовано более трехсот экспозиций, отражающих достижения в различных видах художественного творчества в регионах. Центр способствует развитию и сохранению культурного достояния России, делая его доступным для широкой аудитории.*

Ключевые слова: *народное творчество, «Народная галерея», выставка, фонд, лоскут, вышивка, костюм*

Деятельности Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова (ГРДНТ) большое значение придается организации и проведению выставочных мероприятий. В их числе экспозиционная деятельность в «Народной галерее», в том числе организация передвижных выставок, демонстрирующих лучшие образцы современного лоскутного шитья, вышивки, созданные лауреатами и дипломантами всероссийских фестивалей «Лоскутная мозаика России», «Искусство современной вышивки России», а также произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства из собрания фонда ГРДНТ.

О ФОРМИРОВАНИИ СОБРАНИЯ ФОНДА ПРОИЗВЕДЕНИЙ НАРОДНОГО ИСКУССТВА

В 1979 г. по инициативе Всероссийского научно-методического центра культурно-просветительской работы имени Н. К. Крупской (ныне ГРДНТ) было принято решение о создании фонда, который предполагалось использовать в качестве методической базы для популяризации лучших образцов любительского творчества. В результате была сформирована уникальная коллекция, которая на сегодняшний день является одной из наиболее значимых коллекций народного искусства.

В собрании фонда находятся лучшие образцы народной живописи и графики, резьбы по дереву и росписи, изделия из бересты и других растительных материалов, наряду с этим керамика, художественный текстиль и другие виды декоративно-прикладного искусства. Работы, хранящиеся в фонде, обладают как самостоятельной художественной ценностью, так и представляют собой живое свидетельство эпохи, отража-

ющее ее эстетические предпочтения, технические достижения и национальные традиции.

Эта коллекция пополняется благодаря мастерам, безвозмездно передающим свои творения в фонд. Каждый экспонат имеет собственную историю создания, бытования, художественные и технологические характеристики. За каждым таким произведением незримо стоит уникальный художник, воплотивший в нем свое видение жанровых особенностей и продемонстрировавший высокий уровень мастерства. Некоторые ав-

торы, чьи работы находятся в фонде, уже ушли из жизни, однако плоды их труда продолжают жить, вдохновляя новых мастеров.

Один из таких авторов — Тимофей Федорович Краснаяров (1904–1985). Мастер родился в деревне Косково на берегах Узола (Городецкий район Нижегородской области). Он продолжил традиции знаменитой фамилии Краснаяровых, связанной с художественными промыслами, резьбой и росписью по дереву. Его отец, художник Федор Семенович, передал сыну секреты городецкой росписи.

Тимофей Федорович работал на мебельном производстве, был мобилизован в Красную армию и после Великой Отечественной войны вернулся в родные места. Свой творческий потенциал он смог в полной мере раскрыть после шестидесяти лет. В собственной мастерской Тимофей Федорович создавал уникальные игрушки: барынь и кавалеров, коней с повозками, уточек-солонков, рыбок-игольниц и механические игрушки с простыми механизмами и мелодиями (см. 1-ю страницу обложки). Игрушки красились в красный, оранжевый или черный цвета и украшались узорами. Мастер работал в одиночку, а его супруга оказывала ему помощь в процессе росписи.



В. А. Тельных (1976 г.р.). Панно «Курский соловей». 2007 г. Лоскутная мозаика. 86 × 86 (г. Курск). Фото с выставки в «Народной галерее»

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ВЫСТАВОЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Когда фонд стал развиваться, возникла необходимость в организации выставок, первые из которых проводились в фойе второго этажа здания ГРДНТ, расположенного в Сверчковом переулке. Это были небольшие, камерные, но очень современные по своему наполнению экспозиции. В связи с увеличением числа мероприятий появилась потребность в расширении пространства для их проведения. В 1993 г. в Потаповском переулке открылся Художественный центр «Народная галерея» — подразделение отдела изобразительного и декоративно-прикладного искусства ГРДНТ.



Г.И. Котельникова (1953 г.р.). Свистульки. 2019 г. Лепка, глазурирование. 6 × 7. Воронежская обл., р.п. Рамонь. Фото с выставки в «Народной галерее»



И. А. Якушкина (1968 г.р.). Композиция «Моё маленькое счастье». 2012 г. Глина, лепка. 24 × 20 × 26. Рязанская обл., Скопинский р-н, с. Успенское. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Основная миссия центра заключается в ознакомлении широкой аудитории с произведениями выдающихся мастеров декоративно-прикладного искусства, оригинальными и самобытными работами авторских коллективов, а также с творчеством художников-любителей, что способствует популяризации и сохранению культурного наследия России.

«Народная галерея» — уникальная выставочная площадка в центре Москвы, которая традиционно представляет вниманию публики лучшие экспозиции со всей страны. Выставки отражают изменения и успехи, которых достигли различные виды творчества в регионах за последнее время. Главная задача этих мероприятий — привлечь внимание к самобытному творчеству людей, сохраняющих и развивающих традиционные ремесла и рукоделия, поддерживать талантливых авторов из разных уголков России. В ходе выставочных мероприятий, наряду с демонстрацией экспозиций, организуются благотворительные акции, презентации, семинары и мастер-классы. Ежегодно в «Народной галерее» реализуется от семи до одиннадцати выставочных проектов мастеров, творческих коллективов и художников-любителей из регионов России.



Г.И. Котельникова (1953 г.р.). Глиняная игрушка «Поросята». 2018 г. Лепка, глазурирование. 10 × 5 × 8. Воронежская обл., р.п. Рамонь. Фото с выставки в «Народной галерее»



А. А. Якушкин (1966 г.р.). Игрушки-свистульки «Баран» (8 × 4 × 12), «Кот» (5 × 4 × 11). 2009 г. Глина, лепка, дымление. Рязанская обл., Скопинский р-н, с. Успенское. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Среди множества проведенных в «Народной галерее» выставок трудно выделить наиболее значимые, так как каждая из них обладает уникальной художественной ценностью и представляет собой результат профессионального опыта, знаний, мастерства и труда авторов, организаторов и кураторов. В связи с этим кажется целесообразным представить краткий обзор некоторых из них, охватывающих различные направления творческой деятельности, включая как коллективные, так и персональные экспозиции работ авторов из разных регионов России.

«В КРУГУ СЕМЬИ ГОНЧАРОВ. ЯКУШКИНЫ — КИСЕЛЕВЫ», 2014 г. ВЫСТАВКА СЕМЬИ НАРОДНЫХ МАСТЕРОВ г. СКОПИНА РЯЗАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Главными героями этой выставки стали российские гончары Ирина и Александр Якушкины. Мероприятие привлекло внимание искусствоведов, педагогов, гончаров и членов Союза художников, которые высоко оценили работы мастеров и концепцию выставки. Экспозиция впервые раскрыла творческую атмосферу создания керамики Якушкиных. Их произведения, сохраняя стилистику и благородство



Г. И. Котельникова (1953 г.р.). Композиция «Парочка». 2019 г. Лепка, глазурирование. 12 × 7 × 17. Воронежская обл., р.п. Рамонь. Из собрания фонда ГРДНТ им. В.Д. Поленова

древнего промысла, связь с традициями скопинской керамики, являются глубоко личными и авторскими. На выставке были представлены работы семьи с начала 1990-х гг.

Александр Якушкин — мастер-керамист, лауреат премии Правительства РФ «Душа России». Его отец, Анатолий Алексеевич, художник-керамист, основал мастерскую, привив сыну интерес к глине. Александр окончил училище с отличием и работал в Скопине, где встретил будущую супругу Ирину Киселеву.

Киселевых — Якушкиных отличает верность гончарному делу и творческий поиск. Именно поэтому так плодотворно и с задором работают все члены этого семейного коллектива, так радостна их керамика, сердечно общение. Их работы, включая фигурные сосуды и игрушки, хранятся в 25 музеях и частных коллекциях. Семья активно участвует в выставках, конкурсах, фестивалях и ярмарках.

«МЯГКИМИ БУКВАМИ», 2014 г. ПЕРСОНАЛЬНАЯ ВЫСТАВКА ТЕКСТИЛЬНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ КУРСКОГО ХУДОЖНИКА ВЛАДИМИРА ТЕЛЬНЫХ

Владимир Тельных — разносторонний художник, специализирующийся на лоскутном шитье. С помощью кусочков ткани, разноцветных нитей и иглы мастер создает яркий, наполненный радостью бытия мир — мир текстильных фантазий. Его работы отличаются оригинальностью, эмоциональностью и глубиной содержанием. В своих произведениях Тельных часто обращается к сказочным персонажам русского фольклора, этническим мотивам и другим элементам народного искусства. Владимир активно экспериментирует, сочетая традиционные ремесла с инновационными подходами. Его творчество охватывает фотографию, резьбу по дереву, дизайн интерьеров



Г. И. Котельникова (1953 г.р.). «Повозка». 2022 г. Лепка, глазурирование. 22 × 7 × 10. Воронежская обл., р.п. Рамонь. Из собрания фонда ГРДНТ им. В.Д. Поленова

и создание одежды. Художник никогда не работает по готовым схемам, каждая композиция неповторима, является исключительно плодом воображения автора. Владимир Тельных участвует во всероссийских и международных выставках, популяризируя декоративно-прикладное искусство и расширяя представления о современном художнике. Его работы включают декоративные композиции из текстиля, кожи и меха, авторские подушки, предметы интерьера и мебель.

«КРЕСТИКИ-НОЛИКИ», 2014 г. ПЕРСОНАЛЬНАЯ ВЫСТАВКА ОЛЬГИ НОСЕНКО ИЗ г. БАЛАШИХА МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Ольга Носенко — выпускница МГТУ имени Баумана. «В прошлой жизни» была специалистом в области IT-технологий. В 40 лет она начала учиться рисунку у Алексея Проценко, одного из ведущих мастеров курса монументально-декоративного искусства в Строгановке. Специализируется на храмовой росписи и мозаике. Экспериментирует в искусстве, включая вышивку, более 20 лет. Ее монументальные и вполне «актуальные» по содержанию картины сохраняют непосредственную связь с традициями народного искусства и русского фольклора. Сочетание вышивки, аппликации, росписи, смелое обращение с нитками и материалом — это не вышивка в привычном «рукодельном» значении знакомого термина. Стежок тут не является единицей измерения — автор оперирует понятиями «пятно», «линия», «ритм». В произведениях нередко присутствует текст, который дает зрителю расшифровку-подсказку или, наоборот, окончательно запутывает, принуждая искать собственные объяснения увиденного. И все же эти странные работы вышиты: именно иглолка и нитка служат инструментом,

а льняная ткань — основой для выражения мысли художника. Славянский орнамент и лубок, архаические образы ранней бронзы и петроглифы, а также современные, острые, очень далекие от «салонности» темы, в которых нет ни капли сладости, никакой попытки понравиться или угодить, — такая у нее вышивка. Ольга ведет блог под названием «Вышивка, перпендикулярная рукоделию» на страницах Живого Журнала (<http://nol-nol.livejournal.com/>) и является координатором проекта военной вышивки «Суровая нитка».

«СВОЙ СТИЛЬ», 2015 г. ВЫСТАВКА СОВРЕМЕННОГО АВТОРСКОГО КОСТЮМА И ТЕКСТИЛЬНОЙ КУКЛЫ ТВОРЧЕСКОЙ ГРУППЫ КСЕНИИ ДМИТРИЕВОЙ

В рамках выставки было представлено творчество семи авторов, каждый из которых продемонстрировал свой неповторимый стиль. Разные концепции и способы подачи материала объединены организацией пространства, где находятся художественные объекты. Эта среда сродни тому общему началу, которое объединяет таких разных личностей.

Вдохновитель и организатор группы Ксения Дмитриева (Москва) совместно с Еленой Вернидубовой (Камышин) представили свою коллекцию «Маленькие радости больших девочек», включающую костюмы, аксессуары и текстильные куклы. Два автора удачно дополнили друг друга, придав новые смыслы привычным образам. Новую коллекцию «Город» показала Юлия Ионовна (Москва). Аскетичные по цвету и форме костюмы удивительно органичны. Монохромный строй костюмов куклы-горожанки пронизан легкой иронией и нежной любовью к городскому стилю. Марина Яковлева (Москва) посвятила свою коллекцию памяти бабушки, удивительного человека и виртуозной портнихи. Ее душе-

грейки-телогрейки согреют не только тело, но и душу, предлагая новое прочтение старой любимой темы. Наталья Афоничкина и Людмила Матвеева из Москвы представили разные по стилю и цвету модели, объединенные позитивной энергией авторов. Это одежда для праздников и повседневности уверенного в себе, творчески яркого и позитивного человека. Экспозицию дополнила коллекция текстильных украшений от Татьяны Новиковой — автора самых ярких по цветовой палитре костюмов с оригинальным декором, выполненным по традиционным технологиям. На торжественном открытии выставки авторы в форме небольшого дефиле продемонстрировали свои лоскутные костюмы, аксессуары и текстильную бижутерию.

**«ТЕБЕ — КУКОВАТИ,
А МНЕ — РАСПЕВАТИ...», 2016 г.
ВЫСТАВКА
ТРАДИЦИОННОГО
КОСТЮМА д. ШАФТОРКА
РЯЗАНСКОЙ ОБЛАСТИ ИЗ
СОБРАНИЯ КОЛЛЕКЦИОНЕРА
СЕРГЕЯ ГЛЕБУШКИНА**

Русская народная одежда отличается художественностью и разнообразием. Женщины мастерски пряли, ткали и вышивали. Традиционный костюм ярко иллюстрирует эстетику, вкус и нравственность народа. Созданный подобно народной песне — со своей «тональностью» и «мелодией», он легко узнаваем. По особым «меткам» и тайному «языку» можно было определить род, племя и семейный статус носителя.

В селах Салтыковской волости (Салтыково, Шафторка, Каменка, Жульевка, Крутое) традиционный костюм (сряда) бытовал до середины XX в. Он включал красную поневу, красный запан и разноцветные «лентки».

В экспозиции были показаны костюмы и предметы быта деревни Шафторка из коллекции Сергея Глебушкина. Дополнили выставку архивные и художественные фотографии из Музея русской песни города Сасово и семейного архива С. Глебушкина.

Шафторка — родина композитора Александра Аверкина. Его вдова, Галина Аверкина, представила эксклюзивные материалы: сборники песен, нотные тетради, архивные фото и видео с песнями композитора в исполнении Людмилы Зыкиной и других артистов.

На открытии выставки состоялась презентация книги о детских годах Александра Аверкина «Шафторский журавлик» писателя Ивана Чуркина. Звучали народные песни в исполнении Надежды Крыгиной, Анны Литвиненко и Ларисы Трухиной под аккомпанемент Дмитрия Дмитриенко. Также прошли экскурсии, встречи с коллекционером Сергеем Глебушкиным, аудиовизуальные презентации песен Александра Аверкина.

**«КАЙТАГСКАЯ ВЫШИВКА
ДАГЕСТАНА: ПРОШЛОЕ
И НАСТОЯЩЕЕ», 2019 г.
ВЫСТАВКА
РЕСПУБЛИКАНСКОГО
ДОМА НАРОДНОГО
ТВОРЧЕСТВА ДАГЕСТАНА**

На выставке посетители познакомились с кайтагской вышивкой — ярким примером традиционного ремесла Дагестана. Кайтагская вышивка, представляющая собой редкую технику «настил вприкреп», применяется в декоративных панно, детских одеялах, выполняется на домотканом полотне. Основной характеристикой кайтагских вышивок считается их орнаментальная система, включающая древнейшие знаки и символы, отражающие

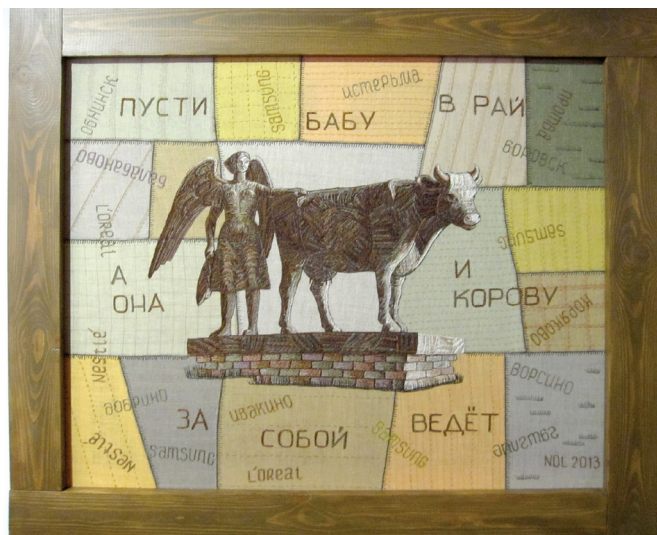
земледельческие, аграрные и соляные культы, к тому же символику плодородия и магическую защиту. До 1990-х гг. в Дагестане мало знали о кайтагской вышивке с ее сложной орнаментикой, гармоничными цветами и высоким уровнем художественного мастерства безымянных мастериц. В российских музеях, включая Эрмитаж и Музей антропологии, хранятся от 10 до 60 образцов XVIII–XX вв. Благодаря усилиям истинных ценителей и исследователей данное искусство получило широкое распространение за пределами даргинских районов и стало известным по всей территории Республики Дагестан. Сегодня вышивка активно развивается в Кайтагском районе. В школах и домах культуры функционируют кружки и студии, где опытные мастера передают свои навыки и знания молодым. Возрождение этого ремесла дает надежду на возвращение других забытых народных искусств.

**«РЕМЕСЛЕННЫЕ
ТРАДИЦИИ ВОРОНЕЖСКОЙ
ОБЛАСТИ», 2025 г.
ВЫСТАВКА ВОРОНЕЖСКОГО
ОБЛАСТНОГО ЦЕНТРА
НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА
И КИНО**

В Воронежской области насчитывается 34 муниципальных образования. Большинство жителей живут в сельской местности, сохраняя этнокультурные традиции. Заселение края происходило в XV–XVII вв., когда казаки, стрельцы и прочий служивый люд расширяли границы государства. В XIX в. в губернии активно развивались промыслы. Тому имеются документальные доказательства. Так, в «Памятной книжке Воронежской губернии», в историко-статистическом очерке Н. И. Поликарпова о сельско-



Г. И. Котельникова (1953 г.р.). Композиция «Карачунские бабы». 2019 г. Глина, лепка, глазурирование. 24 × 7 × 17. Воронежская обл., р.п. Рамонь. Из собрания фонда ГРДНТ им. В.Д. Поленова



О. А. Носенко (1954 г.р.). Панно «Памятник доярке с бурёнкой» (Калужская обл., «Ворсино»). 2013 г. Вышивка «тамбурным швом». 75 × 90. Московская обл., г. Балашиха. Фото с выставки в «Народной галерее»

хозяйственных выставках, отмечается, что в Воронеже первая выставка изделий местного производства была организована земством в 1837 г. Уже на эту выставку рекомендовалось отправлять произведения искусства, домашние изделия и всякого рода рукоделия.

На этой и последующих выставках были широко представлены женские промыслы: холсты и кушаки, пестрядь, сукно для понев, шерстяные юбки, скатерти, полотенца с шитьем и кружевами, ковры, вышивки, рубахи шитые и вышитые, в том числе мелкие вещи: чулки, лапти. В основном изделия изготавливались для приданого, но и охотно продавались по высоким ценам (корова стоила 15 рублей, изделие продавалось по цене от рубля до пяти). По итогам выставок авторы награждались похвальными листами и денежными премиями.

Воронежская губерния активно участвовала во всероссийских и всемирных выставках, представляя до 200 образцов кустарной промышленности. Например, ковер с орнаментом «Адам и Ева» (170 × 250), изготовленный Натальей Гладневой в ковроткаческой мастерской помещицы Екаторины Чоколовой в селе Горожанка Воронежской губернии (ныне Рамонский район), в 1900 г. отправили на Всемирную выставку в Париже, где он получил золотую медаль и Гран-при. Впоследствии изделие приобрел для своей коллекции Лувр.

Сегодня поддержка народных художественных ремесел — приоритетное направление деятельности учреждений культуры Воронежской области. Произведения, отражающие традиции и опыт народа, являются важным ресурсом культурного развития региона.

Выставка «Ремесленные традиции Воронежской области», организованная в «Народной галерее» Воронежским областным центром народного творчества и кино (ВОЦНТик) при поддержке Министерства культуры Воронежской области, была посвящена 110-летию юбилею ГРДНТ имени В. Д. Поленова и 300-летию Воронежской губернии. Экспозиция демонстрировала сохранение культурного наследия региона через современные ремесла.

Представленные работы были разделены на тематические блоки. Центральное место в экспозиции занимала обширная коллекция традиционной глиняной карачунской игрушки народного мастера Воронежской области Галины Ивановны Котельниковой, которая переняла традиции карачунского промысла от потомственного карачунского гончара Василия Ивановича Лямзина. Василий Иванович лепил фигурки животных, тех, которые издревле окружали крестьян: лошадок, поросят, коров, собачек и курочек. Женские фигуры — бабы — были массивны: с туловом, напоминающим



П. Магомедова (1952 г.р.). Панно «Медальон». 2014 г. Текстиль, Кайтагская вышивка «гладь вприкреп». 85 × 50. Республика Дагестан, Кайтагский р-н. Фото с выставки в «Народной галерее»

кувшин, лысой головой и руками, похожими на ручки кувшина. Изделия он не раскрашивал, а покрывал глазурью для горшков.

Галина Ивановна сохраняет уникальный стиль, который ассоциируется с ее учителем и является продолжением традиций карачунского ремесла. В ее работах прослеживается точное следование историческим формам, характерным для старой карачунской игрушки. Ее любимая тема — сюжетные бытовые композиции, посвященные жизни гончара: «На ярмарку», «Учитель» и др. Изделия Г. И. Котельниковой можно увидеть в музее игрушки Сергиева Посада, Российском этнографическом музее и музее филимоновской игрушки в Тульской области.

Следующий раздел экспозиции был представлен ремесленными брендами региона, такими как глиняная игрушка «Заманка» и воронежская матрешка, ставшие популярными за последние три десятилетия благодаря яркой индивидуальности и связи с традициями региона. Авторы работ — народные мастера Воронежской области Е. Широкова и Е. Афанасенко.

Воронежская матрешка была разработана в конце 1960-х гг. в рамках государственной программы поддержки народных художественных промыслов. Перед молодыми художниками, мастерами была поставлена задача создания оригинального сувенирного изделия, отражающего местные стилистические особенности народного искусства. В 1978 г. воронежская матрешка полу-



П. Валибекова (1967 г.р.). Панно «Талисман плодородия». 2014 г. Текстиль, Кайтагская вышивка «гладь вприкреп». 75 × 43. Республика Дагестан, Кайтагский р-н. Фото с выставки в «Народной галерее»

чила бронзовую медаль ВДНХ. Отличительная черта данной матрешки — ее яйцевидная форма с более заостренным концом. Однако наиболее значимым аспектом является то, что роспись матрешки выполнена в стиле традиционных костюмов различных населенных пунктов Воронежской губернии.

Ярким разделом экспозиции стала коллекция фрагментов ручной вышивки с этнографическими орнаментами, созданная в рамках проекта «Воронеж. Традиции в узорах». Она отражает культурное наследие 34 муниципальных образований региона. Коллекция народных костюмов Воронежской области из фондов ВОЦНТик воссоздана с использованием современных материалов и техник по этнографическим подлинным образцам и, кроме того, включает миниатюрные копии костюмов на куклах.

Экспозиция была дополнена поясами в технике ручного ткачества, изделиями лоскутного шитья и керамики. Широко были представлены изделия в технике художественной резьбы и росписи по дереву, в которых ярко продемонстрирована опора на этнокультурные традиции Воронежской области.

Информация о работе «Народной галереи» и о проходящих выставках размещена на сайте ГРДНТ имени В. Д. Поленова: <https://www.rusfolk.ru/gallery>; <https://www.rusfolk.ru/expositions>.

Статья поступила в редакцию 19 мая 2025 г.

Татьяна Михайловна Устинова,
Михаил Сергеевич Остроухов,
Кирилл Валентинович Чеботарёв,
Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова
(Москва)

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ В ФОНДАХ ГРДНТ ИМЕНИ В. Д. ПОЛЕНОВА: БИБЛИОТЕКА, АРХИВ И ЦИФРОВЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

Аннотация. Статья посвящена деятельности библиотеки и архива Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова. Описаны состав фондов, включающих редкие издания, видеозаписи, документы и экспедиционные материалы с 1920-х гг. до современности. Особое внимание уделено уникальным артефактам — изданиям эпохи формирования советской культурной политики, документам, отражающим профиль деятельности Поленовского Дома в разные годы, а также цифровым коллекциям фольклорно-этнографических записей.

Ключевые слова: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, методические пособия, культурная политика СССР, фольклор, народное творчество, самодеятельное искусство, цифровизация, культурное наследие

В структуре Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова (ГРДНТ) есть два подразделения, сохраняющих наследие Поленовского Дома. Это библиотека и архив. Сотрудники ГРДНТ не мыслят свою работу без обращения к их богатым фондам. В настоящее время совокупный объем видеотеки, библиотечного фонда ГРДНТ и архивных фондов составляет около 20 тысяч единиц хранения.

БИБЛИОТЕКА И ИЗДАНИЯ ГРДНТ

Библиотека Дома — это уникальное собрание исследовательских и методических материалов, в разные годы созданных сотрудниками ГРДНТ и предшествующих организаций.

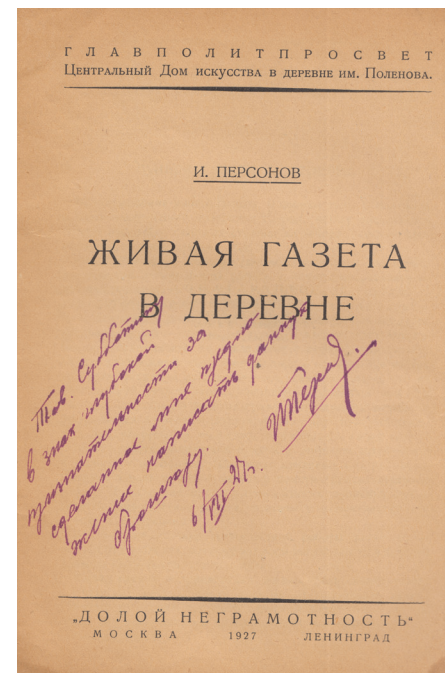
В библиотечный фонд входит литература по художественной самодеятельности по всем видам искусства (музыкальному, театральному, хореографическому и др.). Особую ценность представляют издания Поленовского Дома 1920–1940-х гг. и региональные издания, выпущенные, как правило, небольшим тиражом. С 1995 г. ГРДНТ имени В. Д. Поленова раз в два года проводит Всероссийский смотр-конкурс информационной деятельности домов народного творчества (Д(Ц)НТ). Смотр-конкурс предполагает выявление лучших печатных изданий и информационно-издательских проектов в сфере народного творчества. Библиотека пополняется изданиями по традиционной народной культуре, декоративно-прикладному, театральному любительскому и хореографическому искусству. С включе-

нием в 2018 г. фонда из библиотеки Государственного республиканского центра русского фольклора, ныне являющегося структурным подразделением ГРДНТ имени В. Д. Поленова, библиотека пополнилась научной литературой по русскому фольклору, этнографии, песенными сборниками и изданиями текстов прозаического фольклора.

Альбомы, каталоги, справочные издания, репертуарные сборники, методические рекомендации, периодические издания, сборники по итогам научно-практических конференций — все это ценнейший и богатейший материал, представляющий интерес для специалистов и составляющий фонд библиотеки.

Помимо научной литературы по фольклору и этнографии, в библиотеке можно найти редкие профильные издания 1920–1940-х гг. (агитационные и прикладные), инструкции и сценарии проведения праздников и других массовых мероприятий в деревне, при изучении которых можно увидеть, как был сформирован существующий в наше время праздничный канон. Сохранила библиотека и имена тех, кто стоял у истоков советской культурной работы в деревне и на селе. Среди них Иван Иванович Персонов, драматург и актер, чье творчество было связано с популяризацией самодеятельного искусства. В фондах библиотеки ГРДНТ хранится его пособие «Живая газета в деревне», изданное в 1927 г. при участии Центрального дома искусств в деревне (ЦДИСК / Поленовский Дом). Эта публикация стала частью методического обеспечения крестьянских просветительских

коллективов и отразила стремление к развитию культурно-массовой работы в селе. На титульной странице издания от руки написана благодарность Леониду Арсеньевичу Субботину — театральному деятелю, драматургу, поэту и одному из основателей первого советского крестьянского театра в Москве в 1923 г. Он автор статей о самодеятельном театре, книг по режиссуре, методических пособий для деревенских самодеятельных кружков. С 1924 по 1936 г. Леонид Арсеньевич работал в Поленовском Доме, в Центральном доме самодеятельного искусства (ЦЕДИСК), в Центральном доме народного творчества имени Н. К. Крупской (ВДНТ). После начала Великой Отечественной войны добровольцем ушел в ополчение и погиб в боях под Москвой в 1941 г.



Титульная страница книги И. Персонова «Живая газета в деревне» с дарственной надписью автора: «Тов. Субботину в знак глубокой признательности за сделанное мне предложение написать данную брошюру. 6/VII 27 г.». Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Еще один раритет — экземпляр сборника материалов для театрализованных постановок «Балаган» (М., 1928) с дарственной надписью от составителя и автора вступительной статьи «Как работать над балаганом»: «Другу и товарищу Сереже Алексееву. Н. Сен. 7/VI-1928 г.». Возможно, посвящение адресовано музыканту-домбристу Сергею Ивановичу Алексееву, участнику Московского Великорусского ансамбля под управлением П. И. Алексеева, организатору самодеятельных оркестров народных инструментов в Москве в 1920-е гг.



Обложка сборника материалов «Балаган», изданного в 1928 г. Всероссийским союзом строительных рабочих (ВССР). Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Специалистам по народному агитационному театру первых советских лет будут интересны выпуски библиотеки журнала «Деревенский театр» «Красная рубашка», книги Н. Захарова-Мэнского «Сельский театр (краткое руководство по его организации)» (М., 1923), Б. Зона «Живая комсомольская газета. Материалы и методика» (М., 1926), Д. А. Толбузина «Простейшие сценические площадки» (М., 1927), Евг. Рюмина «Световая газета в деревне» (М., 1927) и др.

В 1945 г. отдел фольклора ВДНТ выпустил в свет сборник «Русский

патриотический фольклор», в который вошли материалы научно-творческого совещания «Великая Отечественная война в устном народном творчестве», состоявшегося в декабре 1943 г. Это стеклографическое издание (такая техника использовалась для печати малыми тиражами) включает статьи о творчестве русских сказителей в годы Великой Отечественной войны, партизанском и красноармейском фольклоре, русском флоте в народной поэзии и героико-патриотическом наследии в русском фольклоре (во многих статьях представлены материалы, запи-

санные на фронте и на освобожденных от оккупации территориях). Особый интерес вызывает «Записка о фронтовой бригаде сказителей (1944 — январь — февраль)», подготовленная А. К. Мореевой.

Библиотека регулярно пополняется новыми изданиями. Далее мы хотим рассказать о наиболее значимых изданиях ГРДНТ последних лет.

III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): сборник научных статей: в 5 т. Т. 4: Российская фольклористика в XXI веке. Перспективы развития / Министерство культуры РФ; сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова; ред. А. В. Лобанова. — М., 2019. — 543, [1] с.: ил.

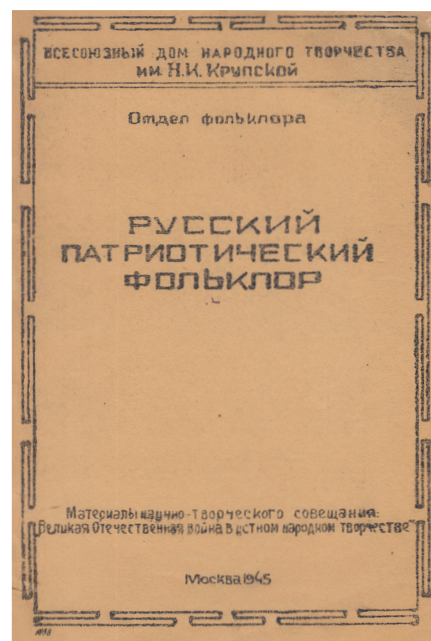
Книга является четвертым томом сборника материалов III Всероссийского конгресса фольклористов, который проходил в Москве 3–7 февраля 2014 г. В издание вошли статьи на основе докладов, прочитанных исследователями из России, Абхазии, Азербайджана, Беларуси, Польши и Украины. Книга разделена на несколько тематических разделов. Они посвящены изучению сказочной прозы, магических практик, локальных традиций, традиционной культуры в условиях межэтнических контактов, рассмотрению взаимодействия фольклора с авторским творчеством и пограничными формами искусства. Издание предназначено для специалистов в области фольклора и традиционной культуры, включая широкий круг читателей.



Приложение к № 11 журнала «Деревенский театр» за 1928 г., посвященное перевыборам в местные советы — выпуск агитационного издания «Красная рубашка» (1928. Вып. 13 (28), № 2). Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



Борис Зон. «Живая комсомольская газета» (М., 1926). Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



«Русский патриотический фольклор» (М., 1945). Издание Всесоюзного Дома народного творчества им. Н. К. Крупской. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

Собрание материалов по фольклору и этнографии (технологии формирования): методическое пособие / Министерство культуры РФ; ГРДНТ им. В. Д. Поленова; БУК Вологодской области «Центр народной культуры»; сост., науч. ред., авт. проекта А. В. Кулев; авт. колл.: А. В. Кулев, С. Р. Кулева, И. С. Теленков. — 2-е изд., доп. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2020. — 80 с.

Издание представляет собой дополненную версию вышедшего в 2017 г. руководства «Собрание материалов по фольклору и этнографии (технологии формирования): методическое пособие» (сост., науч. ред., авт. проекта А. В. Кулёв; авт. колл.: А. В. Кулёв, С. Р. Кулёва, И. С. Теленков. М.: РОСКУЛЬТПРОЕКТ, 2017. — 56 с.). Это руководство по созданию архива фольклорно-этнографических материалов, разработанное для специалистов в области фольклора и этнографии, сотрудников учреждений культуры, организаторов культурно-просветительских программ. Пособие составлено на основе многолетнего опыта деятельности Централизованного фонда фольклорно-этнографических материалов Вологодской области, что делает его особенно ценным и практически ориентированным. Книга содержит рекомендации по следующим аспектам: организация полевых исследований и работа с носителями традиционной культуры; сбор текстовых, звуковых, фото- и видеоматериалов; обработка и каталогизация собранных материалов; технологии формирования фондов материалов; создание архивов и библиотек фольклорно-этнографического содержания. Особое внимание уделено вопросам сохранения и использования материалов в образовательной и просветительской практике, их цифровой обработке и хранению с использованием современных технологий.

Чеботарёв К. В. Звуковые фольклорно-этнографические материалы: фиксация, обработка и систематизация: методическое пособие / Министерство культуры РФ; ГРДНТ им. В. Д. Поленова. — М.: Издательские решения, 2020. — 52, [2] с.

Издание посвящено проблемам фиксации полевых материалов и представляет собой методическое пособие, предназначенное для специалистов в области фольклора и этнографии, в том числе для тех, кто занимается записью, обработкой и систематизацией звуковых материалов в ходе полевых исследований. Автор — Кирилл Валентинович Чеботарёв, участник многих фольклорных экспедиций, специалист в области цифровой обработки устных данных. Пособие охватывает ключевые аспекты работы с аудиозаписями: от выбора оборудования и техники

записи в полевых условиях до каталогизации и хранения фонодокументов. Основные темы, рассматриваемые в пособии: история фиксации звуковых материалов в фольклорной практике; оборудование и технологии записи; организация экспедиционной работы; обработка и описание записей; создание цифровых архивов. Книга доступна как в печатном, так и в электронном виде, в том числе на коммерческой основе через онлайн-платформы.

V Всероссийский конгресс фольклористов: Современная научная мысль о традиционной народной культуре: сборник научных статей / Министерство культуры РФ; ГРДНТ им. В. Д. Поленова; ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2022. — 410 с.: ил.

Издание представляет собой сборник научных статей, подготовленный по материалам прошедшего в Рязани V Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник содержит статьи, отражающие результаты докладов и обсуждений, проведенных в рамках конгресса. Основные темы — изучение устного народного творчества в условиях современной цифровой среды, вопросы методологии, актуализации фольклора, междисциплинарные подходы в исследовании нематериального культурного наследия, а также роль фольклора в образовательной и культурно-просветительской деятельности. Книга предназначена для ученых, преподавателей, студентов-фольклористов, сотрудников музеев, библиотек, культурно-просветительских, этнокультурных центров и всех интересующихся развитием современной фольклористики.

Антология народной культуры: 100 объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации / рук. проекта Т. В. Пуртова; авт. идеи, отв. ред. М. В. Русанова. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2022. — 128 с.: ил.

Издание проекта «Золотая антология народной культуры» содержит описания ста объектов нематериального культурного наследия, раскрывающих многообразие народных традиций, которые бережно сохраняются во всех без исключения регионах страны. Книга снабжена большим количеством иллюстраций. Предназначено для широкого круга читателей.

Нематериальное этнокультурное достояние народов России. Региональный опыт: Материалы Всерос. форума по вопросам деятельности в сфере нематериального этнокультурного достояния / сост. И. М. Глинка, М. В. Русанова; отв. ред. Н. Е. Котельникова. — М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2023. — 160 с.: ил.

В сборнике обобщен опыт работы региональных домов и центров народного творчества и других организаций, работающих в сфере возрождения, сохранения, популяризации и актуализации нематериального этнокультурного достояния народов России. Публикуемые материалы были представлены на Всероссийском форуме по вопросам деятельности в сфере нематериального этнокультурного достояния, проведенном в 2023 г. в Липецкой области и Красноярском крае в рамках цикла фольклорных экспедиций, которые в 2022–2023 гг. состоялись в 26 регионах России. Издание предназначено для работников домов и центров народного творчества: специалистов в области фольклора и традиционной культуры.

Методика работы с объектами нематериального этнокультурного достояния народов России: Материалы межрег. семинара-практикума по выявлению, сохранению, популяризации объектов нематериального этнокультурного достояния народов Российской Федерации (Воронеж, 9–12 ноября, 2023 г.) / сост. И. М. Глинка, М. В. Русанова. М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2023 г. — 124 с.: ил.

В сборнике представлены материалы по описанию объектов нематериального этнокультурного достояния народов России, претендентов на включение в региональные и федеральные реестры. Авторами статей выступили ведущие ученые и эксперты в области традиционной народной культуры. Сборник был презентован в рамках межрегионального семинара-практикума по выявлению, сохранению, популяризации объектов нематериального этнокультурного достояния народов Российской Федерации, который состоялся в Воронеже 9–12 ноября 2023 г.

Традиционные игры в обрядовом наследии народов России: Материалы круглого стола (г. Горно-Алтайск, 17–20 сентября 2024 г.) / Министерство культуры РФ; ГРДНТ им. В. Д. Поленова; Республиканский центр народного творчества; АНО «Центр развития культуры и искусства «ГАЛАКТИКА»; ред.-сост.: М. В. Русанова, Н. Е. Котельникова, А. Р. Уркунова. — Горно-Алтайск: ИП Ачкасов И. В., 2024. — 55, [1] с.: ил.

В издание включены статьи, написанные по материалам докладов, прозвучавших в ходе работы круглого стола «Традиционные народные игры как объекты нематериального этнокультурного достояния народов России. Сохранение и популяризация», который прошел 18 сентября 2024 г. в Национальной библиотеке Республики Алтай им. М. В. Чевалкова

в рамках реализации творческого проекта «Традиционные игры в обрядовом наследии народов России». Обрядовые игровые традиции были рассмотрены авторами в различных аспектах, в том числе и с точки зрения их значимости в современном обществе. В сборник вошли материалы, посвященные семье, семейным обрядам, сохранению семейных ценностей и традиций.

АРХИВ ГРДНТ И ЦРФ

Архивные материалы ГРДНТ имени В. Д. Поленова охватывают широчайший спектр исторических источников. Часть документов находится в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) и Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ). В основе систематизации делопроизводственных материалов лежит структурно-хронологический принцип. Внутри разделов материалы систематизированы по годам. Творческие материалы в основном распределены по географическому принципу. В ГАРФ материалы Всесоюзного Дома народного творчества имени Н. К. Крупской и предшествующих организаций сформировали фонд А-628, насчитывающий 2624 единицы хранения (за период 1898–1961 гг. и 1931–1975 гг.). Огромная экспедиционная работа была проведена сотрудниками ВДНТ по записи сказок, песен, частушек, пословиц народов СССР, и сейчас любой

желающий, придя в архив, может ознакомиться с этими уникальными материалами. Особый интерес представляют альбомы фотографий сцен из театральных спектаклей и материалы смотров художественной самодеятельности самых разных жанров. Коллекцию ГРДНТ имени В. Д. Поленова в ГАРФ составляют стенограммы совещаний директоров ДНТ, отчеты, планы работы центрального и региональных домов народного творчества, экспедиционные материалы, альбомы с фотографиями и другие материалы.

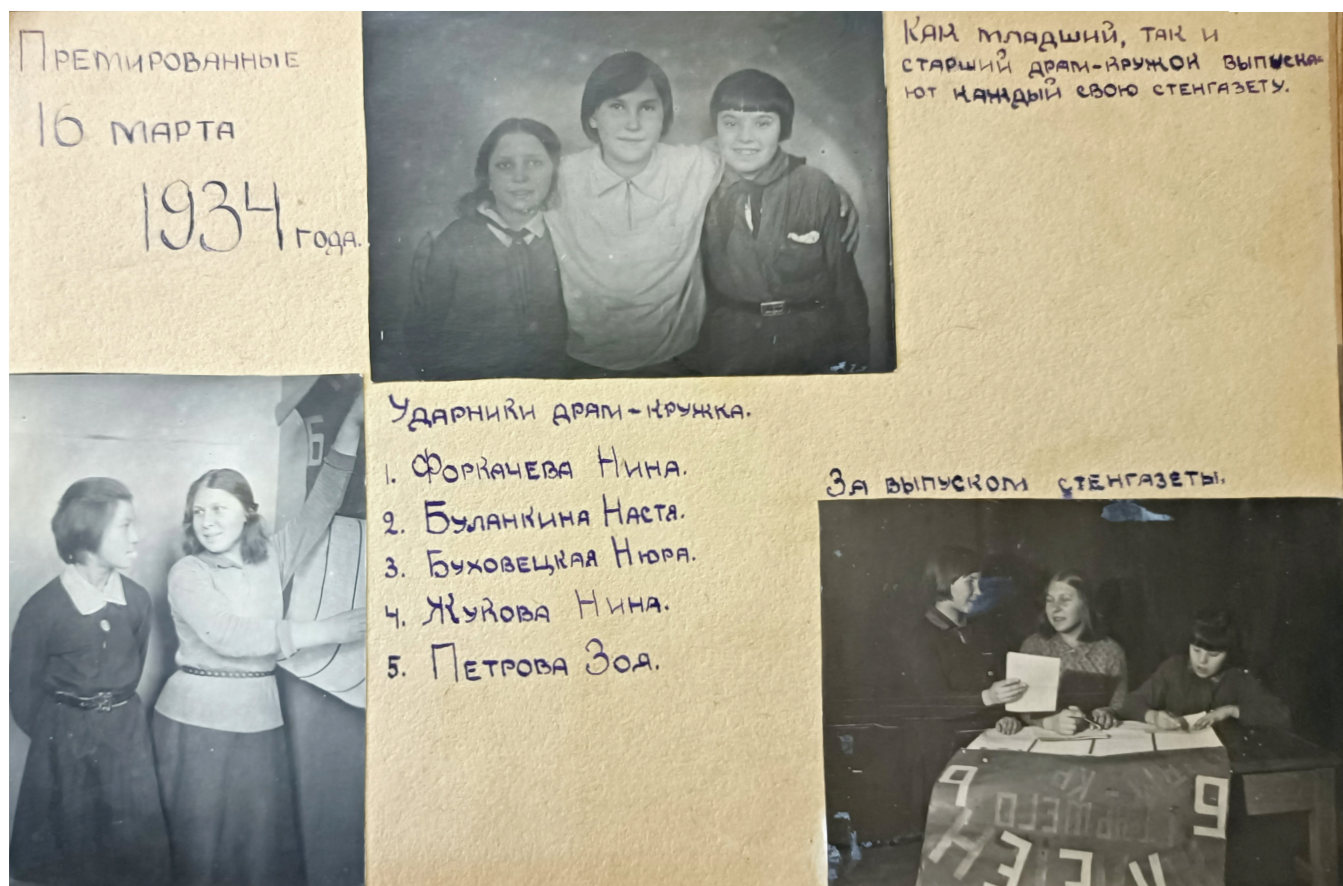
В РГАЛИ документы ГРДНТ имени В. Д. Поленова составляют фонд № 3532 в количестве 138 единиц хранения (1992–2001). В фонде хранятся планы, отчеты о работе организации и ее структурных подразделений, планы, отчеты региональных ДНТ, положения, программы, документы о проведении фестивалей и смотров народного творчества; документы о проведении Всероссийского фестиваля «Салют Победы» в РФ и др.

Часть материалов хранится в архиве ГРДНТ имени В. Д. Поленова. Документы отражают направления работы Поленовского Дома в разные годы его существования, что позволяет проследить, как с течением времени менялся вектор его деятельности.

Архив включает в себя материалы о развитии народного творчества в разных регионах России (статистические

данные о художественной самодеятельности, положения о мероприятиях, региональные планы, отчеты). Большой интерес представляют документы (постановления, положения, программы, статьи, творческие отчеты, фотографии и др.) всесоюзных и всероссийских фестивалей, смотров и других мероприятий, проведенных в регионах РСФСР. Хранящиеся в фонде фотоальбомы свидетельствуют о том, насколько важное место в нашей стране занимали смотры художественной самодеятельности. Не менее интересны афиши, программы культурных мероприятий, выставок, проводимых в регионах с участием самодеятельных коллективов.

Важнейший архивный раритет — «Доклад Центрального дома искусства в деревне имени В. Д. Поленова» (копия), направленный в Главискусство Народного комиссариата просвещения в 1928 г. (оригинал см.: ГАРФ. Ф. А-406. Оп. 12а. Д. 3 «Дело о результатах обследования Центрального дома искусств в деревне имени Поленова»). В нем содержится краткая историческая справка об истории Дома начиная с дореволюционной «Секции содействия деревенского, школьного и фабричного театра», обзор актуальной на момент написания деятельности ЦДИСК и планы на последующие годы. В финале документа отмечается важность устранения «разрыва между рабочей и крестьянской



Участники драмкружка Детского внешкольного комбината им. Павлика Морозова. 1934 г. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

самодеятельностью» и постепенной унификации методов руководства этими областями советской культуры.

Ярким свидетельством работы по одному из заявленных в докладе 1928 г. направлений и обозначенной политической-идеологической функции довоенного ЦДИСК в целом является альбом «Теа-работа с марта 1933 г. по июль 1934 г.» Детского внешкольного комбината имени Павлика Морозова, располагавшегося на Красной Пресне. В альбоме находятся фотографии с постановок функционировавшего при комбинате детского театра, проекты декораций, костюмов и масок. В деталях показаны декорации и расписаны тексты к пьесе «Бунт Мамалыги» (по рассказу писательницы и драматурга А. А. Чумаченко (1887–1954)¹ (см. ил. на 3-й странице обложки).

При поверхностном поиске конкретных свидетельств о связи комбината и ЦДИСК обнаружить не удалось, однако сам факт нахождения альбома в фондах ВДНТ позволяет предположить возможное наличие у организаций совместных проектов по работе с детским любительским театром в середине 1930-х гг.

Послевоенное изменение направления деятельности ЦДИСК находит отражение в фондах организации. Например, там можно обнаружить серию фотографий «Закарпатские танцы» (архив ГРДНТ, коллекция 465, 1955 г., фото А. Воротынского): на снимках запечатлена пара молодых людей в национальных костюмах, исполняющая танец на сцене. Это яркий образец периода первой систематической работы ВДНТ по сохранению и адаптации для большой сцены традиционной культу-

ры народов СССР, в том числе регионов, недавно вошедших в состав Союза.

Можно найти интереснейшие документы по конструированию концептов и практике воплощения новых советских деревенских праздников. В их числе составленное в начале 1965 г. методическое письмо «Праздник “Проводы русской зимы”» (отв. за выпуск А. Мореева, редактор А. Лесин). Письмо подписано к тиражированию на ротаторе 1 февраля 1965 г. в количестве 100 экземпляров, что говорит о нем как о включенном в практическую работу материале. В методическом руководстве советский праздник, который «получил свое название от народного трудового праздника», противопоставляется Масленице, на которую в прошлом оказывала влияние Православная церковь «в целях пропаганды своих религиозных идей», описываются опыты организации празднования в ряде областей РСФСР с конца 1950-

х гг., когда «Проводы русской зимы» получили широкое распространение: «Интересно проходят они в селах Владимирской, Псковской, Смоленской, Курской, Волгоградской, Белгородской и многих других областей». В то же время в тексте письма прослеживается очевидная связь Масленицы и «Проводов русской зимы» — в качестве элемента празднования предлагается ряженье, главным праздничным блюдом являются блины и т.д. Как образец проведения мероприятия приводится опыт Муромского района Владимирской области, где праздник устраивается с 1959 г. ежегодно «при активном участии всего населения, поскольку в нем ярче, чем где-либо, проявилась связь праздника с жизнью села, с производственными задачами сельского хозяйства». Далее подробно описано, как проходит праздник в колхозе им. Коминтерна Борисоглебского сельского совета.



Саный поезд (праздник «Проводы русской зимы»). Псковская область, г. Остров, 1958 г. Архив ГРДНТ им. В.Д. Поленова



Из серии «Закарпатские танцы», 1955 г. Фото А. Воротынского. Архив ГРДНТ им. В.Д. Поленова



«Проводы зимы». Ростовская обл., Шолоховский р-н, ст. Вёшенская. 1960-е гг. Архив ЦРФ ГРДНТ им. В.Д. Поленова

Архив ГРДНТ постоянно пополняется творческими отчетами региональных Д(Ц)НТ, материалами проводимых под эгидой Поленовского Дома смотров и конкурсов. В архив поступают также материалы экспедиций.

Одним из направлений работы ГРДНТ с 2018 г. стало комплектование фольклорно-этнографического архива. Начало работы было связано с реорганизацией Государственного республиканского центра русского фольклора и его преобразованием в структурное подразделение Дома.

Архив Центра русского фольклора ведет свою историю с 1988 г., когда в стенах Научно-исследовательского института культуры² еще только создавался сам центр. Уже к 2000 г. собрание насчитывало более 1000 магнитных пленок, записанных в 28 регионах Российской Федерации и Запорожской области Украины³, с 1991 г. началось формирование видеоархива. К 2015 г. архив пополнился коллекциями собирателей А. С. Кабанова, В. С. Кубраковой, М. Б. Чернышевой. Также на резервное хранение были получены материалы из Московского государственного института культуры; отдельно стоит отметить пополнение фонда материалами Фольклорной комиссии Союза композиторов СССР⁴, которые работники центра вывезли из здания, ранее принадлежавшего Фольклорной комиссии, за несколько дней до начала в нем капитального ремонта и тем самым спасли их.

С 2014 г. Центр русского фольклора ежегодно проводит «Фольклорно-этнографический практикум на Дону». Идею проекта еще в начале 1990-х гг. предложил А. С. Кабанов, а в 2012 г. в рамках практики для студентов Российской академии музыки имени Гнесиных под руководством Д. В. Морозова состоялся первый выезд. К 2022 г. в рамках практикума было обследовано 127 населенных пунктов Волгоградской и Ростовской областей, состоялось 205 сеансов записи и выявлено восемь объектов нематериального этнокультурного достояния. Дисковый объем аудио- и видеозаписей «Школы на Дону» на сегодня составляет уже более 2,8 терабайта, помимо этого, архив пополняется материалами экспедиций, проведенных сотрудниками центра в рамках работы по выявлению объектов нематериального этнокультурного достояния. В итоге расширился охват регионов: поступили материалы из Республики Крым, Курганской и Брянской областей; пополнились коллекции записей из Курской, Оренбургской, Липецкой областей. Отдельно стоит упомянуть передачу на хранение цифровой копии архива Самарского центра русской традиционной культуры — полного

ареального обследования региона (записи экспедиций с 2013 по 2022 г. общим объемом 8 терабайт).

В Центре русского фольклора при создании архива была изначально сделана ставка на цифровизацию и уже в 1991 г. принято решение о создании автоматизированной информационно-поисковой системы⁵, последняя версия которой была выпущена под названием «Русский музыкально-поэтический фольклор» в 2013 г. Это однопользовательская система, предусматривавшая запуск и работу только на одном компьютере⁶. В 2017 г. силами сотрудников архива разработка была продолжена уже без привлечения сторонних программистов, базу данных конвертировали в новый формат, разработали WEB-оболочку и добавили многопользовательский режим. Таким образом, был решен вопрос публикации реестров архива Центра русского фольклора и оптимизирован рабочий процесс: с банком данных могут одновременно работать несколько сотрудников из любой точки мира. Любой желающий теперь может самостоятельно найти интересующие его записи в архиве центра по адресу <https://reestr.folkcentr.ru> и безвозмездно заказать аудиофайлы для ознакомления. Ресурс пользуется стабильным спросом, регулярно поступают заявки от студентов и преподавателей профильных вузов, кинорежиссеров, организаторов выставок⁷ и родственников информантов. На сегодняшний день подавляющая часть материалов, внесенных в онлайн-реестр, уже оцифрована и хранится в локальном облаке на сервере центра⁸. Общий доступный объем хранилища более 20 терабайт. Доступ к материалам после подачи запроса осуществляется в полуавтоматическом режиме, пользователь получает ссылку и пароль к копиям по почте. Личного посещения не требуется. Поскольку предыдущая версия информационно-поисковой системы имела существенные ограничения и ее логика основывалась на учете записей, сделанных на аналоговые носители, в то время как все экспедиции центра с 2014 г. велись уже исключительно с помощью цифровых рекордеров и видеокамер, с 2019 г. началась разработка новой версии банка данных⁹. Эта версия снимает предыдущие ограничения, позволяет загружать презентационные версии цифровых файлов непосредственно в систему, описывать их поминутно с указанием тайминга, воспроизводить их с указанного времени автоматически, вырезать необходимые фрагменты из общего файла загруженного сеанса и сохранять эти фрагменты в своем личном кабинете. Все это доступно онлайн из любой точки мира, где есть доступ к сети Интернет¹⁰.

Еще одним важным проектом, реализованным непосредственно работниками архива ЦРФ ГРДНТ имени В. Д. Поленова, стала онлайн-карта экспедиций А. М. Листопада на основе данных пятитомника «Песни донских казаков»¹¹. Система позволяет просматривать тексты и ноты издания, фильтровать данные по годам или населенному пункту, искать песни по названию, сюжету и тексту песни. Карта имеет несколько слоев, в качестве базовых используются карты онлайн-сервисов OpenStreetMap и 2GIS, для вспомогательных слоев используются сканы карты ОВД 1900 г., Стрельбицкого 1871 г. и РККА 1933–1942 гг.¹²

Регулярное поступление новых документов позволяет сохранять актуальность фондов и расширять возможности для их практического применения. Библиотека и архив активно используются сотрудниками Дома, продолжая выполнять свою основную функцию, являясь рабочей базой, предоставляя материал для изучения, развития и поддержки народного творчества в стране.

Примечания

¹ После Октябрьской революции А. А. Чумаченко возглавляла театральную секцию при Наркомпросе, служила в московском Дворце искусств, в 1930-е гг. работала в детском театре на Красной Пресне.

² В 1992 г. НИИ культуры был переименован в Российский институт культурологии и в 2014 г. объединен с Российским научно-исследовательским институтом культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

³ На момент записи материалов Запорожская область входила в состав Украины.

⁴ Основная часть материалов ФК СК была передана в 2008 г. на хранение в Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

⁵ Каргин А. С. Мультимедийная база данных по русской традиционной культуре (доклад на Международной конференции EVA'98, Государственная Третьяковская галерея, Москва, 26–30 октября 1998 г.).

⁶ Система используется по сей день в Белгородском государственном центре народного творчества.

⁷ См.: URL: <https://ruskazka.ru>.

⁸ Сервер под управлением операционной системы Linux Ubuntu, программное обеспечение для облачного хранения NextCloud.

⁹ См.: URL: <https://shnd.folkcentr.ru>.

¹⁰ На текущий момент новая версия системы находится в стадии пополнения и тестирования, для посетителей доступны только описания.

¹¹ Листопадов А. М. Песни донских казаков: в 5 т. М., 1949–1954. Карту см.: URL: <https://listopadov.folkcentr.ru>.

¹² См.: URL: <http://www.etomesto.ru>.

Статья поступила в редакцию 9 июня 2025 г.

Елена Викторовна Миненок,
кандидат филологических наук, Институт мировой литературы имени
А. М. Горького РАН (Москва)

ОТДЕЛ ФОЛЬКЛОРА ИНСТИТУТА МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМЕНИ А. М. ГОРЬКОГО РАН

Аннотация. Отдел фольклора существует в Институте мировой литературы (ИМЛИ) РАН с 1943 г. Основными научными направлениями работы отдела были и остаются изучение исторической поэтики разноэтнических традиций, комплексная текстология и герменевтика фольклора, запись аутентичного фольклора, создание фольклорных указателей, исследование межэтнических связей и литературно-фольклорных взаимодействий, анализ формирования переселенческих традиций. Дается обзор издательской деятельности, которая ведется в отделе фольклора с его основания и до наших дней.

Ключевые слова: Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН, фольклор, полевые исследования, эпос, архив, серийные издания

В 2023 г. Отдел фольклора Института мировой литературы имени А. М. Горького (ИМЛИ) РАН отметил свое 80-летие. Исследования по фольклорной тематике в институте начались в Группе по изучению современного фольклора (создана весной 1943 г.) под руководством доктора искусствоведения, фольклориста-музыковеда Сергея Алексеевича Бугославского (1888–1945). Научной задачей группы было собирание и изучение устного народного творчества периода Великой Отечественной войны. С 1945 по 1952 г. группу возглавлял историк русской поэзии, профессор Иван Никанорович Розанов (1874–1959). В 1953 г. в институте был создан Сектор народного творчества под руководством профессора Владимира Ивановича Чичерова (1907–1957); позднее подразделением руководили М. И. Богданова, Е. М. Мелетинский, А. А. Петросян. С 1966 по 2012 г. сектором (с 1986 г. — отделом) заведовал доктор филологических наук, член-корреспондент РАН (с 2000 г.) Виктор Михайлович Гацак (1933–2014), в память о котором раз в два года проводятся Международные научные чтения «Традиции во времени» (IV чтения прошли в Уфе 2–4 июня 2025 г.). С 2014 г. по настоящее время отделом руководит доктор филологических наук Владимир Леонидович Кляус.

Первые труды коллектива сектора были посвящены вопросам изучения эпического наследия народов СССР: «Основные проблемы эпоса восточных славян» (1958), «Вопросы изучения эпоса народов СССР» (1958), «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа» (1969) и др. Эти труды не только поднимали фундаментальные вопросы издания эпических памятников, но и, по сути, реабилитировали те эпосы, которые ранее находились под запретом по идеологическим причинам.

В 1967 г. редакционно-издательским советом АН СССР была утверждена двуязычная академическая серия «Фольклор народов СССР» (после 1992 г. «Эпос народов Европы и Азии»). В этом уникальном издании вышло 20 эпических памятников в 26 книгах с текстами на десятках языков (см.: Алиева А. И. Двуязычная академическая серия «Эпос народов СССР» // Традиционная культура. 2008. № 3. С. 41–62; № 4. С. 51–64).

Постепенно научная тематика, которой занимались сотрудники отдела, значительно расширилась, что отразилось в серии коллективных трудов, объединенных под общим названием «Фольклор»: «Поэтическая система» (1977), «Издание эпоса» (1977), «Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: поэтика и стилистика» (1980), «Поэтика и традиция» (1982), «Образ и поэтическое слово в контексте» (1984), «Проблемы историзма» (1988), «Песенное наследие» (1991), «Проблемы тезауруса» (1994), «Комплексная текстология» (1998), «Ранние записи» (2015), «Традиция и эксперимент» (2018), книга А. И. Алиевой «Адыгский героический эпос. Сказка» (2019). На сегодняшний день в серии вышло 13 томов, готовится 14-й том «Фольклор в аудиовизуальных исследованиях. От полевых записей к медиапроекту: методология и практика».

Сотрудники Отдела фольклора В. М. Гацак, Х. Г. Короглы, Ю. И. Смирнов участвовали в разработке концепции знаменитой серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», к тому же стали соавторами ряда ее томов. В 1996 г. под руководством В. М. Гацака было подготовлено пятитомное издание малого свода «Фольклорные сокровища Московской земли».

Среди последних серийных изданий отдела важное место занимают свод «Памятники фольклора монгольских народов», вышедший в 10 томах, и публикации материалов фольклорной коллекции отдела «Фольклорное наследие» (т. I: Кляус В. Л. «Русский фольклор на сопках Маньчжурии» (2022)).

Основными научными направлениями работы отдела были и остаются изучение исторической поэтики разноэтнических традиций, фокусирующееся на систематизации поэтических средств от художественной изобразительности до повторяемости сюжетно-мотивных слагаемых, комплексная текстология и герменевтика фольклора, запись аутентичного фольклора, позволяющая выявить принципы сохранения традиций во времени, создание фольклорных указателей, исследование межэтнических связей и литературно-фольклорных взаимодействий, анализ формирования переселенческих традиций.

За прошедшие 60 лет сотрудниками Отдела фольклора издано более 70 монографий и коллективных трудов, подготовлено свыше ста кандидатов и двадцать докторов наук.

С 1989 г. при Отделе фольклора существует и постоянно пополняется фольклорная коллекция ИМЛИ, насчитывающая свыше 10 000 единиц хранения (кассеты, катушки, диски, фотографии, рукописные материалы). Экспедиционные записи осуществлялись с начала 60-х гг. XX в. по настоящее время. В результате экспедиционной деятельности собраны материалы по народным традициям Калужской, Брянской, Смоленской, Иркутской, Пензенской, Ивановской, Тульской, Рязанской, Волгоградской, Ростовской областей, Ханты-Мансийского автономного округа, полуострова Таймыр, Камчатского края, Республики Карелия, Мордовии, Забайкалья, Камчатского края, а также Украины, Беларуси, Молдовы, Китая и др. URL: <https://imli.ru/nauchnyye-otdely/folklor/1524-folklor-naya-kollektsiya>.

Сотрудники отдела регулярно проводят заседания научного семинара по широкой фольклористической проблематике.

В отделе работают доктора филологических наук А. И. Алиева, А. Н. Биткеева, Т. В. Говенько, В. Л. Кляус, Е. А. Самоделова, С. П. Сорокина, А. Л. Топорков (чл.-кор. РАН), Х. В. Туркаев; кандидаты филологических наук Е. В. Миненок, С. С. Макаров, Т. М. Хаджиева, этномузыковед Л. П. Махова.

Статья поступила в редакцию
9 июня 2025 г.

Владимир Леонидович Кляус,

доктор филологических наук

Людмила Петровна Махова,

старший научный сотрудник,

Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН (Москва)

ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ МОНГОЛИИ

Аннотация. В статье представлены воспоминания о песенной культуре и образцы песенного фольклора русских старожилов Монголии и их потомков, родившихся в Монголии, а затем переехавших в Россию, которые называют себя монголёрами. В г. Дархане (2024) и от переселенцев в России (2023–2024) записаны образцы народных лирических песен, песен литературного происхождения, Гражданской войны, известные в Забайкалье и Восточной Сибири, а также авторских советских песен 1930-х гг.

Ключевые слова: русские старожилы Монголии, монголёры, песенный фольклор

Первые поселения в Монголии, основанные русскими из Забайкалья, на российско-монгольском пограничье появились еще в XIX в. Казаки Мензенской, Усть-Уровской, Шарагольской, Кударинской, Желтуринской станиц I отдела Забайкальского казачьего войска, жители поселков семейских ходили в соседнюю Монголию беспрепятственно. Там они охотились, ловили рыбу, заготавливали сено, занимались контрабандой, меняя излишки продуктов своего хозяйства (лук, кожа, пушной зверь и пр.) на разные товары, в первую очередь на ткани, чай, водку.

В 1918–1921 гг. эту территорию затронула Гражданская война, так как отряды казаков, как «белых», так и «красных», пересекали границу, решая свои задачи. Наиболее раннее документальное свидетельство о «русских поселках в окраине Монголии, прилегающих к Советской России», относится к 1923 г. В «Дополнении к сводке № 4 по иностранному обозрению Прибайкальского губернского отдела Госполитуправления по состоянию на 25 мая 1923», составленном сотрудниками ГПУ Ю. И. Клиндером, П. С. Дворкиным и З. Клиндер, указано 16 деревень: Шаморы, Южный Бакулай, Корнаковка, Судутуи, Бильчир, Болгатаи, Хаза, Дмитриевка, Жар-Галантои, Кудара, Булуктай, Шабартуй, Хондон, Ибицки, Шараголки и Дульгонт. К моменту составления этого документа в них проживало 503 человека [10. С. 28].

Возникали ли русские поселения на местах заимок, приисковых поселений или постоялых дворов, мы не знаем, как не знаем и общего числа русских в предвоенный период. Ю. Кручкин пишет о 22 тысячах человек [7]. Скорее всего, эта цифра относится не только к указанным деревням Селенгинского аймака (создан в 1934 г.), но также и к Улан-Батору, другим городам и поселениям, в том числе на западе и на востоке Монголии.

В годы Великой Отечественной войны русские старожилы стали активными участниками патриотического движения под лозунгом «Всё для фронта, всё для Победы». Рассказывают, что женщины шили варежки, носки, которые отправлялись в посылках воинам Красной армии. С 1942 г. среди русских начался призыв. В литературе фигурирует цифра, что на фронт из Монголии ушло около 5000 человек, не вернулось — около 3000 человек, хотя документальных подтверждений этого не приводится [7. С. 97].

Новый этап в жизни русских старожилов наступил в конце 1940-х гг., когда была построена и начала работать железная дорога Наушки — Улан-Батор. Дорогу закончили в 1949 г., на ней необходимы были рабочие руки, и потомки забайкальских казаков и семейских, проживавшие в деревнях и поселках Селенгинского аймака, как никакая другая группа населения Монголии, подходили для этого. Переезд из деревень на станции и в железнодорожные поселки был добровольным. На новом месте потомки семейских и казаков получали стабильную работу, вчерашние крестьяне становились железнодорожными рабочими, молодежь получила возможность продолжить образование, в том числе в Советском Союзе, улучшились медицинское обслуживание и культурный досуг.

Наиболее крупные поселения русских появились на узловых станциях — Сухэ-Батор, Дархан и Дзунхара (сегодня это города). В двух последних районах, где отвели места русским, так до сих пор и называются «деревни» (слово вошло в монгольский язык — *деревен*), хотя с начала XXI в. этнических русских в них почти не осталось.

Рассказывают, что отъезд русских старожилов из Монголии начался в конце 1950-х гг. Но он, видимо, не имел массового характера. Количество покидающих Монголию увеличилось в 1960-е гг. В Союзе шли большие

стройки и нужны были рабочие руки. Уезжала в основном молодежь по путевкам — на Братскую ГЭС, заводы Иркутска и Красноярска. Массовый отъезд и не только молодых, но и людей старшего возраста произошел в 1990-е гг., он был связан с развалом СССР. Значительная часть не уехавших русских дарханцев и дзунхаринцев перебралась в Улан-Батор. Здесь они сегодня живут относительно компактно, в микрорайоне, где находятся площадь, памятник и музей маршала Г. К. Жукова, так называемая Жуковка, в пятиэтажных блочных домах «хрущевского» типа, построенных в советское время. Число русских старожилов в Монголии в начале XXI в., видимо, не превышало тысячи человек. Сейчас уже меньше, и подавляющее большинство проживает в Улан-Баторе, единицы — в Дзунхаре и Дархане.

Полевые исследования 2018–2024 гг. в Улан-Баторе, Дархане и Дзунхаре выявили исчезновение из живого бытования почти всех жанров традиционного фольклора. Расспросы показывают, что информанты помнят лишь некоторые мифологические рассказы о «знающих» людях и о колдунах и колдовках, насылающих на человека или скотину порчу. Довольно долго, даже в условиях столичного Улан-Батора, сохранялась потребность в знахарках, способных оказать помощь при болезни или в сложных жизненных ситуациях.

Из песен был записан только жестокий романс «Матросёнок» («Течёт речка по песку...»¹, пример 1).

ТЕЧЁТ РЕЧКА ПО ПЕСКУ

Тичёт речка па писку,

а па речки лодка...

Матрос девачку завёт:

«Паёдим, красотка!..» —

«Падажди миня, матрос,

я спрашусь у мамы!»

Мать совета ни даёт:

«Берегись матроса!»

Год прашёл, настал другой,

дочь идёт уныла.

На руках ана нисёт

ат матроса сына.

— Прими, мать, прими миня!

Семья нибольшая,

Через год он будет звать:

«Бабушка радная!»

— Иди, дочь, иди туда,

с кем совет имела!

Сине море глубако —

всех там принимают... [КВА].



Пример 1. «Течёт речка по песку»



В. А. и А. А. Климовы. На русском кладбище в Родительский день (г. Дархан). 2024 г. Фото В. Л. Кляуса

Исполнительница этой песни, Вера Алексеевна Климова, пыталась вспомнить и другие песни, которые популярны в Забайкалье у семейских: тюремную «Сидел заключенный, парень молодой»², литературного происхождения «Сирота я, сирота»³, «Позабыт, позаброшен с молодых, юных лет»⁴, лирическую «Чубчик»⁵, а также песню 1930-х гг. из репертуара Петра Лещенко «Студенточка»⁶ и др., но от нее были записаны лишь отдельные строчки этих песен.

Русские старожилы рассказывают, что когда-то в «русских деревнях» Дархана и Дзунхары народные песни звучали часто. Правда, традиционная песенная культура, принесенная из России старшими родственниками, молодежи была неинтересна. Так, Светлана Николаевна Никифорова, вспоминала:

И с бабушкой в гости пойдём, бывало, в Дзунхаре. «...» Старушки вот эти в платочках сидят там. Вот по рюмке выпьешь, песни, эти песни задолбают. А нам с Любкой неинтересно было: «Распелись!» Почему-то меня зло брало, когда бабушка начинала затягивать. «Бабушка, не пой! Бабушка, не пой!» [НСН].

Став старше, Светлана Николаевна уже по-другому начала относиться к пению своей бабушки, но отметила, что ничего не понимала из ее слов:

Так на праздниках рюмочку она тяпнет и пойдёт ляжет. «...» Ой, голосила песни! Ни одного слова я не разобрала! Ни одного слова я не поняла [НСН].

Ситуация с бытованием песен у русских старожилов Монголии представляет собой показательный пример разрушения фольклорной традиции под влиянием негативных социокультурных обстоятельств. Ведь если мы посмотрим на Бурятию и Забайкальский край, место исхода за границу предков русских старожилов Монголии, то увидим, что именно песенная традиция, особенно у семейских, продолжает довольно активное бытование. Казачья песенная культура сегодня находится в меньшей сохранности, чем в прежние годы, тем не менее и в наши дни исследователи записывают в бывших приграничных станицах образцы песенного фольклора [см.: С. 6. 482–486].

Как было сказано, русские старожилы начали уезжать из Монголии в Советский Союз в конце 1950-х гг., этот процесс продолжался и в последующие годы, а в 1990-е принял массовый характер. В России родившиеся в Монголии русские старожилы стали называть себя монголёрками. Они дисперсно осели в городах и поселках как Иркутской области, Бурятии и Забайкальского края, так и в других регионах России. До недавнего времени монголёрки собирались на встречи в с. Оёк Иркутской области, приурочивая их

к монгольскому национальному празднику Надам (монгол. *Наадам*), который отмечается 11–13 июля. Традиция встреч, зародившаяся в 1980-е гг., прекратилась с эпидемией коронавируса. Последняя встреча состоялась в 2019 г., на ней было более ста человек. Рассказы участников позволяли надеяться, что среди монголёрков есть те, кто помнит народные песни, и эта надежда действительно оправдалась.

Пока удалось пообщаться только с тремя исполнителями — Ариной Андреевной Ощепковой (дев. Климова), 1946 г.р., которая живет в Иркутске, Анной Алексеевной Белобородовой, 1941 г.р., и ее дочерью Татьяной, проживающими в Ставрополе. И Арина Андреевна, и Анна Алексеевна родились в д. Булуктай.

Арина Андреевна Ощепкова в Иркутск приехала в 1960-е гг. еще в молодости по трудовой путевке. Ее родной брат, Анатолий Андреевич Климов, живущий в Дархане (с ним знакомство состоялось в 2023 г.), утверждал, что сестра знает сотни песен. И это действительно оказалось так. Исполнительница показала несколько рукописных песенников, которые она начала вести, приехав из Монголии. Но практически все песни были советских авторов, лишь единичные относились к народным, которые, по словам Арины Андреевны, она слышала в Монголии.

От Арины Андреевны были записаны лирические песни: «Вспомни, моя дорогая, / Где сидели с тобою вдвоём»⁷ и «Скрылось солнце за оконце»⁸ (пример 2), а также два варианта песни Гражданской войны: «Не вейтесь, чайки, над морем»⁹. Первый «антисемёновский» вариант текста был сложен теми, кто воевал на стороне «красных», видимо, он воспринят из практики художественной самодеятельности, а второй вариант, который, по словам Арины Андреевны, пел ее отец, возможно, отражает традицию исполнения этой песни участниками белого движения, ушедшими из Забайкалья в Монголию в 1920-е гг.

СКРЫЛОСЬ СОЛНЦЕ ЗА ОКОНЦЕ

Скрылась со[л]нце за аконце,
За зилёненький лесок.
Скрылась со[л]нце за аконце, да
За зелёненький лесок.

— Приди, милый, да чернабровый, да
На последний, ай, вичерок.
Приди, милый, да чернабровый, да
На последний вичерок.

Приди, сядим ут на краватку,
Тибе сон я расскажу.
Пра тибя сон, да пра миня сон, да
Сон пра нашу-та любовь.

Как мы жили, ой, вспоминали,
Любавались с тобой.
Как мы жили, вспоминали, да
Любавались с тобой.

А типере — ну что ж такое? —
Разлучает нас с тобой,
Разлучает нас с тобою да
Чужедальня старана.

Чужедальняя старонка, да
Распраклятая вайна.
Чужедальняя старонка, да
Распраклятая вайна [ОАА].

$\text{♩} = 104$

1. Скры_лась со_нце за а_ко_нце,
За зи_лё_не_нький ле_сок.
Скры_лась со_нце за а_ко_нце, да
За зе_лё_ни_нький ле_сок.

Пример 2. «Скрылось солнце за оконце»

$\text{♩} = 80-76$

1. При_ле_тал к са_ло_ву_шке со_кол ма_ла_дой,
Ой, да при_гла_шал он са_ло_ву_шку в гос_ти с са_бой.
2. Па_са_дил са_ло_ву_шку в за_ла_ту_ю клеть,
Ой, да за_ста_влял он са_ло_ву_шку пес_ню з(ы)_вон_ку_ю петь...

Пример 3а. «Прилетал к соловушке сокол молодой»

$\text{♩} = 80-76$

1. При_ле_тал к со_ло_ву_шке со_кол мо_ло_дой,
При_гла_шал со_ло_ву_шку в[о] гос_ти с со_бой.

Пример 3б. Ритмическая схема напева песни «Прилетал к соловушке сокол молодой»

Разговор с Анной Алексеевной Белобородовой и ее дочерью Татьяной прошел по видеосвязи во время встречи с Лидией Николаевной Москвитиной¹⁰ в Улан-Удэ. Именно она позвонила своей давней подруге по родной Монголии, которая, как уже говорилось, в настоящее время с семьей живет в Ставрополе.

Анна Алексеевна с дочерью сначала спели народную лирическую песню «Прилетал к соловушке сокол молодой» (пример 3а), варианты которой зафиксированы у семейских¹¹. Обобщенная модель слогоритмической структуры песни — восьмивременной цезурированный ритмический тип народного стиха 7 + 5:

(♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ + ♩ ♩ ♩ ♩ ♩)¹².

Та же структура стиха у известной песни семейских «Соловей кукушечку уговаривал»¹³.

Во второй части напева темп произнесения слогов сильно замедлен — счетная единица равна половинной длительности, при этом слоговая структура стиха сохранена:

(♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ + ♩ ♩ ♩ ♩ ♩).

В семисложнике сокращено время звучания акцентного слога, а появившиеся дополнительные слоги дробят основные счетные доли. Стабильное уверенное воспроизведение ритмоформулы говорит о хорошей сохранности напева лирической песни (примеры 3а, 3б).

ПРИЛЕТАЛ К СОЛОВУШКЕ СОКОЛ МОЛОДОЙ

Прилетал к саловушке сокол маладой,
Ой, да приглашал он саловушку в гости
с сабой.

Пасадил саловушку в залатую клеть,
Ой, да заставлял он саловушку песню
звонкую петь:

«Пой ты мне, саловушка, песню веселей,
И ой, да чтобы раскравицу пазабыть
скарей!» [БАА, Т].

Затем женщины исполнили «На дубу да на зелёном» (пример 4) — народно-песенный вариант стихотворения П. П. Ершова «Молодой орёл» («Как во поле во широком...», 1834). Текст песни литературного происхождения В. П. Зиновьев записал в бывшей Куэнгинской (Куенгской) казачьей станице, зачисленной в пешую часть Забайкальского казачьего войска в 1851 г. (в настоящее время с. Верхняя Куэнга Сретенского района Читинской области)¹⁴. Первая публикация песенного варианта стихотворения Ершова представляет распев уральских казаков¹⁵ (1880).

НА ДУБУ ДА НА ЗЕЛЁНОМ

На дубу да на зелёнам
Да над быстраю рекой
Адинока думу думал
Сокал ясный маладой.
Адинока думу думал
Сокал ясный маладой¹⁶.

— Что ж ты, сокал сизакрылый,
Призадумавшись сидишь?
Да печальными ачами
В даль туманную глядишь?

Ты взмахни, сокал, крылами
В даль туманную слети,
Тебя ждёт там сакалиха
Ва широкай ва степи.

— Как взмахнул бы я крылами,
В даль туманную слетал...
Да тяжёлыми цепями
Враг мне крылья прикавал [БАА, Т].

Встречи и видео-интервью с монголами, проживающими в России, показывают, что среди них еще можно записать песни, которые пели их старшие родственники в Монголии. Это можно объяснить тем, что для монголов песня оказалась одним из элементов, который связывал их с Монголией, с малой родиной, которую они покинули. Встречи с земляками и родственниками

ми, непременно сопровождавшиеся застольями, актуализировали песенную культуру и способствовали ее поддержанию во времени. А вот в самой Монголии, особенно в условиях возросшего в 1990-е гг. негативного отношения к русским со стороны монголов, песня в быту, видимо, исполнялась все реже и реже.

В памяти русских старожилов лучше, чем песня, сохранилась частушка. Небольшое количество образцов этого жанра было записано во время интервью, но, к сожалению, не в песенной форме. Исполнители стеснялись их пропевать, так как в большинстве своем они были неприличного содержания. Наиболее интересной оказалась частушка, которую сообщила М. А. Таракановская во время разговора с ней по телефону.

Нынче ходи стали в моде,
Стали кепочки носить.
Выйду замуж я за ходю,
Буду в золоте ходить [ТМА].

Ходя — так называли в России китайцев в начале XX в.¹⁷ Частушка относится к периоду 1920–1930-х гг. и отражает взаимоотношения русских девушек с китайцами, когда на российско-китайском пограничье, куда

1. На дубу да на зелёнам,
и Да над быстраю рекой
Адинока думу думал
и Сокал ясный маладой.
Адинока думу думал
и Сокал ясный маладой.

Пример 4. «На дубу да на зелёном»



В. А. Карпов, И. Дэмбэрэл (г. Улан-Батор). 2023 г. Фото В. Л. Кляуса

входила и Монголия, бывшая до 1911 г. частью Цинской империи, нередко возникали русско-китайские семьи¹⁸. Такие семьи появлялись и в Монголии [см.: 15. С. 42, 55, 58, 67, 71].

Судя по сообщениям, частушки раньше пелись во время гулянок, и их нередко исполняли под гармошку. К слову, в Монголии удалось встретить двух гармонистов. В Дархане — Анатолия Андреевича Климова (1952 г.р.), в Улан-Баторе — Виктора Анатольевича Карпова (1969 г.р.).

Разница в возрасте между гармонистами повлияла на их репертуар. Если Анатолий Андреевич аккомпанировал своей супруге Вере Алексеевне Климовой, когда она пыталась вспомнить разные песни (см. выше), виртуозно исполнил «Подгорную» и «Цыганочку», то Виктор Анатольевич, по его собственному признанию, плясовые никогда не играл, поэтому-то «Подгорная» в его исполнении прозвучала блекло, хотя он и пропел саму припевку «Ты Подгорна, ты Подгорна — широкая улица». Его репертуар состоит из советской лирики: «Уральская рябинушка» (1953), «Подмосковные вечера» (1956) и др., ко всему прочему популярных вальсовых мелодий.

Проведенные исследования среди русского старожильского населения Монголии убедительно показывают, что песенный фольклор, в отличие от народной прозы, быстрее реагирует на изменения социокультурных обстоятельств в жизни сообщества. Богатая песенная традиция, принесенная в Монголию семейскими и казаками из Забайкалья в первой четверти XX в., за сто лет в условиях «советской» и «постсоветской» Монголии оказалась полностью разрушенной. Полевые исследования позволили зафиксировать лишь единичные образцы песен и частушек, в том числе среди русских, уехавших

из Монголии, но все они имеют важное значение для понимания бытования русской народной культуры в этой стране за последние сто лет.

Примечания

¹ Варианты записаны в Забайкалье [см.: 4. № 287. С. 128, 215; 17. № 189. С. 131, 543] и в Китае [см.: 5. № 568–570].

² Варианты: 5. № 511; 17. № 386. С. 255.

³ Народно-песенная переработка стихотворения И. З. Сурикова «Сиротой я росла, / Как былинка в поле...» (1867). Варианты: 4. № 297. С. 132; 17. № 445. С. 293–294.

⁴ Песня была чрезвычайно популярна во время Гражданской войны, она звучит в советском первом звуковом кинофильме «Путевка в жизнь» (1931), что тоже способствовало ее популярности. Семейский вариант текста с зачином «В саду при долине / Промко пел соловей» [см.: 17. № 193. С. 133–134].

⁵ «Чубчик, чубчик, чубчик кучерявый» [см.: 4. № 217. С. 96; 5. № 532–535; 17. № 416. С. 272].

⁶ Слова: Петра Лещенко, музыка: Клода Романо.

⁷ Вариант в сборнике «Фольклор семейских» [17. № 93. С. 76, 524].

⁸ См. варианты: «Выйди, милый, на часок» [17. № 88. С. 73, 523] и «Скрылось солнце за лесочек» [4. № 65. С. 36–37].

⁹ Песня широко известна в Сибири и на Дальнем Востоке. Многократно фиксировалась собирателями как в бывших казачьих поселках, так и от крестьян. В сборнике «Фольклор семейских» опубликовано несколько вариантов текста песни, среди них записанный в 1936 г. «от бывшего участника гражданской войны В. Р. Гурьянова, с. Баргузин Баргузинского аймака» [17. № 481. С. 337, 618–620]. Песенные образцы см.: 13. № 49. С. 274–278; 17. С. 489; 18. С. 205–210. В. П. Зиновьев опубликовал текст, в котором упоминается бой близ с. Богдаты 27–30 сентября 1919 г., и перечислил места бытования песни, среди них — бывший казачий поселок Дарасун (Хара-Мангут) Карымского района Забайкальского края и села кре-

стьян, приписанных к Нерчинскому заводу [4. С. 105, 205, примеч. к № 235]. Вариант из с. Желтура Петропавловского р-на Бурятии см.: 16. С. 23.

¹⁰ Выражаем Лидии Николаевне большую благодарность за помощь.

¹¹ «Прилетела к салавью два сокола, / Эх, да ну-ка, звали салавейку с собой...», с. Тарбагатай (1924 г.) [см.: 17. № 155. С. 112, 537].

¹² Подробнее о ритмическом типе 7 + 5 см.: 2. С. 88–96.

¹³ См.: 13. № 69, 74. С. 340–342, 356–361.

¹⁴ Текст песни опубликован в разделе «Песни тюрьмы и ссылки» [14. № 250. С. 121, 217].

¹⁵ См.: «На дубу сидел дубочке» [11. С. 79–80].

¹⁶ Далее структура песенной строфы сохраняется: повторяются последние два стиха.

¹⁷ Подробнее см.: 3. С. 142–145; 9. С. 183–191.

¹⁸ Частушки с зачином «Нынче ходи стали в моде» бытовали и в других регионах российско-китайского пограничья — на Амуре, в Харбине [1. С. 4, № 10; 3. С. 142]. Они также были известны в 1920-е гг. в Екатеринбурге [9. С. 183; 12]. О других частушках про *ходи*, которые пели в Восточном Забайкалье и Китае, см.: 5. С. 501–502, 508–509.

Литература

1. Грошев С. Частушки Амурской деревни, 1928 г. // Амурский областной краеведческий музей им. Г. С. Новикова-Даурского, 2019–2025. URL: https://museumamur.org/kraevedenie-i-obrazovanie/proekt-dostupnoe-chtenie/?ELEMENT_ID=134.

2. Ефименкова Б. Б. Ритм в произведениях русского вокального фольклора. М., 2001.

3. Забияко А. А., Забияко А. П., Чжан Жуан. Лаомаоцзы, ходя, фазан, тирьда: образы взаимовосприятия китайцев и русских // Проблемы Дальнего Востока. 2020. № 5. С. 135–151.

4. Зиновьев В. П. Русский фольклор Восточной Сибири: в 2 кн. Кн. 2. / отв. ред. Р. П. Матвеева. Иркутск, 2019.

5. Кляус В. Л. Русский фольклор на сопках Маньчжурии: исследования, тексты, комментарии / отв. ред. А. И. Алиева. М., 2022. (Фольклорное наследие. Т. 1).

6. Кляус В. Л., Махова Л. П. Песенный фольклор казаков Забайкалья // Золотая коллекция музыкального фольклора казаков России. Т. 2 / ред.-сост. И. А. Никитина, Л. М. Белогурова. М., 2024. С. 475–540 (clck.ru/3FRDHR) с мультимедиаприложением (clck.ru/3FRDN4).

7. Кручкин Ю. Монголия и Великая Отечественная война // Монголия Сейчас, 2018–2022. URL: <http://www.mongolnow.com/mongoliya-i-velikaya-otechestvennaya-voyna> (дата публикации: 19.07.2018).

8. Маслов А. И. Они защищали Родину. Об участниках Великой Отечественной войны из Монголии // Русские в Монголии / гл. ред. Д. Солонго; обращение С. В. Лаврова; вступ. слово В. В. Самойленко. Улан-Батор, 2009. С. 96–103.

9. Младенова О. М. Ходя // Этимология 2006–2008 / отв. ред. Ж. Ж. Варбот. М., 2010. С. 183–191.

10. Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922–1936 гг.): (сб. документов) / науч. ред. В. В. Наумкин; отв. ред. К. В. Орлова, В. В. Грайворонский. М., 2019.

11. Песни уральских казаков / зап. Александра и Владимир Железновы. СПб., 1899.

12. Позднякова Н. В. Екатеринбург, 20-е годы // Уральский следопыт. 2003. № 8. Электронная копия: Уральский следопыт, 1935–2025. URL: <https://uralstalker.com/uarch/us/2003/08/18/>.

13. Русские народные песни Забайкалья. Семейский распев / сост. Н. И. Дорофеев. М., 1989.

14. Русские песни Восточной Сибири: сб. / сост. В. П. Зиновьев; науч. ред. Ю. И. Смирнов. Иркутск, 2006.

15. Русские старожилы Монголии в воспоминаниях, очерках, фотографиях / сост. Д. Б. Сундуева, В. Л. Кляус. М., 2024.

16. Силу дарят песни предков: песни с. Желтура / сост. О. В. Сукнева. Петropавловка, 2009.

17. Фольклор семейских / сост. Л. Е. Элиасов, И. З. Ярневский; под общ. ред. Л. Е. Элиасова. Улан-Удэ, 1963.

18. Щуров В. М. Песни семейских Забайкалья // Русские народные песни в микрофонной записи. М., 1979. С. 108–113, 162–210.

Список информантов

БАА — Белобородова А. А., 1941 г.р. ФК ИМЛИ РАН. Ставрополь (по видеосвязи из Улан-Удэ). 2023 г. Зап. В. Л. Кляус, Е. А. Волкова.

КВА — Климова В. А., 1952 г.р. ФК ИМЛИ РАН. Дархан (Монголия). 2024 г. Зап. В. Л. Кляус.

НСН — Никифорова (дев. Чупрова) С. Н., 1952 г.р. ФК ИМЛИ РАН. Улан-Батор (Монголия). 2019 г. Зап. В. Л. Кляус.

ОАА — Ощепкова (дев. Климова) А. А., 1946 г.р., род. в Булуктае (Монголия). ФК ИМЛИ РАН. Иркутск. 2024 г. Зап. В. Л. Кляус.

Т — Татьяна, дочь БАА. ФК ИМЛИ РАН. Ставрополь (по видеосвязи из Улан-Удэ). 2023 г. Зап. В. Л. Кляус, Е. А. Волкова.

ТМА — Таракановская М. А., 1963 г.р. ФК ИМЛИ РАН. Улан-Батор (по видеосвязи из Москвы). 2025 г. Зап. В. Л. Кляус.

Сокращения

ФК ИМЛИ РАН — Фольклорная коллекция Института мировой литературы Российской академии наук.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда. Проект № 23-18-00478 «Русские Монголии. Комплексное исследование культуры в иноэтническом окружении (фольклор, обрядовые традиции, язык)».

Статья поступила в редакцию 2 мая 2025 г.

Елена Викторовна Миненок,

кандидат филологических наук, Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН (Москва)

НАУЧНАЯ СПЕЦИФИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ В ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКИЕ СЕЛА ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

Аннотация. С 1997 г. экспедиции отдела фольклора ИМЛИ включают маршруты в переселенческие села Иркутской области, появившиеся на карте в результате Столыпинской аграрной реформы (1906–1914). Научной задачей таких полевых исследований является фиксация сформировавшейся за столетний период традиции, так и отслеживание ее актуализации в разных поколениях потомков водворившихся крестьян, и сравнительный анализ с традицией, сохранившейся на территории исхода.

Ключевые слова: фольклорная традиция столыпинских переселенцев, Восточная Сибирь, Иркутская область

Одной из фундаментальных проблем современной фольклористики является проблема изменений, происходящих в народных традициях под воздействием факторов времени и географического пространства. Процессы миграции населения (добровольные и вынужденные), урбанизации, строительства промышленных предприятий непременно влияют на формирование той среды, в которой возможно (или невозможно) существование устной традиции, и как следствие на усвоение и воспроизведение отдельных фольклорных жанров.

В связи с этим по-прежнему малоизученной остается проблема трансформации системы фольклорных представлений при условии добровольного переселения носителей традиции на новые, незнакомые территории. Какова динамика этих изменений при актуализации традиции первым поколением потомков переселенцев, родившихся и растущих уже в ином социуме, на новых ландшафтах, затем вторым, третьим и четвертым

поколениями, то есть детьми, внуками, правнуками и праправнуками тех, кто по тем или иным причинам покинул свою малую родину?

Для изучения данной проблемы особо перспективным представляется исследование фольклорных традиций, сложившихся в деревнях Восточной Сибири, основанных в 1906–1914 гг. в результате осуществления комплекса социальных и экономических мер, проводившихся правительством Российской империи под руководством председателя Совета министров Петра Аркадьевича Столыпина (1862–1911), а именно Столыпинской аграрной реформы, из-за которой большие массы крестьян из европейской части империи выходили из общин и добровольно переселялись на сибирские территории с целью достижения личного благосостояния посредством успешного освоения выделяемых им земельных наделов. Во-первых, в областных исторических архивах хранятся большие объемы документов, свидетельствующих о рабо-

те комитетов по землеустроительным делам, в которых, в частности, указывались волости и уезды, откуда переселялись крестьянские семьи; во-вторых, внуки и правнуки переселенцев-столыпинцев вплоть до настоящего времени являются носителями фольклорных традиций, сформировавшихся уже на территории водворения их предков, воспроизводя множество нарративов о бытовой жизни предыдущих поколений.

С 1997 г. Фольклорная коллекция Отдела фольклора ИМЛИ РАН регулярно пополняется материалами, собранными от потомков столыпинских переселенцев в Иркутскую область (Балаганский, Баяндаевский, Заларинский, Зиминский, Куйтунский, Эхирит-Булагатский и другие районы). Целью этих экспедиций был комплексный сравнительный анализ динамики изменений в бытовании народной традиции. Соответственно опираясь на архивные данные и устные опросы современных жителей — внуков и правнуков переселенцев, — участники экспедиций изучали трансформацию материнской традиции, а именно процесс ее адаптации к новым историко-географическим условиям и формирование новой, переселенческой традиции.

Для осуществления сравнительного исследования материнской и переселенческой фольклорных традиций (как наиболее приоритетной научной задачи) была организована серия экспедиций¹ в места исхода — населенные пункты, где родились и выросли люди, позже решившиеся навсегда покинуть родную деревню ради мечты о достойной жизни в далекой Сибири².

Приведу несколько исследовательских маршрутов, которые повторяли путь крестьян, переселявшихся в Иркутскую губернию из европейской части Российской империи.

Годы экспедиций в переселенческий пункт	Переселенческий населенный пункт	Годы экспедиций в место исхода	Место исхода ³ столыпинских переселенцев и самоходов, где проводилось экспедиционное исследование
1997, 2004, 2021	с. Масляногорск Зиминского р-на	2008	Красновское сельское поселение Смоленской обл.
2006, 2008	с. Батама Зиминского р-на	2007, 2008, 2009	с. Крапивня (укр. Кропивня), д. Гацковка (укр. Гацьківка) Володарско-Волынского р-на и д. Лесовщина (укр. Лісівщина), д. Лесобуда (укр. Лісобуда) Коростенского р-на Житомирской обл. (Украина)
2010	с. Тургеневка Баяндаевского р-на	2011	д. Кабаки (бел. Кабакі), д. Сошица (бел. Сашыца) Берёзовского р-на Брестской обл. (Республика Беларусь)
2013	д. Сулкет Куйтунского р-на	2015	с. Лошница (бел. Лошніца), Борисовского р-на Минской обл. (Республика Беларусь)
2015, 2017	д. Ахины Эхирит-Булагатского р-на ⁴	2015, 2017	с. Лядовичи (бел. Лядавічы) и д. Ополь (бел. Ўпаль) Ивановского р-на Брестской обл. (Республика Беларусь)

По данным земельных комитетов, в Восточную Сибирь с 1890-х по 1914 г. переселилось более трехсот тысяч (!) малоземельных и безземельных крестьян только из Западного края Российской империи, в основном из Гродненской, Минской, Могилёвской и Витебской губерний, территории которых в настоящее время входят в состав Республики Беларусь, а также из населенных пунктов, которые сегодня располагаются на территории Житомирской области Украины. Миграция шла двумя потоками, состоявшими из небольших групп: на новые земли перемещались так называемые *самоходы* (90-е гг. XIX в.) и *столыпинские* переселенцы (1906–1914). В местах водворения образовывались новые деревни, население которых могли составлять как жители разных уездов и даже губерний, так и выходцы из деревень соседних волостей одного уезда, что помогало на протяжении десятилетий сохранять родственные и соседские связи, сформировавшиеся еще на «материнской» территории. Оба потока составляли люди, усвоившие обрядовые, песенные и нарративные локальные фольклорные традиции во всем многообразии бытовавших на тот исторический период форм. В настоящее время от самого старшего поколения исполнителей (детей переселенцев, которые родились уже в Сибири в довоенные годы) еще можно записать фольклорные произведения, образовывавшие музыкальные и повествовательные традиции, которые, к сожалению, не были усвоены следующими поколениями. Отдельный корпус текстов представляют собой нарративы о первопоселенцах — основателях рода уже на территории Восточной Сибири.

Освоение новых земель различными переселенческими сообществами, как правило, сопровождалось выделением

в них индивидуумов с такими яркими чертами характера, как свободолюбие, импульсивность, независимость от общественного мнения в принятии личных решений. Нередко эти свойства личности (такая своеобразная пассионарность) трансформировались в самодурство, властолюбие, необузданность, зачастую граничащую с безрассудством. Многочисленные рассказы потомков переселенцев живописуют своих дедов как людей необычных, мощных, легко переступавших нормы обыденного поведения, игнорировавших любые этические барьеры. Неудивительно, что персонажи, проявлявшие подобные свойства человеческой натуры, надолго сохраняются в семейных воспоминаниях внуков и правнуков «самоходов» и «столыпинцев», приехавших из «Росси» в Восточную Сибирь за лучшей долей.

С приходом новых поколений эти семейные сюжеты выкристаллизовываются в общий нарратив о прабабушках и прадедушках — людях страстных, безудержных, постоянно стремящихся нарушать границы разумного. Типичными сюжетами таких рассказов являются следующие: дядя информантки запрягал в телегу самых горячих коней и звал «всех девок села прокатиться»; по словам другого исполнителя, дедушка так азартно «резался в карты», что нередко из-за проигрыша оставался полностью нагишом, но в последнюю минуту отыгрывал всю свою одежду назад. Рассказывают о дедушке и прадедушке (сыне и отце), которые смертным боем дрались за право сына жениться по своему выбору; о прабабушке, которая одна «завалила» медведя, или о матери, которая уже во времена СССР пешком пришла в Иркутскую область из украинского села, всю дорогу зарабатывая себе на пропитание игрой на балалайке. Характерно, что в рассказах подобной

необузданностью нрава преимущественно обладали представители первого поколения переселенцев (те, кто родился в Сибири, или кого привезли «с Росси» маленьким ребенком).

Иногда в таких рассказах мотив своеволия сопровождается мотивом бытовой жестокости.

Знаешь, жисть была трудная, и наши старики были какие-то жестокосердные. Мои баба и дед, у их жила я. Копаем мы картошку. А баба заболела, баба у нас хорошая была. А дед хушчы был. Ну, копаем картошку. (...) Я говорю: «Ну, як там баба?» — «Злятела с кровати». Я говорю: «А ты ие поднял на кровать?» — «Не-а, я ей дверь открыл — хай помирае, — ён так, — а я Маланью возьму», — уже другую подгледел. Я говорю: «Поддай-ка мне мешок». Пошла, это мешок высыпала, я ие подняла на кровать, накрыла, усё. Ну, а потом, когда баба поправилась, мне надо: было не говорить, а я ж бабе рассказала это всё. Айна: «Ладно, будет и яму гэта». Ну, и вот заболел ён, у него рак пищевода признали. «Звари мне манки жиденкой, каб я поел». Она як наварила — ложка стоять, густо. Поднесла: «Жры!» А ён: «Сама ты ешь эту манку — где я, я не проглану». — «Жры! — матом на яво. — Ты мне так глядел? Вот и я тебе так буду глядеть» [ЧМВ]⁵.

Важным психологическим аспектом для анализа таких мемуаров оказывается тот факт, что они представляют собой детские воспоминания достаточно пожилых рассказчиков. Именно такими они сохраняют в памяти своих предков: родителей, бабушек, дедушек, прабабушек и прадедушек. В типологически схожих рассказах о предках сохраняются точные бытовые детали, которые помогают воссоздавать реалистичную, полную бесконечного преодоления жизнь людей, решившихся на переселение в неведомую Сибирь.

При анализе фольклорных произведений, а не семейных бытовых воспоминаний приходится учитывать такое явление, как абберрация памяти информанта, а именно бессознательное искажение им реальных событий. Человек вспоминает о давно произошедшем случае, на который в течение последующего времени накладывались новые жизненные впечатления. Эти более поздние слои памяти не могли не изменить первоначальное восприятие того далекого реального события. Поэтому, с одной стороны, такие устные рассказы представляют собой уникальные свидетельства давно минувших событий, с другой стороны — могут содержать фантазийные элементы, бессознательно продуцируемые рассказчиком. Для выявления корпуса фольклорных текстов о «чудесном в семье» в экспедициях практикуются опросы множества людей, находящихся друг с другом в родстве, об одном и том же событии (например, о поведении предка-колдуна (знахаря)).

Переезд в незнакомый край (с географической, климатической, экономической точек зрения) и, как правило, водворение на территориях, на которых жили иные этносы, мотивировали сообщества переселенцев, которые были носителями различных локальных фольклорных традиций, создавать устные сюжеты о своеобразных местных героях (как о членах собственно общины

переселенцев, так и о представителях местных коренных народов). Для переселенцев-славян такими героями могли быть буряты-шаманы и свои колдуны-знахари⁶. К их помощи переселенцы прибегали не только при болезнях, но и в ситуациях опасности (брали у *знающих людей* обереги, звали «на по́мочь» в трудных жизненных ситуациях).

Сохранились многочисленные сведения и о том, как колдуны и знахари (из числа первопредков) в переселенческих деревнях воспринимали свою славу. В подавляющем большинстве они всеми возможными способами (включая различные фокусы и трюки) поддерживали мнение людей о себе как о выдающихся, непревзойденных *знающих* людях, владеющих даром пророчества, целительства и имеющих власть над всеми живыми существами. Основным способом поддержания своей славы была демонстрация отсутствия страха перед опасными явлениями природы (они не боялись грозы; рассердившись, могли бросить в печку икону; знали, как «договориться» с волками, медведем, лешим, и т.д.).

Например, типичным мотивом, маркирующим героя, была способность человека подчинять своей воле змей. Показательно, что в таких рассказах пресмыкающиеся теряют свои «демонические признаки» [1. С. 278; 4. С. 39–52], представляя собой *часть природы*, в то время как колдун-знахарь сохраняет за собой функцию *змееборца* [3. С. 5–6].

Важной особенностью организации столыпинских переселенческих сел была их достаточная удаленность от сибирских старожильческих поселений, так как одно из стратегических решений, которое преследовала Столыпинская реформа, было водворение существенного числа переселенцев вдоль строившегося Великого Сибирского пути (историческое название Транссиба (1891–1916)). Однако в «Указателе сюжетов сибирских быличек и бывальщин» первой книги «Русского фольклора Восточной Сибири» В. П. Зиновьева упоминается 18 быличек, в которых «колдун повелевает змеями» [2. С. 638]. Вопрос о том, когда именно произошло проникновение данного сюжета из старожильской сибирской традиции в переселенческую, требует дополнительного исследования.

В Восточной Сибири нет уже и основным распространенным видом змей являются гадюки. Пресмыкающихся и сегодня регулярно видят на дачных участках, в огородах и даже на окраинах городов. Реальный с точки зрения экосистемы факт порождает фольклорный мотив очищения местности от змей (с помощью заговора или обряда), который закрепляется за образами шамана или знахаря-колдуна.

Вот это на Тёплой горе шаман, значит, делал предсказание, то есть заговор на змей, потому что змеи водились на этой горе, на Тёплой. И он сделал заговор, что сто лет не



Народные исполнительницы В. Е. Кузьменко, М. Ф. Картавецова, Р. И. Круликовская из с. Батама Зиминского р-на Иркутской обл. перед сеансом записи. 2006 г. Фольклорная коллекция Отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Фото Лу Харрелл (Louise Harrell)

заходили змеи в Тагну, вообще не заходили. А когда кончился срок, уже змеи стали заходить в Тагну, стали встречаться в огородах, всё это, на берегу рек, переплывали реки. И вот я сама даже видела, что переплывает и прямо на берег ложится. Рядом с моей дочерью лежала змея, вот это вот, на этой Тёплой горе [ГНС].

Параллельно текстам, в которых территорию «очистил» от змей шаман, бытуют тексты про местных знахарей, которые выполняли ту же функцию. Также повсеместно встречаются общепотребительные заговоры с двойной функцией — обережной и лечебной.

От змеи, когдаходишь в тайгу или в лес:
Змея-полетуха,
Бойся крестьянского духа,
Иорданской воды,
Святой коляды⁷.

Заходишь в лес, хоть десяток людей — не увидишь змей. Шёпотом скажешь — все уползут. Учить людей не грех. Попробуй, и ты испытаешь [МНП].

Вот мой дед, он много где бывал и много чего знал. Я от него выучила эту молитву. Тут змей было — море. А он их повывел. Вот нет у нас змей. Дед их изничтожил. Он мне сказал эту молитву, можно, если укусит, читать:

Как на море, на моряне
На острове-океане
Стоит дуб-стародуб,
В том дубу-стародубе
Живет змея-Египетица.
Ох, ты, змей, ты, змея,
Ты скажи мне свои слова:
Или ты сама кусаешь,

Или своих слуг заставляешь?
— Нет, я сама не кусаю,
Я своих слуг заставляю.
Тогда я буду вас всех двенадцать
собирать.

(Ну, и говоришь там, какие: подколенные, подщелевые, морские, земляные).
И всем головы отрубать,
А кого лечить — такому-то человеку помочи давать [НГИ].

В семейных воспоминаниях о предках-колдунах мотив одомашнивания змей и наречения их человеческими именами достаточно редок, но не единичен. Подобные сюжеты воспроизводятся только в рассказах членов одной и той же семьи и отрицаются в интервью с другими жителями той же деревни. Далее приводится рассказ внучатого племянника о своем предке, известном на всю округу *знающим человеком* — Тихоне Кондратьевиче Петрусе (1886–1969), владевшем, по многочисленным свидетельствам родственников-потомков, тетрадь заговоров⁸, которые он перенял от старика-мельника, когда в молодости работал у него в Могилёвской губернии.

[ПАМ:] Я видел сам, что у него змеи были, Машка там. Рядом там болото такое было, проходило, ключ такой бежал, и тут колодня такая старая, ну, или он поймает его, принесёт сюда, или чего, как-то, ну, как-то они у них... у него были, эти змеи. [РАА:] Он даже называл этих змей, да, как-то имя давал. [ПАМ:] Да, Машка там, или как он там звал их. [То есть во дворе прямо они жили у него?] [ПАМ:] Нет, нет, там так забор, и от забора ещё это колодина была там какая-то, тут болотина такая, ну, и вот они там вот у него

были... Он шептал от змей, вот от укуса шептал, но только вот я не видел, чтоб он человека там, людей там, а скот, который, ну, укусит там, телёнка там, или чего-нибудь уку... или там змея, он раз — шептал.

Традиционно в заговорах змеи могут иметь человеческие имена (змея Ирина, змея Катерина и др.). Возможно, имянаречение реальных рептилий — практика, к которой прибегали знахари-колдуны с целью повышения своего авторитета. В семейных рассказах такие персонажи предстают истинными почитателями змей. Они учили внуков не бояться пресмыкающихся: показывали, как вынудить змею укусить посторонний предмет, чтобы обезвредить ее яд.

[ПАМ:] Ну, вот, как показывал: — Толь, чего ты боишься-то этих змей? Вот смотри, три раза она укусит. Дай ей вот это, ну, чего-нибудь, ну, даже, ну, куртку или что-нибудь. Она вот три раза, и даже увидишь, что там капли есть — яд, три раза — и всё! [РАА:] Это понятно. А то, что он что-то говорил, а потом брал её спокойно? [ПАМ:] Ну, он её брал, конечно, потом. Чо он? [РАА:] А что-то он им шептал, этим змеям? [ПАМ:] Ну, наверное, знал, как это, чтоб яд этот забрать. [То есть он змей не боялся?] [ПАМ:] Не, он не боялся. Он их вот так, хватал их там и... Да ещё, чтоб это, чтоб махорку не воровали, наверное, у него, чтоб... — в туюсь всадил [смеется].

Обережная функция также оказывалась одной из важнейших для образа местных знахарей-колдунов: они знали, как обезопасить скот от змей на пастбищах, как избежать змеиных укусов во время покоса, как не допустить, чтобы змея заползла внутрь спящего человека.



Народная исполнительница В. Е. Кузьменко из с. Батама Зиминского р-на Иркутской обл. 2008 г. Фольклорная коллекция Отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Фото Сильвии Херд (Sylvia Herd)



Народная исполнительница Т. Г. Семеней из с. Батама Зиминского р-на Иркутской обл. (отсматривает отснятый материал). 2006 г. Фольклорная коллекция Отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Фото Лу Хэррелл (Louise Harrell)



Рушник из коллекции Заларинского районного краеведческого музея. 2019 г. Фольклорная коллекция Отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Фото Маранды Уилкинсон (Maranda Wilkinson)

Что-то говорил, что, ну, на дороге её может положить. Положит на дороге, она не будет ползти, а потом будут эти овцы идти... А овцы их как бы топчут, почему овечью верёвку надо брать, если кто... змея, ну, как бы... Вот овечью верёвку, ну, чтоб с коня, или конская, такая шерстяная, с волос сплетённая верёвка, и так вот ложут её, и она не переползает⁹. [Через конский волос, да? Кругом кладут?] Да, кругом, ну, чтоб... где ты будешь ночевать там. Или потник, который на коня накрыв... потник ложишь, потом сиденье ложишь. Или потник, чтоб у тебя был. Она запах конский-то боится его. Да, и овечью верёвку, да, обязательно. (...) Ну, просто он рассказывал это [ПАМ].

Демонстрация магической власти над змеями имела разные формы, самой необычной из которых являлось отправление рептилий в огонь ради демонстрации своей магической силы.

Он от змей, от змей лечил, говорит, (...) заговорами, как... Укусит змея, есть пять минут вот, через пять минут человек умирает, яд, вот. Если сразу не заговорить — всё, заговаривал. Потом змей вызывал, вот показывал мне, ремень положил вот так вот кожаный, и костёр горит. Она пищит, а идёт в костёр, а он сидит и называет, какая змея, и идёт она в костёр, шла¹⁰. [То есть это в лесу он показывал?] В лесу там вот, вот мы внизу там жили. А вон Орлиное гнездо¹¹, вот, называли Орлиное — там орлы змей подымали, вот туда пошли, он сел на пенёк, костёр развел и... [Свой ремень снял?] Свой, да. А потом какую-то змею назвал, пятиминутка, или как он... Она проползла,

он ремень вот так вот берёт, и вот после каждой. Та проползла, он раз — ремень всё, как будто разрезанный всё равно... Всё, ремень он выбросил этот. [А она проползла через ремень?] Через ремень, через ремень ползли. Вот он показывал, говорит: «Вот смотри»¹² [ПСД].

Такая демонстрация власти над природой — весьма характерная черта образа знахарей-колдунов, транслируемого их потомками. Коллективный опыт общины при переселении у *знающих людей* получал индивидуальную интерпретацию. Получается, в глазах сообщества выделяющиеся из общей массы герои обладали особой привлекательностью, преодолевая страх перед змеями и демонстрируя индивидуальное и весьма нестандартное решение проблем — приручение змей.

Если сравнивать сюжеты о подчинении змей колдунам, распространенные в переселенческих деревнях, с рассказами о змеях, записанных в старожильческих сибирских поселениях, то обнаруживается общий сюжет: пресмыкающееся теряет свой сакральный статус и становится объектом сверхъестественной силы колдуна.

Сюжет о посыпании змей в огонь как крайней форме проявления магической власти рассказывается сегодня потомками героев с изрядной долей сожаления: зачем они так делали, это же природа, а змеи — это часть животного мира, который нас окружает. Приводя примеры своевольного, подчас деспотичного поведения своих предков, рассказчики сегодня по контрасту подчеркивают произошедший со временем процесс *нормализации* поведения детей и внуков переселенцев, делая акцент на отличии собственной персоналии от предков-героев: «мы не такие».

Примечания

¹ Экспедиции проводились как на собственные средства автора статьи, так и на средства: 1) Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Текст во взаимодействии с социокультурной средой: уровни историко-филологической и лингвистической интерпретации» (2009–2011), направление Программы «Фольклор как форма существования текста»; 2) волонтеров благотворительного фонда American Friends of Russian Folklore (проект Dynamics of Folklore Traditions (2008–2014)); 3) гранта РГНФ, проект № 13–04–00373 «Динамика фольклорной традиции (сравнительный анализ фольклорных традиций в «материнских» селах России, Украины и Беларуси и в селах, образованных «столыпинскими» переселенцами)» (2013–2015).

² После проведения полевых исследований в места исхода стало понятно особое научное значение записей фольклорных произведений в переселенческих населенных пунктах: на «материнских»

территориях в Украине и Республике Беларусь локальные традиции нередко оказывались утраченными в связи с трагедиями Первой и Второй мировых войн, которые привели к кардинальной смене местного населения.

³ Место исхода дается по территориально-административному делению, которое было актуально на момент проведения экспедиции.

⁴ По результатам фольклорных экспедиций в д. Ахины и места исхода (с. Лядовичи и д. Ополь) была написана статья о народной песенной традиции [6].

⁵ Все процитированные фольклорные произведения были записаны автором статьи от информантов, проживавших в Иркутской области. Хранятся в Фольклорной коллекции Института мировой литературы им. А. М. Горького в фонде Е. В. Миненко.

⁶ Для рассказов потомков столыпинских переселенцев чрезвычайно характерно слияние функций колдуна и знахаря в один персонаж в мужском варианте и объединение функций колдунов, знахарки и бабки-повитухи в женском варианте.

⁷ По мнению исследовательницы В. А. Москвиной, опубликовавшей варианты этого заговора, записанные в Омской области, данный сюжет имеет белорусское происхождение: «Подобные варианты записывались мною неоднократно в Седельниковском районе в местах компактного проживания потомков белорусских переселенцев» [8. С. 211].

⁸ К сожалению, следы этой тетради с заговорами теряются после 2010 г. Об этом интересном человеке я уже писала [7. С. 84].

⁹ Оберег спящего от змей в виде круга из веревки, сплетенной из конского волоса, хорошо известен практически на всей территории Восточной Сибири [ср. 5. С. 89].

¹⁰ Смерть змеи от огня — типичный мотив в восточнославянских заговорах от змеиного укуса (например, Михаил Архангел сжигает змей своим огнем, а пепел их развеивает по всему свету). Это один из самых архаичных мотивов уничтожения змей (ср. в древнеиндийском эпосе «Махабхарата»: брахманы по велению царя развеивают священный огонь и читали заклинания, призывающие змей на жертвенный алтарь; змеи, не имея сил противиться, ползли в жертвенный огонь и погибли в тяжелых муках).

¹¹ Орлиное гнездо — местный топоним.

¹² Скорее всего, ремень, перерезанный ползушкой в костер змеей, — некий трюк (фокус), показанный дедом внуку-третьекласснику, которым являлся рассказчик на тот момент.

Литература

1. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
2. Зиновьев В. П. Русский фольклор Восточной Сибири. Кн. 1. Иркутск, 2019.
3. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

4. Козлова Н. К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск, 2006.

5. Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губ. С приложением сборника народных медицинских средств той же волости // Живая старина. 1897. Вып. 1–2. С. 57–89.

6. Миненок Е. В. Народная песня как «свидетель» этнической истории потомков столыпинских переселенцев // Традиционная культура. 2022. Т. 23. № 3. С. 47–59.

7. Миненок Е. В. Тема страха в нарративах потомков столыпинских переселенцев // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 2. С. 81–90.

8. Москвина В. А. Заговоры от змей в сибирской фольклорной традиции // III Всероссийский конгресс фольклористов: сб. науч. ст. в 5 т. Т. 4. 2019. С. 208–214.

Список информантов

ГНС — Гайдукова Нина Сергеевна, 1946 г.р., с. Тагна Заларинского р-на, 2021 г. Папка «2021. Иркутская обл.», видеофайл 00248.

МНП — Минина Надежда Прокопьевна, 1921 г.р., г. Ангарск, 2004 г. Папка «2004. Иркутская обл.», фотофайлы: IMG_1712136531181.jpg, IMG_1712136531210.jpg.

НГИ — Неудачина Галина Ивановна, 1933 г.р., с. Кимильтей Зиминского р-на, 2004 г. Папка «2004. Иркутская обл.», фотофайл IMG_1712137296426.jpg.

ПАМ — Петрусёв Анатолий Михайлович (отец), 1951 г.р., г. Саянск, 2021 г. Папка «2021. Иркутская обл.», видеофайл 00190.

ПСД — Петрусёв Сергей Дмитриевич, 1958 г.р., д. Жизневка Заларинского р-на, 2018 г. Папка «2018. Иркутская обл.», аудиофайл ZOOM0069.

РАА — Румянцева Анна Анатольевна (дочь ПАМ), 1975 г.р., г. Саянск, 2021 г. Папка «2021. Иркутская обл.», видеофайл 00190.

ЧМВ — Чепик Мария Васильевна, 1931 г.р., д. Сулкет Куйтунского р-на, 2014 г. Папка «2014. Иркутская обл.», аудиофайл ZOOM0129.

Статья поступила в редакцию 16 июня 2025 г.

Семен Семенович Макаров,

кандидат филологических наук,

Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН (Москва)

ВОЗВРАЩАЯСЬ К ЭПОСУ: К СПЕЦИФИКЕ «АВТОРСКИХ» ТЕКСТОВ СОВРЕМЕННЫХ ИСПОЛНИТЕЛЕЙ ОЛОНХО

Аннотация. Героический эпос олонхо, как и некоторые другие феномены традиционной культуры, стал в современной Якутии объектом реконструкций. В статье рассматриваются стилистические и содержательные особенности текстов, создаваемых в наши дни по мотивам устного эпоса молодыми фольклорными исполнителями. Анализ показывает, что определенную сложность для составителей подобных «авторских» текстов олонхо представляет сохранение мифопоэтической семантики минимальных формульных сочетаний — наименований различных предметов и лиц.

Ключевые слова: народы Сибири, якутский фольклор, героический эпос, реконструкция фольклора, «авторские» олонхо

Заметная черта современной культуры народов России — обновленное восприятие этнического наследия: различные фольклорно-этнографические феномены становятся в наши дни объектом реконструкций. Подобная ситуация в особенности характерна для так называемых национальных регионов, в большинстве своем не накопивших еще достаточно глубоких артистических или литературных традиций, но обладающих разнообразным и самобытным фольклором.

Одним из примеров может служить Республика Саха (Якутия). В последние десятилетия благодаря существенной государственной и международной поддержке в этом регионе особое внимание стало уделяться традиционным исполнительским жанрам и, в частности, героическому эпосу (олонхо). Наше внимание в ряду этих новых процессов привлекли письменные тексты, создаваемые по мотивам эпоса современными носителями традиции — представителями молодого поколения фольклорных исполнителей (25–35 лет).

Существенный толчок новым практикам, связанным с эпосом, был дан в республике включением ЮНЕСКО в 2005 г. якутских олонхо в число шедевров устного и нематериального наследия человечества. В немалой степени благодаря этому внешнему интересу и предложенной позитивной повестке устные традиции стали в Якутии явлением, во многом репрезентирующим культуру всего региона. В наши дни активно предпринимаются попытки актуализации сказительских традиций: к мотивам и текстам национального эпоса обращаются в массовых театрализованных представлениях, сопровождающих ежегодные республиканские празднества и спортивные соревнования. С 2007 г. в Якутске работает Театр Олонхо, который инсценирует эпические сюжеты, сочетая приемы европейской драмы и некоторых автохтонных перформативных техник. Однако отчетливее всего специфику актуальных представлений об эпосе, как кажется, позволяют оценить новейшие тексты, создаваемые по мотивам устных

сказаний современными носителями традиции.

Якутские олонхо, бытовавшие традиционно исключительно в устной форме, стали записываться с 1840-х гг. По приблизительным подсчетам на сегодняшний день в институализированных и частных коллекциях хранится не менее двухсот записей олонхо различной степени подробности.

Практически с самого начала среди них появились тексты, составленные грамотными носителями традиции, так называемые самозаписи. Изначально данный термин имел скорее практический смысл: он пояснял случаи совпадения исполнителя и собирателя текста в одном лице. Постепенно, однако, открылся круг проблем текстологического плана, связанных с данным типом источников. В частности, в самозаписях олонхо в той или иной мере фактически с самого начала стали проявляться элементы индивидуальности их составителей, что чаще всего становится объектом внимания исследователей и приносит интересные наблюдения [см., например: 3; 6; 8].

В целом можно отметить, что в разное время в форме самозаписей якутского эпоса создавались тексты разного качества. Так, на рубеже XIX–XX вв. мы в основном имеем примеры, довольно точно отражающие стиль и сюжетные коллизии устных сюжетов («Дьулурыйар Ньургун Боотур» [Ньургун Боотур Стремительный] К. Г. Оросина, «Өлбөт Бэргэн» [Бесмертный воин] Р. Александрова, «Басымны Баатыр, Эрбэхтэй Бэргэн икки» [Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн] Р. К. Большакова и др.), хотя уже среди них появляются опыты, по своим содержательным признакам не укладывающиеся в типичные жанровые рамки олонхо (например, «Старик Кюкюл со старухой Силирикэн» М. Н. Андросовой-Ионовой [см. подробнее: 8]).

Вторая четверть прошлого столетия (1930–1950-е гг.) ознаменовалась появлением литературно-обработанных текстов эпоса, вполне открыто манифестирующих свои авторские черты («Дьулуруйар Ньургун Боотур» [Ньургун Боотур Стремительный] П. А. Ойунского, «Богатырь Тойон Джагарыма» В. М. Новикова, «Буура Дохсун» [Буура Дохсун] С. С. Яковлева). Эти признаки выразились не только в содержательном плане повествования, но и охватили, в частности, композицию и стих текстов, который стал ближе к литературному — силлабическому по своей организации¹.

Когда произошло знакомство устной традиции с профессиональным сценическим искусством (смотры, сборные концерты), некоторые народные исполнители начали слагать тексты актуальной социально-политической тематики — о классовой борьбе, строительстве социалистического будущего и т. п. («Улуу Даарын» [Улуу Даарын] М. Т. Шараборина, «Богатырь Уол Туйгун» Г. С. Семенова и др.). Важная особенность этих произведений состоит в том, что они появились в период, когда традиционный эпос еще сохранялся в живом бытовании, однако его поэтика применялась в них для создания повествований нового качества. Некоторые из данных опытов рассматриваются исследователями как авторские произведения², не относящиеся к жанру олонхо [см.: 6. С. 118].

Итак, на протяжении большей части XX в. — времени наиболее интенсивной фиксации якутского фольклора, — наряду с записями традиционных эпических сюжетов, создавались и тексты, в той или иной мере нацеленные на расподобление с жанровыми константами. Интересно, что с фактической утратой устной традиции олонхо стали появляться письменные опыты, стремящиеся, напротив, воссоздать прежний эпический канон: «Дьоргостой Бэргэн» [Джоргостой Меткий] Н. К. Шамаева, «Күлүгүрбэт Күн Өркөн» [Незатемняющийся Солнечный Ёркён] А. М. Сухановой, «Дьурайаан Бэргэн» [Джурайаан Меткий] М. П. Обутовой-Эверстовой, «Оҕо Туйгун» [Ого Туйгун] Е. Г. Евсеева и др. [см.: 3. С. 104–105].

Произведения, которые мы рассмотрим, созданы молодыми носителями якутской традиции, специализирующимися на исследовании и исполнении эпоса. Оба текста имеют вполне каноничную основу. Так, текст «Владеющий белоногим конем богатырь Баабый Баатыр» филолога Ю. П. Борисова воссоздает один из характерных сюжетных типов олонхо, в котором герой отправляется на поиски сестры, украденной демоническим противником [1]. В произведении присутствуют

такие традиционные мотивы эпоса, как любовное преследование странствующего героя демоницей, временное поражение протагониста в битве с противником и призыв о помощи к богатырю-соплеменнику, излечение богатыря живой водой, бегство кусочка тела поверженного антагониста, возвращение героев с невестами на родину и вступление их в брак. В публикации указано, что произведение адресуется прежде всего молодым читателям — учащимся и студентам.

Второй текст — «Владеющая пегим боевым конем шаманка Кыыс Урсун» — создан профессиональной драматической актрисой, певицей и телеведущей, одной из наиболее ярких современных исполнительниц олонхо А. В. Алексеевой. Он еще не издан в виде печатного текста, но существует в форме письменного сочинения, составленного и разученного артисткой. Для его исследования мы воспользовались собственной расшифровкой, выполненной с записи исполнения текста на фольклорном вечере в Северо-Восточном федеральном университете им. М. К. Аммосова в Якутске в январе 2021 г.³ Как мы заметили, А. В. Алексеева исполняет его на эпических фестивалях и конкурсах практически дословно благодаря своей великолепной профессиональной памяти. Данный текст тематически укладывается в традиционный сюжетный тип олонхо о жизни и подвигах женщин-богатырок.

Впрочем, было бы удивительно, если бы тексты, создаваемые в наши дни современными носителями традиции, ничем не выделялись на фоне устных вариантов прошлого. Далее мы попытаемся определить их главные сюжетно-композиционные и стилиевые особенности. Строго говоря, мы не располагаем информацией, позиционируют ли сами авторы рассматриваемых письменных опытов свои произведения как «эпические» в собственном смысле слова. Принципиальное основание рассматривать их в контексте традиционных повествований — жанровое определение «олонхо», данное текстам их составителями. Эти тексты объединяются и отмеченной выше общей культурной ситуацией «реставрации» регионального этнокультурного наследия в постфольклорную эпоху. В то же время, как показывает анализ, они занимают неодинаковые позиции на условной шкале «следование канве традиции — создание новых сюжетов», что, в свою очередь, может говорить о некоторой неоднородности самих сегодняшних реконструктивных практик.

Сочинение Ю. П. Борисова «Владеющий белоногим конем богатырь Баабый Баатыр» довольно точно следует одному из характерных сюжетных типов якутского эпоса: оно может быть

охарактеризовано как одноходовой эпический сюжет, осложняемый временной смертью героя и действиями богатыря-помощника. В целом единственный сюжетный элемент, несколько выделяющий его в кругу устных вариантов, — мотивировка начального отправления богатыря Айысхана из дома.

В традиционных якутских сказаниях богатыри могут ходить на охоту для добычи пропитания, иногда это их ежедневное занятие, не требующее специального пояснения. Богатыри олонхо в мирное время также занимаются разведением лошадей и скота и, как и в других сибирских и центральноазиатских эпосах, проводят дни, пересчитывая свое поголовье, осматривая пастбища и т. д. В олонхо же «Баабый Баатыр» Ю. П. Борисова герой отправляется на промысел, «чтобы справиться с раздражением» (*өһүн-сааһын тарбата* [1. С. 25]), вызванным приездом многочисленных женихов, сватающихся к его сестре. Этот фрагмент можно оценить как современную — рационализированную — интерпретацию традиционного мотива отлучки героя (именно во время нее антагонист и наносит вред его семье).

Сравнительно небольшой объем текста, его поэтические достоинства, как это подмечается и в предисловии к изданию, дают хорошую возможность современным носителям традиции, в большинстве своем еще достаточно наивным по отношению к устному эпосу прежней эпохи и, вероятно, с трудом осваивающим его объемные тексты, прикоснуться к данному жанру, «открыть» его для своего восприятия.

Интересно рассмотреть «авторское» олонхо Борисова в отношении фольклорных «диалектов». Одна из особенностей данного произведения — соединение в одном тексте элементов различных локальных традиций якутского эпоса. Будучи прекрасным знатоком жанра, автор отбирает для своего сочинения яркие элементы различных фольклорных «диалектов». Так, обращает на себя внимание использование некоторых выражений олонхо западной (вилуйской) локальной традиции. К ним, например, можно отнести «общее место», описывающее, как мир изначально был «размером с беличью пятку» и лишь постепенно разросся до нынешних размеров [1. С. 10] (встречается в олонхо вилуйских и центральных якутских улусов по левобережью реки Лены).

Одновременно в тексте встречаются некоторые специфичные выражения, используемые только в олонхо приленской (центральноякутской) традиции, например: *Аан ийэ дойду / Атаба буолбут...* [1. С. 11] ‘ставшие опорой (букв. «ногой») изначальной матери-земли’ (говорится о скалах



Филолог и исполнитель олонхо Ю.П. Борисов. Фото из открытых источников

страны героя). Схожее выражение можно найти в олонхо «Богатырь Усук Туйгун» (Чурапчинский р-н, 1947 г.) [10. С. 17]. Близким образом выражение *Тиинг кулгаабынан, / тири тизэбэс харабынан / истэ сэргэбэли турбут...* 'своими беличьими ушами, кожанymi кольцами глаз вслушивался-всматривался внимательно' (о герое) находит соответствия в центральноякутских вариантах олонхо (аналогичное выражение обнаруживается в текстах известного исполнителя советского времени У.Г. Нохсорова из Амгинского района [см., например: 2. С. 163]).

Характерной особенностью произведения Ю.П. Борисова становится и наличие значительного числа оригинальных выражений, в структурно-семантическом отношении довольно точно укладывающихся в традиционные формульные модели. Укажем в этой связи на «авторское» выражение

Сылбах тиит сыстыбатах / Сылбаран манан / Сыһылардаах эбит, / Эмэх тиит энэрдэспэтэх / Эгинэ бэйэлээх / Эмпэрэлэрдээх эбит... [1. С. 11] 'имеет гладкие белые равнины, без единого валежника, оказывается, имеет разнообразные яры без трухлявых деревьев, оказывается' (о стране героя). Мы не находим дословных соответствий данному выражению в записях устных текстов олонхо (на позднее происхождение композита указывает и употребление определения *сылбаран манан* 'гладкий и белый' к полянам, обычно же так говорили о шаманской колотушке), однако можем видеть действие общей модели в выражениях типа: *тобурах сыстыбатах дьуларытта манан хонуу* 'стремительная белая поляна, к которой не пристала пыль', *кыраһа сыстыбатах кылбаран манан хонуу* 'сияющая белая поляна, к которой не прилипла пороша' и т.п. [см.: 9. С. 15].

Вполне традиционным приемом в олонхо Ю.П. Борисова выглядит и адаптация текста пословичного выражения с превращением его в обозначение действия эпического персонажа: *Баай оҕото буолан бардымсыһа, / Тот оҕото буолан торбомсуйа турбута* 'дерзил он, став дитем богатой семьи, выглядел алчным он, став дитем зажиточной семьи'⁴ [о подобных примерах в устной традиции см.: 5].

Одновременно «Баабый Баатыр» включает и несомненно новые фразеологические элементы, отражающие современные речевые узусы. Отметим в этом плане такие новшества, как пословица (вероятно, литературного происхождения) *атаһ туһугар атаһ тостор* [1. С. 60] 'за друга способна и нога переломиться', выражение *сүрэх анара* (букв. «половина сердца») в значении 'любимый человек' (калька с русского), которые никогда не встречаются в устных текстах олонхо.

К дифференцирующим признакам следует также отнести и случаи инноваций в сфере тропов, например, сравнение глаз юной девушки с 'поспевшей прежде срока черной смородиной' *куота бусиут моонньоҕон харахтарынан* [1. С. 69], что является явно поздней образностью, не характерной для текстов олонхо и, вероятно, перенесенной из современной лирики на якутском языке. Однако повторим, что в целом опыт Ю.П. Борисова весьма точно воссоздает традиционную стилистическую и сюжетную фактуру устных текстов олонхо.

Несколько иной подход к созданию «авторских» олонхо иллюстрирует творчество А.В. Алексеевой и ее первая работа в этой области — «Владеющая пегим боевым конем шаманка Кыыс Урсун». Для творчества исполнительницы как профессиональной актрисы характерно более выраженное индивидуализирующее начало, оригинальное решение многих сюжетных элементов повествования. В структурном отношении ее текст, как и предыдущий пример, довольно стабильно следует за жанровым каноном: слушатель или читатель найдет здесь и сложные номинативные сочетания, характерные для эпоса, и ритмизованные текстовые фрагменты, которые благодаря возможностям письменного редактирования становятся даже более регулярными и отточенными, чем это было бы в условиях устного «сочинения в процессе исполнения».

Своеобразие произведения выражается главным образом в сюжете. Текст повествует о походе девы-богатырки Кыыс Урсун на демонов — вероятно, первом подвиге героини. В повествовании соблюдены основные составляющие эпического сюжета: в основе находится поездка богатырки в Ниж-

ний мир и освобождение ею своих соплеменников, захваченных врагами. Завершается поездка их счастливым возвращением домой. Следовательно, данный текст как бы воссоздает фольклорные сюжеты о женщинах-воительницах. Определение *удабан* 'шаманка' в названии текста словно отсылает к сюжетам таттинской⁵ эпической традиции, в которых особо разработаны соответствующие образы [7], впрочем, ипостась магической «специализации» героини не выходит в данном случае за пределы ее имени.

Несомненно, актуальным для данного сочинения оказывается опыт первой женщины-автора самозаписей эпоса М. Н. Андросовой-Ионовой. Как и в текстах этой сказительницы, в сюжете «Кыыс Урсун», как кажется, нашли отражение некоторые детали личной биографии автора: например, у героини олонхо, так же как и у самой исполнительницы, имеются мать и младшая сестра.

Как и в других «авторских» олонхо, в «Кыыс Урсун» имеет место следование формульным структурам традиционного эпоса. Отметим в этом плане повествовательные фразы с параллелизмом, основанные на счете, например: *Биир саха бүппэтин диэн / Баһаам элбэх үптээбит эбиттэр, / Икки саха иннибэтин диэн, / Ибирэ суох илгэлээбит эбиттэр, / Үс саха үөскээтин диэн, / Үлүскэн элбэх үөрүүлээбит эбиттэр* [Чтобы не кончилось единственным якутом, великим имуществом наделили, оказывается, чтобы не споткнулись два якута, неограниченным изобилием наделили, оказывается, дабы родилось три якута, огромным счастьем наделили, оказывается] (о моменте создания первых людей)⁶ [ПМА]. В этом фрагменте обращают на себя внимание черты литературной обработки (строгая равнословность, регулярность аллитераций, новшества в подборе отдельных слов), однако в целом его основа остается вполне традиционной.

Вероятно, более тонкую преемственность с устной традицией можно видеть в ироничных, самоуничижительных репликах исполнительницы, обнаруживающих связь с устным сказительским этикетом — описанием себя как несовершенного, забывчивого и т.п. пересказчика описываемых событий: *Кэрэгэй кэпсээн / Кэриэстэммит кэмин / Кэпсээн кэллэхпинэ, / Саһалаабыт сэхэним / Суруллубут күнүн / Умна иликпинэ...* [Если поведу речь о днях, когда стали памятными события моего неудовлетворительного повествования, пока не забыла я день создания начатого рассказа...] или: *Оһоһулан бүппүт айхалын / Иннэ үүтүн курдук кыараҕас харахпынан / Чарапчыланан көрбүтүм...*



Актриса и исполнительница эпоса олонхо А. В. Алексеева. Фото из социальных сетей артистки

[Когда осмотрела я своими узкими, как игольные ушки, глазами радость от его (человеческого мира) основания...] [ПМА].

Вместе с тем и данный текст не избежал влияния современных, несколько трансформированных представлений о традиционной якутской культуре и мифологии, часть которых проявилась в подборе слов для построения повествования. Например, один из «небесных» обитателей, грозный Улуу Тойон, который часто описывается как глава злых духов Верхнего мира, назван в тексте предком наиболее значительных земных людей (*Ураанхай киэнэ улуулара / Улуу Тойонтон / Уһаарылла иликтэринэ*). Перевал для спуска в Нижний мир охарактеризован как *атыйахтаах* 'обладающий берестяным лукошком', что создает не вполне ясный образ⁷.

Обращают на себя внимание и новаторские, нетипичные для олонхо сравнения. Например, заплывший жиром живот богатыря-антагониста сравнивается с убежавшим из дежи сдобным тестом (заметим, в традиционной среде выдающийся брюшной жир не считался негативной чертой и довольно часто присутствовал в описаниях дородных земных женщин и духа-хранительницы страны героя госпожи Аан Алахчын). Современные эстетические представления, как кажется, сказались и в специальном упоминании о смрадном запахе изо рта антагониста, «способного лишить чувств целую роту воинов», а также разнообразных гадов и паразитов, населяющих его волосы, — традиционный эпос обычно не уделяет этому отдельного внимания.

Особый уровень реконструкции традиции, как показывают тексты,

связан с именами эпических персонажей. А. В. Алексеева в одном из своих интервью однажды отметила, что наибольшую трудность для нее как для создателя «своего» олонхо составил подбор личных имен персонажей — до самого последнего момента, по признанию исполнительницы, они оставались безымянными [ПМА].

Обратим в этой связи внимание и на имена персонажей олонхо Ю. П. Борисова: его герой — богатырь Айысхан носит одно из современных якутских мужских имен (его можно семантизировать как «ведущий начало от божеств»). Однако если для центрального женского имени этого текста Кюэрэгэйдэн Куо еще можно найти отдельные аналоги в устных текстах олонхо [см., например: 4] (традиционным, имеющим отголоски в южносибирских традициях является, к слову, и его значение «девушка-жаворонок»), то совершенно новыми предстают имена персонажей в «Кыыс Урсун» А. В. Алексеевой. Оригинальным является уже само это заглавное имя — вероятно, от *урсун* «очертание, силуэт». Уникальными оказываются и мужские имена в данном сюжете: Соногостой Бэргэн, что буквально означает «Меткий Стрелок-Молодой Конь» (богатырь мира людей), Холонгсо Холорук «Вихрь из запаха пота» (демонический богатырь). Последнее, как видим, вновь отсылает к современному эстетическому (точнее, «гигиеническому») представлениям и определенно не имеет аналогов в устной традиции олонхо.

Сказанное позволяет прийти к заключению, что наименее сохранным и, следовательно, сложным для составителей сегодняшних «авторских» олонхо оказываются не сюжетный или ритмический планы эпического текста, как это можно было бы исходно представлять (они достаточно успешно воссоздаются современными исполнителями), а уровень элементар-

ных номинативных сочетаний — имен отдельных предметов и персонажей. Можно предположить, что эта особенность находится в определенной связи с «проседанием» более общего контекста мифоритуальных представлений традиции, которые во многом и определяют картину мира эпоса архаического типа.

Рассмотренные тексты представляют собой опыты создания эпических текстов новым поколением исполнителей после значительного перерыва со времени фактической утраты устной традиции олонхо. Их появление значительно по идеологическим причинам, прежде всего как свидетельство актуальности эпического жанра в современной якутской культуре. Создание «авторских» текстов эпоса связано и с творческим самовыражением талантливых исполнителей эпоса, их стремлением закрепиться в данном поле деятельности, наполняющемся в наши дни большим количеством новых участников. Исследование этой динамично развивающейся среды представляет несомненный научный интерес.

Примечания

¹ Стих устного якутского эпоса является аллитерационным по своей организации.

² Для выделения оригинальных сюжетов, изложенных в жанровой модели эпоса, иногда используется выражение «авторское олонхо», наиболее раннее его употребление, как кажется, относится к статье Л. Н. Семеновых [8].

³ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=K2HZ84heFio>. Далее фрагменты расшифровки обозначаются как полевые материалы автора [ПМА].

⁴ Оригинальное выражение звучит так: *Баай обото бардам, тот обото дохсун (торбон)* [Дитя богача гневно, дитя сытого — нагло].

⁵ Татта — якутский улус (административное образование), в прошлом один из активных очагов эпического исполнительства.

⁶ Отметим, к слову, что трехчленный параллелизм, судя по всему, составляет одну из характерных черт идиостиля исполнительницы.

⁷ Впрочем, и в устной традиции подчас встречаются случаи комбинирования слов лишь по внешнему созвучию — несколько в ущерб конечному смыслу.

Литература

1. Борисов Ю. П. Баһырҕастаах аттаах Баабый Баатыр / подгот. к печ. Ю. П. Борисов, Л. Н. Герасимова. Якутск, 2014. (На якут. яз.).
2. Дыырай Бэргэн: олонхо / сказ. У. Г. Нохсоров. Якутск, 2009. (На якут. яз.).
3. Кузьмина А. А. Вопросы жанровой номинации якутского героического эпоса и авторских произведений в стиле олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Сер. Эпосоведение. 2019. № 3 (15). С. 99–113.
4. Кэнэли Хаадыт / сказ. Н. М. Захаров // Горный олонголоро [Олонхо Горного района]. Якутск, 2010. С. 223–296. (На якут. яз.).
5. Макаров С. С. Паремии в тексте якутского эпоса: семантика и функции // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2019. № 4. С. 55–67.
6. Мухомлева С. Д. Типы самозаписей олонхо советского периода (1939–1946 годы) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2011. № 2 (3). С. 112–119.
7. Оросина Н. А. Образы удаганок в якутском героическом эпосе (по материалам олонхо таттинской локальной традиции) // Вестник КИГИ РАН. 2014. Т. 7. № 4. С. 160–164.
8. Семенова Л. Н. О жанровых особенностях «авторского» олонхо М. Н. Андросовой-Ионовой // Миф. Символ. Ритуал. Народы Сибири: сб. ст. / сост. О. Б. Христофорова. М., 2009. С. 300–308.
9. Тамаллаайы Бэргэн: олонхо / сказ. И. Д. Оконешников; подгот. текста А. А. Дмитриева, Н. А. Дьяконова. Якутск, 2012. (На якут. яз.).
10. Уолусхан улаан аттаах Уһук Туйгун бухатырь: олонхо / сказ. П. М. Терютина. Якутск, 2015. (На якут. яз.).

Статья поступила в редакцию 6 мая 2025 г.

ПЕТР ЛЮБАЕВ И ЕГО «ПЕТРУШКА»

(из архива ГАЦТК им. С. В. Образцова)

Аннотация. Публикация включает два варианта петрушечного представления, записанные в 1970 г. от П. Я. Любаева и хранящиеся в рукописном фонде ГАЦТК им. С. В. Образцова. Публикацию предваряет вступительная статья, в которой содержатся биографические сведения о Любаеве, анализируются особенности зафиксированных от него текстов. Привлекаются материалы документального фильма «Русский народный театр» с участием Любаева.

Ключевые слова: Театр Петрушки, П. Я. Любаев, ГАЦТК им. С. В. Образцова, художественные приемы фольклорного театра, бродячий актер

Настоящая публикация основана на записях, хранящихся в рукописном фонде Государственного академического Центрального театра кукол им. С. В. Образцова

(ГАЦТК). Среди материалов фонда есть уникальный блок документов, относящихся к истории русского народного кукольного театра. Создавая профессиональный театр кукол, Сер-

гей Владимирович Образцов (1901–1992) с самого начала понимал важность обращения к опыту народных мастеров [8. С. 131–134]. Но и позже, когда театром Образцова были достигнуты выдающиеся успехи, Сергей Владимирович не забыл об истоках искусства кукольника и вместе со своими единомышленниками — первым директором театра С. С. Шошиным, театроведом и коллекционером кукол И. М. Бархашом, научным сотрудником музея кукол Н. А. Костровой — собрал небольшую, но чрезвычайно ценную коллекцию текстов представлений и бесед с народными исполнителями Иваном Афиногеновичем Зайцевым¹ и его женой и помощницей Анной Дмитриевной Тригановой², Яковом



Петр Любаев в молодости.
Фото из архива ГАЦТК им. С. В. Образцова



Петр Любаев показывает фокусы.
Фото из архива ГАЦТК им. С. В. Образцова

Мироновичем Бромфейном³, Петром Яковлевичем Любаевым.

В личном фонде П. Я. Любаева (Р 6) (1908⁴–1978) хранятся грамоты, вырезки из газет, отзывы о выступлениях, а также сделанные со слов Петра Яковлевича записи трех вариантов комедии «Петрушка». Мы публикуем наиболее развернутый текст (Р 6 КП 5390/2 Р 2252 б), выполненный от руки синей шариковой ручкой на листах А4 (далее будем его обозначать как вариант № 1). Дата и автор записи не указаны. После данного текста представлен фрагмент из машинописного варианта Р 6 КП 5390 Р 2252 (далее — вариант № 2). В конце этого документа указано: «На этом текст П. Я. Любаева обрывается. Записала его и исполняла роль Музыканта с Любаевым-Петрушкой научный сотрудник музея ГЦТК Н. А. Кострова. Февраль — апрель 1970 г.». Поскольку начальные части вариантов № 1 и 2 совпадают, мы приводим только различающуюся часть варианта № 2. Третий вариант (Р 6 5390/1 Н 2252а) (далее — вариант № 3) идентичен варианту № 2; в начальной части варианта № 3 имеется только одна реплика, отсутствующая в обоих указанных выше текстах, которую мы даем в соответствующей ссылке. Вариант № 3 записан Н. А. Костровой на листах А4 простым карандашом. Повидимому, запись сделана в процессе

подготовки Любаева к выступлению с Петрушкой перед артистами театра Образцова, где роль Музыканта должна была исполнить Кострова, поскольку реплики данного персонажа обозначены местоимением «Я». При подготовке настоящей публикации мы использовали также материалы документального фильма «Русский народный театр» («Центрнаучфильм», 1975), во второй части которого («Игровые хороводы») запечатлено петрушечное представление Любаева (далее — вариант № 4). Любаев в нем произносит реплики и за Музыканта. В этом представлении, а в фильме оно длится примерно 7 минут, Любаев использует текст, близкий вариантам № 2 и 3, но несколько сокращенный. Кроме того, в нем изменены некоторые реплики и рисунок одной сцены. Эти разночтения мы приводим в соответствующих сносках.

При подготовке текстов к печати изменения содержательного характера в них не вносились; было унифицировано оформление ремарок; сокращения раскрыты в угловых скобках. Выражаю глубокую благодарность хранителю архивных фондов ГАЦТК им. С. В. Образцова Марии Сергеевне Ильиной за помощь в разыскании материалов.

О Петре Яковлевиче Любаеве известно немного. Краткие сведения о нем имеются в энциклопедии Б. Голдовского «Куклы» [2]. Сведения о жизни и твор-

честве Петра Яковлевича в некоторой степени дополняют публицистические источники, которым, к сожалению, не хватает документированности и точности.

Любаев родился в с. Ключевка Пономаревского района Чкаловской (ныне Оренбургской) области⁵. Рано остался сиротой: отца засекали белоказаки, мать умерла, двое братьев были в партизанах; попал в детский дом в Оренбурге⁶, откуда в 1922 г. сбежал [3]. Долго странствовал, пешком дошел до Ташкента, где прибил к шарманщику «дяде Коле», научился показывать фокусы, вертеть шарманку⁷, сложнее всего было овладеть Петрушкой и особенно пищиком [12. С. 14]. Работал на Воскресенском базаре. В статье Ю. Степанова приводятся прибаутки, записанные от Любаева [12. С. 7]; звучат они и в фильме «Русский народный театр»:

Сегодня я играю,
А завтра уезжаю.
Одна нога на базаре,
Другая на вокзале.
Тетка Алена
Прислала тридцать три миллиона,
Чтоб я дом построил.
А я пришел — проигрался:
Было рупь —
Два остался!⁸
Рупь поставишь —
Два возьмешь.

Два поставишь —
То же возьмешь.
Словом, подходите,
Все берите.
Так что подходите,
Все подходите,
Только у меня счастье узнаете.
Я гадаю за 125 лет вперед —
Ничего не врет.
Это вот говорящий попугай у меня,
который все рассказывает.
Разыгрываю разные вещи:
Серёжки, брошки, чайные ложки, губные
гармошки,
Носовые платочки, пудры, духи,
перочинные ножи.
Всякие-всякие вещи у меня, каждый
подходи:⁹

Рыжий, конопатый,
Слепой, горбатый,
Татарин-барин,
Мордвин-господин!
Тоже не стесняйтесь.
Стою на краю,
Чуть не даром отдаю.

По вечерам Петя возвращался в дом к «дяде Коле». Юрий Степанов, со слов Любаева, приводит любопытное описание жизни бродячих актеров: «Тогда (вечером, после работы. — С. С.) Петя придет к дяде Коле в дом, где в глиняной стене живут белые ученые крысы. “Цо-цо-цо!” — тихо щелкая языком, позовет их дядя Коля, и крысы вынырнут из стенки, каждая из своей норы. Тогда они будут их кормить. А утром белый крыс Яхим с отрубленным хвостом будет тянуть из ящичка “счастье”. “Эй, шарманщик! Дай счастье!”» [12. С. 7].

Некоторое время спустя Любаева увидел на базаре иллюзионист Эмиль Теодорович Кио, который искал для своего аттракциона помощников и пригласил юношу¹⁰. В своих воспоминаниях Кио о Любаеве, к сожалению, не написал. Однако среди рассказов иллюзиониста о путешествиях по стране, о посещениях провинциальных ярмарок встречаем любопытную фразу: «В толпе ходили шарманщики с попугаями, у которых каждый желающий мог приобрести билетик со “счастьем”» [9. С. 45]. А Петр в пору встречи с Кио действительно ходил с шарманкой и попугаем, и уличному артисту история знакомства с профессиональным иллюзионистом, оказавшим немалое влияние на его судьбу, запомнилась, о чем он поведал журналисту Степанову: «“Пойдешь, — говорит, — ко мне?” Ему зазывала был нужен. “Рад бы, — говорю, — да все это не мое”. Шарманка, попугай у меня был с собой, да и одежда вся — все хозяйское было. Хозяин был грек. У него двенадцать органов было. И все остальное... Как в цирке в общем. Да! Пошли мы, значит, к хозяину. Кио, конечно. Не

я. А через два дня вызвал меня хозяин. “Уходи, — говорит, — продай тебя...” — “Как?” — говорю. “А так! И тебя, и шарманку, и попугая...” Сколько заплатил за меня Кио, я так и не узнал» [12. С. 14]. У Эмиля Теодоровича Любаев научился более сложным фокусам. Расставшись с артистом, сам стал работать в цирках (под псевдонимом Али-Баба), затем в Ташкентском кукольном театре, в какой-то момент перебрался в Самарканд.

Здесь Петр Яковлевич встретил начало Великой Отечественной войны. В первые годы ездил по госпиталям, выступал перед ранеными, а в 1943 г.¹¹ ушел добровольцем на фронт, стал разведчиком. Но и на войне Петрушка Любаеву пригодился: на привалах он показывал представления сослуживцам, причем среди персонажей появились Гитлер, Геббельс, Муссолини, и Петрушка теперь уже их лупил своей неизменной дубинкой. А после войны фашистских главарей Любаев выкинул, а Петрушку оставил [3].

Искусство фокусника однажды на фронте спасло Любаеву жизнь. В 1944 г., во время боев под Харьковом, Петра Яковлевича с двумя сослуживцами послали в разведку. Им удалось ворваться в дом, где находились 14 немецких офицеров, и захватить их в плен. Но Любаев понимал, что справиться с немцами, если они осознают, что красноармейцев всего трое, будет сложно. «Вот тогда я и решился. Шарик, карты у меня всегда с собой были. Достал я шарик, туда-сюда его — они глаза разинули. Что, мол, за дурак такой? А вижу, им интересно тоже. Тут ведь никуда не денешься — фокус есть фокус... Когда изо рта стал доставать три подряд, один даже ахнул. Достал я карты. Этих фокусов у меня на все базары хватит! Показываю, а сам думаю, только бы продержаться как! Пока наши не подойдут... И целый час я им головы морочил! Сам даже забывал иногда, где я и кому фокусы показываю» [12. С. 15]. За этот подвиг Любаев был награжден орденом Славы III степени¹².

После войны Петр Яковлевич жил и работал в Красноярске. В 1970 г. оказался в Москве. Не вполне понятно, приехал ли он сам или его разыскал Образцов для съемок в фильме «Невероятная правда» (1971) [5. С. 15]¹³. Любаев выступил перед артистами театра Образцова, подарил музею свои куклы — Петрушку и Черта — и встретился с журналистами. По-видимому, для «Русского народного театра» он был снят позже, так как в фильме говорится, что съемочная группа с куклами из музея театра Образцова ездила к Петру Яковлевичу в Красноярск.

Обратимся к особенностям текстов представлений Петра Яковлевича,

записанных от него в 1970 г. Любаев сохранил классические образцы петрушечной комедии и с точки зрения композиционно-речевой структуры, и с точки зрения манеры исполнения. Кукольник использует традиционный набор сцен-диалогов и соединяющих их ходов¹⁴. В известных на сегодняшний день вариантах можно найти как сюжетно-композиционные, так и речевые параллели текстам Любаева, вместе с тем его варианты оригинальны, что свидетельствует о хорошем владении мастера традицией во времена, когда она уже давно вышла из бытования.

Тексты Любаева наглядно демонстрируют «технологии» создания вариантов представления. Если первые сцены-диалоги во всех текстах одинаковы (выход Петрушки и сообщение о женитьбе; демонстрация супруги (танец)), то далее исполнитель предлагает разные сюжетные комбинации. В варианте № 1 это покупка лошади; лечение; обучение воинскому артикулу и убийство Городового; похороны; попытка спрятаться от Барбоса и утаскивание Петрушки собакой. В варианте № 2 за танцем следует пение героя, которое прекращается появлением «черного» человека, ударающего Петрушку, что побуждает последнего прятаться (сцена с прятанием идентична соответствующему фрагменту в варианте № 1); далее происходит драка персонажей; убийство Петрушкой «черного» человека и комическое обсуждение покойника (идентично диалогу по поводу убийства Городового в варианте № 1). На примере текстов Любаева видно, что в значительной степени самодостаточные сцены-диалоги могут не только довольно свободно (с помощью минимальных мотивировок или немотивированным следованием друг за другом) компоноваться в единое целое, но и перемещаться из одного варианта в другой, встраиваясь в сходную сюжетную ситуацию. Очевидно, что кукольник решает, каким образом «монтировать» каждое конкретное представление, оценивая, какова ситуация исполнения, какая перед ним аудитория и каков ее запрос, сколько должна продолжаться игра. При этом, как видим, артист не просто укорачивает или удлиняет пьесу, но создает значительно различающиеся по характеру произведения. Вариант № 1 более грубый, его действительно легко представить в ситуации площадного веселья. В нем множество драк, убийств и циничного обращения с трупами (особенно достается попу), на грани приличия сценка с лошадью, нелепые отзывы о Цыгане и Городовом, Петрушка явно озабочен заработком — трижды обращается

к публике за деньгами (для молодой, на покупку лошади и на похороны). Вариант № 2 (к сожалению, незавершенный) короче и деликатнее. В нем сделан акцент на танце и пении. Возможно, он в большей степени предназначен для детской аудитории.

Когда сравниваешь записанный текст с представлением, показанным в фильме, то особенно отчетливо понимаешь, насколько слабо письменная запись передает специфику театра Петрушки, как много нюансов ускользает от фиксации словом. Справедливы слова Н. Я. Симонович-Ефимовой относительно перчаточных кукол: «Их прелесть в движении, смысл их существования в игре. Петрушек на фотографии и смотреть нечего» [10. С. 51]. Наиболее показательна в этом отношении сцена драки Петрушки с «черным» человеком. В тексте, записанном от Любаева, кукольник пересказывает эту сцену словами: «Петрушка (поймал его). А, это ты дерешься, ты мне попался! (Дерутся дубинкой, «черный» человек падает)». В фильме эта драка разворачивается в довольно пространственный эпизод, насыщенный движением, с очень ощутимым ритмом, который задается ударами палкой, головой, быстрыми исчезновениями за ширмой и появлениями над ней, повторением возгласа: «Не попал!» — «Попал!» Подробная словесная расшифровка (см. сноску 16) все же не может передать эффектность разыгранной сцены.

Демонстрирует документальная съемка и тот факт, что только ситуация конкретного представления заставляет кукольника импровизировать, а это, в свою очередь, насыщает спектакль живыми непосредственными реакциями. В фильме мы видим, как во время танца на лицо Маруси падает фата. Любаев-Петрушка реагирует на эту «неправильность»: заботливо поправляет фату, приговаривая: «Ой, ты моя красавица!»

В заключение отметим, что Любаев хорошо владеет речевой техникой театра Петрушки, чрезвычайно интенсивно (но не без чувства меры) применяет комические словесные приемы, характерные для этого вида фольклора: оксюморонные сочетания (например, *большое приданое* сводится к *двум бутылкам водки, хвосту селедки и двум огурцам на закуску* или *ощутимый удар дубиной* характеризуется репликой: *Комар летел, крылом задел*); алогизм (например, отчество жены Петрушки *Прасковна*); неправильное истолкование фонетического облика (наименование нот *фа-соль* Петрушка воспринимает как название боба и поет *го-рох*) или смысла слова (Городовой велит Петрушке *взять на караул*, а тот, якобы не понимая, кричит:

Караул!); несоответствие ассоциаций, которые вызывает географическое название, и того, как функционирует топоним в тексте (например, Петрушка ездил в *Бутырку жениться*). Встречается в тексте Любаева своеобразная реализация формулы невозможного: Петрушка отказывается приглашать родителей на *свою свадьбу*, потому что они не пригласили его на *свою*. Наконец, активно используется Петром Яковлевичем один из наиболее частотных в народном театре прием мнимой глухоты, когда составляется рифмованная пара с неправильно услышанным словом (например, Музыкант просит: «Ну, спой мне гамму». А Петрушка отвечает: «Маму?»). На этом приеме построены диалоги о мертвеце, обучение Петрушки воинскому артикулу.

ВАРИАНТ № 1

Музыкант. Петр Иванович, скорее, скорее, что ты там делаешь?

Петрушка. Сапоги надеваю!

Музыкант. Очень долго сапоги надеваешь.

Петрушка (*появляется*). А! Здравствуйте!

Музыкант. Здравствуй, здравствуй¹⁵, что тебя так долго не видать было?

Петрушка. Я далеко-далеко был¹⁶.

Музыкант. Где? В Москве?

Петрушка. Дальше.

Музыкант. В Ленинграде?

Петрушка. Еще дальше.

Музыкант. А где?

Петрушка. В Бутырке.

Музыкант. В Бутырке? А что ты там делал?

Петрушка. Я там женился.

Музыкант. Женился? Поздравляю, поздравляю. А приданого много взял?¹⁷

Петрушка. Ой, много, много.

Музыкант. Ну, сколько?

Петрушка. 44 тысячи, 2 бутылки водки, хвост селедки и 2 огурца на закуску.

Музыкант. Много-много, поздравляю. А как зовут твою невесту?

Петрушка. Марья Прасковна¹⁸.

Музыкант. А невеста у тебя молодая?

Петрушка. Молодая¹⁹.

Музыкант. Красивая?²⁰

Петрушка. Красивая-красивая!

Музыкант. Тогда покажи нам невесту²¹.

Петрушка. Нет, прежде чем показать невесту, надо смотрины устроить и нужны денежки. (*Выкидывает за ширму бубен или шапку, зрители бросают деньги*).²²

Музыкант. Интересно, сколько ей лет?

Петрушка. Девяносто пять. Я всех, всех приглашаю.

Музыкант. Всех без исключения?

Петрушка. Нет, с маленьким исключением.

Музыкант. А что за исключение?

Петрушка. Я не приглашаю свою мамашу и папашу.

Музыкант. Петр Иванович, родителей надо в первую очередь приглашать.

Петрушка. А я не желаю. У меня причина есть.

Музыкант. А можешь мне сказать?

Петрушка. Могу, по секрету: они же тоже меня на свадьбу не приглашали.

Музыкант. Петр Иванович, а невесту можешь нам показать?

Петрушка. Могу. Маруся! Черт тебя подрал, иди сюда!

Музыкант. Петр Иванович, надо же с невестой культурно обращаться, вежливо²³.

Петрушка. Марусенька, цыпочка, моя симпапушечка...²⁴

Невеста выходит²⁵.

Петрушка. Ох, идет, идет! (*Хлопает в ладоши, прыгает, обнимает, целует, поворачивается к шарманщику*).²⁶ Сыграй мне, пожалуйста, русскую раскулаченную барыню. (*Шарманщик играет, они пляшут, потом кричит*.) Хватит, хватит, голова закружилась.

Музыкант. Ну, Петр Иванович, видели, невеста красивая, раз женился, надо лошадку купить²⁷.

Петрушка. У меня нет денег.

Музыкант. Ну, что ж, почтеннейшая публика, может, поможет нам? (*Выкидывает бубен или шапку, собирает деньги*.) Теперь можно лошадку купить.

Петрушка. А у кого?

Музыкант. У цыгана.

Петрушка. А где его найти?

Музыкант. А ты, Петр Иванович, крикни: Кирилла! Иди сюда.

Петрушка (*кричит*). Кирилла! Собачье рыло!

Цыган. Я слушаю, Петр Иванович.

Петрушка. Я слышал, у тебя лошадка есть?

Цыган. Да, есть. Да лошадка у меня какая: под гору скачет, на гору плачет.

Петрушка. Сколько стоит?

Цыган. Стоит недорого. Всего 5 рублей.

Петрушка. Возьми 10.

Цыган. Задатку надо.

Петрушка. А ты сначала приведи лошадку. (*Цыган уходит, потом появляется с лошадкой. Петрушка ударяет лошадь по морде, лошадка поворачивает кругом*.) Слушай, Кирилла, а сколько у него голов?

Цыган. А ты только поверни ее. (*Петрушка поворачивает лошадку, она становится задом, Петрушка смотрит*.)

Петрушка. Цыган Кирилла, почему лошадка с бородой? (*Заглядывает под хвост*.) Молодая, зубов-то нет.

Цыган. Ты мне зубы не заговаривай. Плати.

Петрушка. Ах, платить. (*Вытаскивает палку и цыгана по башке. Дубинка расщеплена в 2-х местах вдоль, и получается треск*.) На, цыган, чтобы не обманывал крестьян на базаре и на ярмарке. (*Цыган убегает. Петрушка садится на лошадь и скачет, лошадь вырывается, брыкает, Петрушка падает и кричит*.) Доктора, доктора.

Выходит Доктор.
 Доктор. Я доктор-лекарь, из-под камня аптекарь, ко мне на ногах, от меня в гробах. Здесь болит?
 Петрушка. Пониже.
 Доктор. Здесь?
 Петрушка. Нет, повыше.
 Доктор. Слушай, встань да покажи.
 Петрушка. Ах, тебе показать! *(Берет дубинку, доктор убеждает. Петрушка начинает петь частушки о Марусе.)*
 Гор'одовой». Что ты, болван, осел, тут поешь, народу покою не даешь?
 Петрушка. А что тебе надо?
 Гор'одовой». Тебя надо в солдаты забрать.
 Петрушка. В собаки? В собаки я не гоюсь.
 Гор'одовой». Болван. Не в собаки, а в солдаты. Держи ружье. *(Дает палку.)*
 Петрушка. Это разве ружье? Это же палка.
 Гор'одовой». Дурака сперва палкой учат, а потом ружье дают. Слушай мою команду. На плечо!
 Петрушка *(разворачивается и по уху Гор'одового)*. Хо-ро-шо.
 Гор'одовой». Что ты делаешь?
 Петрушка. Я нечаянно.
 Гор'одовой». Как же нечаянно, ты меня по уху! Слушай 2-ю команду. На караул!
 Петрушка *(кричит)*. Караул! Караул!
 Гор'одовой». Что ты, болван, осел, орешь?
 Петрушка. Сам ты сказал кричать «караул».
 Гор'одовой». Ну, болван, осел, с тобой ничего не сделать.
 Петрушка. Со мной можно все сделать. Но ты мне житья не даешь и народу покоя не даешь. Тебя надо убить! *(Убивает дубинкой.)*
 Музыкант. Петр Иванович, что ты наделал! Ты же человека убил.
 Петрушка. А я его не купил.
 Музыкант. Да не купил. Он же мертвец.
 Петрушка. А, подлец! Больше драться не будешь!
 Музыкант. Да не подлец. Он же покойник.
 Петрушка. А, полковник! Вставай в ряды строиться! *(Трясет и бьет.)*
 Музыкант. Да не полковник. Он же помер.
 Петрушка. А, повар. Вставай картошку чистить. *(Опять трясет и бьет.)*
 Музыкант. Ну, Петр Иванович, а все же надо что-то делать, надо похоронить.
 Петрушка *(выносит гроб, ставит на ширму и кладет в гроб. Кричит.)* У меня на похороны денег нет.
 Музыкант. Ну что же, почтеннейшая публика поможет нам. *(Собрал деньги, вызывает пона хоронить. Под музыку хоронят, уносят. Выходит пона и Петрушка, пона требует заплатить за похороны.)*
 Петрушка. А, тебе заплатить. *(Выходит с дубинкой, начинает лупить.)* Вот тебе за похороны, за крест. Вот тебе в зубы. Зарежу! *(Пилит дубинкой по спине.)*

Пона падает, Петрушка выносит мешок, кладет пона и кричит.) Старые вещи покупаю, шурум-бурум! *(Уходит. Появляется опять.)* Я теперь никого не боюсь на свете.
 Музыкант. Как не боишься. А Барбос?
 Петрушка. Как Барбос?
 Музыкант. Есть такой Барбос, который откусит нос.
 Выходит собака.
 Петрушка. А! *(Идет к ней с дубинкой, бьет Барбоса. Барбос рычит и вырывает дубинку, уносит.)*
 Петрушка. Я спрячусь. *(Прячется.)*
 Вот так не видать?
 Музыкант. Нет, видать.
 Петрушка. А вот так?
 Музыкант. Тоже видать.
 Петрушка *(вешает нос через ширму)*. А вот так не видать?
 Музыкант. Так не видать. А балалайку свою куда денешь?
 Петрушка. Разве это балалайка?
 Музыкант. А что же это?
 Петрушка. Это же нос.
 Музыкант. А почему большой?
 Петрушка. Такая природа. *(Прячется под ширму.)* Вот так не видать?
 Музыкант. Нет, не видать.
 Петрушка. Когда Барбос прибежит, скажешь мне.
 Музыкант. Скажу, скажу.
 Барбос выходит.
 Музыкант и все зрители. Вышел, вышел.
 Петрушка *(выходит, ищет, а Барбос тихонько спрятался, и, когда Петрушка занят поисками, Барбос незаметно подкрадывается сзади, кусает. Когда Петрушка оборачивается, Барбос убегает.)* Опять меня укусил.
 Музыкант. Ты спрячься. Петрушка.
 Петрушка. Я спрячусь. *(Тут выходит Барбос нос к носу.)* А вот ты мне попался, сейчас я тебе покажу. *(Барбос хватается Петрушку за нос.)* Ой, ой, ой, пропал, пропал! *(Проваливается, продолжает кричать.)* Ой, ой, ой, пропал, пропал.

ФРАГМЕНТ ИЗ ВАРИАНТА № 2²⁸

Музыкант. Петр Иванович, может, ты сплывешь с невестой?
 Петрушка. Давай барыню-раскулаченную! *(Плывет с невестой.)* Хватит, иди домой, поставь самовар, я приду — чайку попою. Пошла вон! *(Прогоняет невесту.)*
 Музыкант. Разве можно так?
 Петрушка. Я нечаянно.
 Музыкант. Ну, хорошо ты пляшешь, а вот петь ты умеешь?²⁹
 Петрушка. Умею.
 Музыкант. Ну, спой мне гамму.
 Петрушка. Маму?
 Музыкант. Какую маму? Гамму! До, ре, ми, фа, соль...
 Петрушка. А, понятно. До, ре, ми, го-рох.
 Музыкант. Какой горох? Фа, соль.
 Петрушка. Я горох лучше люблю, чем фасоль. Я лучше русскую спою. *(Поет,*

выскакивает «черный» человек, стучит его дубинкой и исчезает.) Слушай, ты не видал, кто меня стукнул по затылку?
 Музыкант. Нет, не видал.
 Петрушка. Я тогда другую спою. *(Поет, та же игра.)* Кто меня стукнул? Видал?
 Музыкант. Видал, видал. Комарлетел, крылом задел.
 Петрушка. Ой, кусается. Я спрячусь.
 Музыкант. Спрячься.
 Петрушка. Так не видать?³⁰
 Музыкант. Видать.
 Петрушка. А так не видать?³¹
 Музыкант. Видать.
 Петрушка. А вот так не видать? *(Свешивает нос через грядку.)*
 Музыкант. А балалайку куда свою денешь?
 Петрушка. Разве это балалайка?
 Музыкант. А что?
 Петрушка. Это нос.
 Музыкант. А почему большой?
 Петрушка. Это такая порода, такая природа... *(Совсем исчезает.)* А вот так не видать?
 Музыкант. Не видать.
 Петрушка. Слушай, когда он придет, ты мне скажешь.
 Появляется «черный» человек.
 Музыкант. Идет, идет!
 «Черный» человек исчезает³².
 Петрушка *(появляется)*. Слушай, ты чего меня обманываешь?
(Сзади появляется «черный» человек, стучит его дубинкой и исчезает.) Кто меня стукнул?
 Музыкант. А ты не зевай.
 Опять появляется «черный» человек.
 Петрушка *(поймал его)*. А, это ты дерешься, ты мне попался! *(Дерутся дубинкой, «черный» человек падает.)*
 Музыкант. Петр Иванович, что ты наделал, ты человека убил!
 Петрушка. А я его не купил.
 Музыкант. Да не купил, он же мертвец.
 Петрушка. А, подлец! Больше драться не будешь!
 Музыкант. Да не подлец, он же помер.
 Петрушка. А, повар! Вставай картошку чистить!
 Музыкант. Да не повар. Он же покойник.
 Петрушка. А, полковник! Вставай в ряды строиться!

Примечания

¹ Воспоминания И. А. Зайцева опубликованы в работе [1].

² Воспоминания А. Д. Тригановой, а также пьесы И. А. Зайцева подготовлены нами к печати и будут опубликованы в сборнике «Народная культура в городе и деревне: Формы бытования, взаимодействие, трансформация» [6].

³ Воспоминания Я. М. Бромфейна опубликованы нами в работе [11].

⁴ Год рождения П. Я. Любаева установлен на основе грамот к его 60-летию, датированных 1968 г. Этот же год (без

дат) рождения указан в личной учетной карточке Любаева Петра Яковлевича на сайте poisk.re: URL: <https://poisk.re/awards/30385857?ysclid=m99m3df91w950028994>). Документ хранится в Центральном архиве Министерства обороны (Ф. 33. Оп. 690155. Ед. хр. 1417).

⁵ Место рождения указано в учетной карточке (см. сноску 4).

⁶ В небольшой статье А. Дмитрикова [4] указывается, что Любаев покинул дом семилетним мальчишкой; во вступительном слове перед концертом сам Петр Яковлевич говорил, что это произошло в 1919 г. Таким образом, не вполне ясно, в каком возрасте началась скитальческая жизнь Любаева.

⁷ Любаев рассказал журналисту Ю. С. Степанову, какие мелодии играла его шарманка: «...марш “Старые друзья” (“Alte Kameraden”, популярный военный марш, написанный К. Тейке в 1889 г. — С. С.), «...» вальс... “Сон весны”, полечка “Амалия”. Да, да, это Чайковского! “Светит месяц”, “Стенька Разин”, “Пожар московский”. «...» “Разлука” седьмая. Потом “Маруся отравилась”, “Панама”. Девять? На одном валу было девять. Когда кто-нибудь просил другое, надо было бежать домой менять вал...» [12. С. 7].

⁸ Далее дается расшифровка из фильма.

⁹ Последующая часть есть и в статье Ю. Степанова, и в фильме.

¹⁰ Кио — сценический псевдоним Эмиля Теодоровича Ренарда (1894–1965), основателя династии иллюзионистов: по стопам отца пошли двое его сыновей, Эмиль и Игорь. Искусство фокусника Кио начал осваивать в цирке Александра Чинезелли в Варшаве, куда попал после Октябрьской революции. В 1921 г. Кио вернулся в Россию и стал работать иллюзионистом индивидуально, постепенно расширяя «штат» помощников. С 1932 г. Эмиль Теодорович работал в московском цирке на Цветном бульваре. Ю. С. Степанову Любаев сообщил, что встретился с Кио в 1923 г. [12. С. 14]. В своих воспоминаниях Кио пишет, что в поездки по СССР начал отправляться только с конца 1920-х гг., упоминая Сибирь и Дальний Восток. О гастролях в Узбекистане не сообщает [9. С. 44].

¹¹ В учетной карточке Любаева (см. сноску 4) значится: время поступления на службу — 1942 г.; место призыва — Самаркандский РВК, Узбекская ССР, Самаркандская обл., Самаркандский р-н.

¹² В учетной карточке Любаева (см. сноску 4) значится: награжден орденом Славы III степени; дата совершения подвига — 14.03.1944–15.03.1944.

¹³ Н. А. Кострова пишет, что Любаев появился в театре в поисках шарманки, но в то же время отмечает, что в это время Образцов мечтал о настоящем народном кукольнике, который бы оживил Петрушку в фильме «Невероятная правда».

¹⁴ См., например, перечень, предложенный А. Ф. Некрыловой и В. Е. Гусевым [7. С. 9–13]. В известных нам текстах можно найти и параллели речевым формулам, используемым Любаевым.

¹⁵ В варианте № 4: «Добрый день, добрый день!»

¹⁶ В варианте № 4 отсюда и до реплики: «В Бутырке? А что ты там делал?» — фрагмент опущен.

¹⁷ В варианте № 4 со слов: «А приданого много взял?» и до слов: «Много-много, поздравляю» фрагмент опущен.

¹⁸ В варианте № 3 далее следует реплика Музыканта: «Ха, Марья — имя такое есть, а отчества Прасковна нет. А невеста у тебя молодая?» В варианте № 4 далее следует: «Музыкант. Кто-кто-кто, я не понял. — Петрушка. Марья Прасковна. — Музыкант. А-а! Марья Прасковна».

¹⁹ В варианте № 4 далее следует реплика Музыканта: «А можно посмотреть?» И ответ Петрушки: «Сейчас ее позову».

²⁰ В варианте № 4 отсюда и до реплики «Могу по секрету: они же тоже меня на свадьбу не приглашали» опущено.

²¹ В варианте № 2 эта реплика отсутствует.

²² В варианте № 2 эта реплика отсутствует.

²³ В варианте № 4 вместо этих слов Музыкант говорит: «Ну, разве так можно. Нужно вежливо, нужно сказать: Марусенька, моя цыпочка».

²⁴ В варианте № 4 эта реплика заканчивается словами: «Иди сюда». Далее до появления Марусеньки Петрушка много раз повторяет своеобразный звук: «Тыу-ты-ты-ты-ты...»

²⁵ Далее в варианте № 2 действие разворачивается иначе.

²⁶ В варианте № 4 Петрушка целует появившуюся Марусеньку, приговаривая: «Ой-ой, моя красавица, ой, моя симпатюшечка. Музыкант, давай-ка барыню». После танца, как в вариантах № 2 и 3, отправляет Марусю домой, но без грубости.

²⁷ В варианте № 4 последующие сцены отсутствуют.

²⁸ Перед текстом пьесы указано: «Записано со слов старого народного фокусника, кукольника, шарманщика П. Я. Любаева, который выступал с традиционным Петрушкой в 20-е годы нашего столетия».

²⁹ В варианте № 4 отсюда и до реплики «Я тогда другую спую» опущено.

³⁰ В варианте № 4 ложится на край ширмы ничком.

³¹ В варианте № 4 ложится на край ширмы с другой стороны лицом вверх.

³² Кукольники называют грядкой край ширмы.

³³ В варианте № 4 далее следует (реплики Петрушки обозначим буквой П, Музыканта — М. — С. С.): П. Где идет? И кого здесь берет/дерет (нрзб. — С. С.)? (Человек бьет его дубинкой). Ой-ой-ой-ой! М. Что такое? П. Стукнуло. М. Стукнуло! Ты смотри, он придет.

(Петрушка скрывается за ширмой, потом снова появляется и подходит к Человеку). А, это ты дерешься. (Человек пытается ударить дубинкой Петрушку, тот уворачивается). Оп, не попал, оп, не попал. (Сам бьет Человека головой, приговаривая). Попал. (Человек снова пытается ударить Петрушку, тот скрывается за ширмой со словами). Оп, не попал. (Потом появляется над ширмой и ударяет Человека головой со словами). Оп, попал. (Дерутся). П. Давай сюда палку (Отнимает дубинку и бьет ею Человека, приговаривая). Вот попал, вот попал, вот попал. (Человек падает. Петрушка прижимает его дубинкой к ширме с криком). Дии-р-и-жу! (Потом Петрушка выпрямляется, а Человек продолжает лежать неподвижно). Ой! Вот это попал так попал! М. Да, Петр Иванович, попал так попал. Ты что наделал. Ты человека убил. [Далее так же, как в публикуемом тексте с небольшим сокращением (выпущены реплики про повара)].

Литература

1. Автобиография И. А. Зайцева. Запись 1933 г. // Что же такое театр кукол? / сост. О. И. Полякова. М., 1990. С. 11–19.
2. Голдовский Б. Любаев // Голдовский Б. Куклы: энциклопедия. М., 2004. С. 237–238.
3. Голов Ю. Жив Петрушка // Вечерняя Москва. 28 марта 1970.
4. Дмитриков А. В разведку уходит артист // Львовская правда. 21 ноября 1965.
5. Кострова Н. [Послесловие к статье Ю. Степанова «Али-Баба — последний шарманщик»] // Вокруг света. 1970. № 6. С. 15.
6. Народная культура в городе и деревне: Формы бытования, взаимодействие, трансформация. (В печати).
7. Некрылова А. Ф., Гусев В. Е. Русский народный кукольный театр: учеб. пособие. Л., 1983.
8. Образцов С. В. По ступенькам памяти. М., 2001.
9. Ренард-Кио Э. Ф. Фокусы и фокусники. М., 1958.
10. Симонович-Ефимова Н. Я. Записки петрушечника. М., 1980.
11. Сорокина С. П. Воспоминания бродячего актера (из архива Государственного академического Центрального театра кукол имени С. В. Образцова) // Традиционная культура. 2024. № 4. С. 160–171.
12. Степанов Ю. Али-Баба — последний шарманщик // Вокруг света. 1970. № 6. С. 6–7, 14–15.

Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации

С. П. Сорокиной,

(доктор филологических наук, Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН, Москва)

Статья поступила в редакцию 13 мая 2025 г.

Владимир Федорович Шевченко,
независимый исследователь (Ульяновск)

ТРИ СКАЗКИ ПСКОВИЧА АЛЕКСЕЯ ГАВРИЛОВА (К вопросу о скоморошьей сказочной традиции)

Аннотация. Статья знакомит с неизвестным сказочником. Летом 1958 г. его «открыли» студентки ЛГУ. В комментарии к трем бытовым анекдотическим сказкам публикатор обращает внимание на их поэтику, отражающую стиль скоморошьей традиции сказывания, ярко проявленной в ритмизованной и акцентированной рифмой прозе, для демонстрации чего он и придает текстам сказок строфическую форму раёшного стиха.

Ключевые слова: псковский сказочник Алексей Гаврилов, скоморошья традиция сказывания, ритм и рифма в повествовании, бытовая сказка-анекдот

Известно, что сказывальщики, уснащавшие свою ритмичную рифмованную речь поговорками, прибаутками, скабрёзным брязгом и пародированием, т.е. скоморошним ясаком, предпочитали истории невеликие — анекдоты, побасёнки, побывальщинки, мужицкие сказки, скромные случаи из жизни и т.п.¹ Но это не означало, что неведомы им сказы «правильные» — легенды, предания, «настоящие сказки» с волшебством. Только тщательная «полевая» работа могла выявить обширный репертуар подобных рассказчиков. Ведь их мастерство и потенциал понимаются уже с первого услышанного текста. Но не всегда время и обстоятельства позволяют «по полной отработать информатора». Любая встреча с таким сказочником — весельчаком и балагуром — большая удача.

Вот и двум студенткам филологического факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова — четверокурснице А. Сурковой и второкурснице М. Черединой — посчастливилось познакомиться с сорокадевятилетним Алексеем Гавриловичем Гавриловым². Сказывальщик был участником двух войн — «финской» и Великой Отечественной, а работал он в колхозе «VII съезда Советов», что в деревне Поляково Пограничного сельсовета Красногородского района Псковской области. Дело было 9 июля 1958 года.

Сказки рассказывались в избе Гаврилова. Рассказчик был расположен к рассказу, рассказывал увлекательно и интересно, жестикулировал, многие эпизоды сказок сопровождал своими пояснениями. Рассказчик абсолютно безграмотен, но исполнение было поистине артистическим, творческим, по ходу рассказа исполнитель подыскивал интересные рифмы, украшал речь множеством приемов³.

От Алексея Гаврилова студентки записали пять сказок — три бытовые

(«Сказка о том, как поп горохом обьелся», «Дядя и племянник», «Сказка о том, как мужик жеребёнка высиживал») и две волшебные («Сказка о безрукой», «Сказка о том, как один царь больше верил попу, чем своим детям»). Только пять... и без «пояснений», к сожалению. Остались также неизвестными и жанровый состав репертуара, и от кого Алексей Гаврилович перенимал знание текстов и манеру сказывания, и подробности его собственной биографии.

Но сами тексты и скупая зарисовка процесса исполнения характеризуют сказочника как талантливого представителя именно скоморошьей традиции, владеющего стилем раёшного виршетворения и балаганного актерства. Рассказчик чувствует жанр текста и умело выстраивает его ритм. Живые диалоги, внутренняя речь героев, ироничный взгляд на анекдотичные события и их ненавязчивая нравственная оценка присутствуют во всех трех сказках. Словарь «живаго» языка сказочника насыщен диалектной лексикой. Он совершенно уверен в сюжетоповествовании, свободен и даже резв в говорении. Он весел, он смеется — и настроение передается слушателю-читателю.

Сюжетородственные нашим текстам записи второй половины XX в. мы искали в основных собраниях псковского фольклора [3; 5; 15]. Многим более десяти лет до ленинградских студенток в этой местности работал тоже ленинградский тандем Д. М. Молдавский — В. С. Бахтин. Им посчастливилось открыть двух выдающихся сказочников с разнообразным репертуаром бытовых сюжетов — отца и сына И. Д. и С. И. Богатыревых⁴, некоторые тексты которых содержат признаки словесной скоморошести. Нельзя не упомянуть еще об одной коллекции псковских сказок, составленной в 1912–1914 гг. Н. Г. Козыревым⁵. Таким образом, в наше поле зрения попало практически большинство сказочных записей

предыдущего века. Мы же вносим в уже известный корпус Псковского региона три бытовые сказки-анекдота, пытаюсь строфически показать ритм раёшника и обратить внимание на динамическую функцию рифмы в текстах скоморошьей традиции⁶.

Сказка о том, как поп горохом обьелся

Жил-был в одном селе поп с попадьей.
Достали белого гороха⁷,
чтобы приготовить хорошего пригоха⁸.
Вот и сготовили до сласти⁹,
а батюшка нажрался до полной¹⁰
пристрасти¹¹.
И начинает говорить, что «ох».
Матушка в предупрежденье:
«Батюшка, ты можешь родить трёх».
Прошел день или два, или даже больше.
Тогда и вот¹² начинает батюшку вздывать.
Батюшка в ужасе делается и в страсти¹³:
«Раз начинает вздывать, —
не пришлось бы на самом деле
рожать...»

Батюшка ушел в лес.
Дело было зимней погодой.
Батюшка сколько ни ходил,
никого в лесу не находил.
Но когда по лесу шёл,
замерзшего человека нашёл.
Батюшка от страсти к зависти¹⁴
перешёл,
когда человека нашёл.
Взял от человека мерзлые ноги
с сапогами отрубил
и себе на плечи навалил.
А сам за то¹⁵ от зависти в лесу
и заблудил¹⁶.

Когда из леса он пошёл,
то один хуторок во время ночи нашёл.
Попросился ночевать.
Ему открывали
и поужинать также давали.
После этого всего батюшку спать
кладали¹⁷.

Но батюшка нигде не лёг,
а его кто-то на печь повлёл.
На печь сам залезал
и мерзлы ноги забирал.
В эту ночь у хозяина к несчастью
отелилась корова.
Но так как морозы¹⁸ ночь,
хозяин притащил телка на печь
и положил осторожно рядом
с батюшкой,

что батюшка и не слышал.
Хозяин во время, когда с коровой возясь,
захотел спать.

В это время телок стал батюшку толкать.
Батюшка проснулся
и за телка угребнулся¹⁹
и очень усилонно²⁰ упугнулся²¹,
что телок был мокрый.
Батюшка уточнился²²,
что у него не ребёнок, а телок родился.
Батюшка испугался
и удирать начался.
Батюшка удрал,
а хозяин с хозяйкой в это время
просыпал²³.

Когда хозяин проснулся —
к телку коснулся,
то телок мерзлые ноги сосал.
Хозяин это с хозяйкой увидали,
до страсти испугались,
что от батюшки одни ноги остались.
Хозяин от переполоха²⁴ вынужден был
телку убить
и вместе с ногами похоронить
в подвале²⁵.
Много или мало времени в ужасе
бывали,
пока в церкви не побывали
и о батюшке не знали.
А когда в церкви батюшку видали,
тогда узнали,
что с ихнего подвала он воскрес.

Сюжеты с «отелившимся» мужиком (монахом, попом) и отрезанными у мерзлого трупа ногами широко распространены по всей Европе еще со Средневековья. Они могут существовать самостоятельно, но чаще в различных сочетаниях друг с другом (см., например, СУС 1281A, 1537*, 1739). Разнообразны аргументы, убеждающие мужика в его беременности.

В «Списке...» университетского архива упоминается СУС 1739 [3. С. 596]. Также есть два небольших текста: от С. И. Богатырева²⁶ и из архива педагогического института²⁷, в которых все происходит вокруг «теста на беременность». В варианте Алексея Гаврилова завязка истории — сатирическая житейская сценка — имеет красивое логическое объяснение, а уникальный финал нигде более не встречается: воскресший из подвала поп (СУС 1739 + 1537*)²⁸.

Теперь кратко: о роли рифмы сухими подсчетами. Текст, как нам кажется, органично разложился на 65 строк, и лишь 11 из них оказались нерифмованными. Рифмы распределились следующим образом: неглагольные — 3 пары и группа из трех; глагольные, включая 7 пар + одну дефектную, 7 групп из трех, одна из четырех и одна комбинированная из шести слов (см. здесь примеч. 25). Особо выделяются рифмы тавтологические.

Дядя и племянник²⁹

Дядя был престарелый вор и обучал племянника воровать. Однажды дядя повел племянника украсть вола у соседа. Сосед пахал. Сосед погнавши³⁰, выпряг на пастбище. Дядя с племянником вола украли и решили, кому достанется этот вол³¹ при условии: «Ты, племянник, оставайся коло вола, а я пойду в лес полохать³² тебя». Вот дядя из леса по-волчьи, по-медвежьи, по-разному реву звериному полохал племянника, но племянник не испугался: подозревал, что его пугает дядя. Итак, племянник не испугался и от вола не ушёл, пока дядя к волу не пришёл.

Тогда племянник и говорит: «Но, дядя, теперь ты сиди, а я пойду тебя пугать. Если от вола только уйдёшь, то тогда мне ещё второго приведёшь». Сошел в лес племянник, выдрал хорошую еловую корину³³ и начал очень бить кориной по лесу³⁴. И с криком кричит: «Товарищи урядники, стражники! Не крал я вола, а дядя! Я вас сведу к дяде!» И сам всё с таким воем ближе к краю. Когда дядя услышал, что урядников со стражниками ведут, дядя испугался и с наслуху³⁵ удрал. И так вол племяннику достался.

Сюжет излагается как реальная история, виденная и слышанная (оживленная прямой речью) рассказчиком. Упоминание полицейского уездного урядника указывает на негородское дореволюционное происхождение текста. В сборниках [5; 15] сюжет отсутствует, в «Списке...» отмечен СУС 1525D [3. С. 595, 598]. СУС 1525E + 1525D (частично: вор пугает сообщников криком о своем предательстве).

В сжатой прозе, хоть и не слышится ее пульс, но все же присутствуют четыре рифмованные глагольные пары как отголоски навыка скоморошьей традиции сказывания в нескороморошьем репертуаре.

Сказка о том, как мужик жеребёнка высиживал

Жил-был бедный мужик.
Не было у него лошаде́нки.
Без лошади жить было плохо.
Насоветовали ему:
«Курица может высидеть цыплёнка,
а ты здоровей – высидишь жеребёнка».
Так и обдумал:
«Баба, а то правда, сади на яйцо, —
хоть трудно, а семь недель³⁶ отсижу».
Принесла баба порядочный³⁷ седачок³⁸
и яйцо.
И мужик сидит и три раза в день гогочет:
«Га-га-га».

А баба в ответ: «На-на-на», —
и дает ему питание.
Вот идёт солдат и заходит.
Садится закусывать за стол и выпивать.
У него было водочки, колбаски.
Захотелось и старику.
Вытянул шею и: «Га-га-га».
А баба в ответ: «Не могу “на-на-на”».
Солдат спросил у бабы: «Что он делает?»
Та объяснила,
что он высиживает не цыплёнка,
а жеребёнка.
Вот солдат просил повторить.
Мужик вытянул³⁹ шею: «Га-га».
А солдат вдоль спины нагайкой — на-на!
«В корзине не сиди,
а сено косить выходи!»
Мужик схватил яйцо и — удирать!
Видит: солдата нет⁴⁰ —
придумал в куст сесть.
А в кусту был заяц.
Заяц испугался

и удирать взялся.
А мужик кричать
и догонять:
«Сюк-сюк!»⁴¹
Так и не догнал.
Слезам обливался
и к бабе с большой обидой вертался,
что из-за солдата и жеребёночек в руки
не попался.

В СУС процесс высиживания фигурирует в пяти сюжетах, где мужик или ленивый/хитрый, или глупый: 1218, (–1218**), 1319, 1677, 1750. Вариант Гаврилова отличается от уже опубликованных: глупый мужик, поверив ложному совету, садится с целью высидеть жеребенка на куриное яйцо (дважды — на сидачке и в кустах), хотя «разговаривает» по-гусиному, тянет шею по-лебединому; солдат «учит» его нагайкой от лени; мужик убегающего зайца принимает за жеребенка, которого высидел. Например, в псковской сказке из архива Русского географического общества [11. № 257] баба также дважды садится в гнездо, от нее убежали зайцы, которых она высидела за три недели из кобыльих яиц (тыкв): СУС 1319. В остальных собраниях [3; 5; 15] сюжеты с высиживанием отсутствуют, а в СУС сюжет (–1218**) зафиксирован только в двух украиноязычных записях XIX века. Наш текст: СУС (–1218**) + 1319.

Всего сорок одна строка и чуть более половины из них содержат рифму: 6 неглагольных рифмованных пар (включая звукоподражательные слова, на которых во многом держится звуковая структура текста); глагольные рифмы представлены группой из трех и тремя парами + одной дефектной (? — см. здесь примеч. 40).

Полагаю, что в контексте регионального фольклорного репертуара публикуемые сказки не затеряются, а Алексея Гавриловича Гаврилова как яркого представителя скоморошьей повествовательной традиции с радостью примут в свою ватагу псковские сказывальщики.

Примечания

¹ Некоторые фольклористы, записав от знатока анекдотов или любителя розыгрыша, шутника и приколиста тексты «с картинками» и матерком, ошибочно называют их современными скоморохами, хотя последние, кроме желания рассмешить народ, обязательно владели особой исполнительской манерой.

² Материалы большого личного архива доктора филологических наук, профессора Ульяновского государственного педагогического университета Майны Павловны Чередниковой (1940–2023), откуда и взяты тексты, готовящая В. Ф. Шевченко для передачи в Государственный архив Ульяновской области (ГАУО).

³ Это почти весь сопроводительный комментарий собирателей. См.: «Материалы фольклорной экспедиции, собранные <...> Сурковой А. и Чередниковой М. в Псковской области, Красногорском районе в июле месяце 1958 года». — Машинопись под копирку, листы формата А4. — Л. 1-6. Аналогичный экземпляр «Материалов...» находится в Фольклорном архиве Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом). Известно, что его использовали в своей работе авторы Псковского областного словаря (см. здесь примеч. 33), но, к сожалению, лишь частично, что стало понятно при подготовке данной публикации. Описание результатов экспедиции и ее материалы будут опубликованы позднее.

⁴ Записи 1946–1948 гг. Вот один из примеров полномасштабной реализации полевой удаи фольклористов: собирательно-исследовательской и публикаторско-комментаторской [см.: 12. С. 211–235, 263–266]; 27 текстов см. в [11. С. 488, примеч. 54 и др.].

⁵ См.: Архив Русского географического общества. Разряд 32. Оп. I; [14]; 26 текстов [см.: 11. С. 487, примеч. 46 и др.].

⁶ Орфография оригинала сохранена. Публикатором изменены пунктуация, абзацирование и строфика; графема " заменена буквой ъ; в особых случаях, требуемых фонетикой текста, применяется буква ё; исправлены машинописные опечатки; некоторые места (разночтения) комментируются особо.

⁷ «Белый горох — разновидность посевого гороха — сахарный горох. <...> С сахарнова гароха кутью делают. <...> Гарошу пахлябѣти с песочѣкм. <...> Гороховец, гороховик, гороховица, гороховник. <...> Гарохаец — з гароха суп. <...> Из гароха варют пахлѣпку, гарохавик называют. <...> Гарохавик — каша эта така. Спиклюют гарох, мелют, значит, а как сварют, ана застываит, и ядят. <...> Мама гарохвицкий суп варила. <...> Гарохаый кисель, если застынет, а если житкая, то гарохафка, каша такая. Калатуха — эта из гарохавай муке, гарохафкай завут» [10. Вып. 7. С. 130–132]. «Сею, сею бел горох: уродися, мой горох, и крупен, и бел, и сам-тридесять, старым бабам на потеху, молодым ребятам на веселье!» [2. Т. 1. Стлб. 943]. «Горох да репа животу не крепа. <...> Поешь горошку, так побегаешь по дорожке (побежишь в дорожку)» [1. С. 408].

⁸ «Пригѡха ж., мн. пригохи, привар, приправа, припасы к столу. Пригошѣть, пригошѣть что пск. твр. пригоношить, заготовить, припасать, запасть, готовить» [2. Т. 3. Стлб. 1068]. Примеров с существительным нет. В соседней области слово зафиксировано в значении приправы: «Пригѡх, -а, м. Добавление к чему-л. На грош грибов, а на руб пригох: лучинку, маслинку» [6. С. 942]. Этот же пример дважды отмечен ранее [7. С. 47, 49]. Здесь: *пригѡх*, -а, м. (пск.). Скорее, конкретно: сладкое блюдо из гороха, гороховый кисель. Возможно: хороший пригох = большой запас.

⁹ «Сласть ж. сладость, сладкая пища, лакомство» [2. Т. 4. Стлб. 244]. Здесь: варили до появления сахарных свойств белой фасоли (пск.).

¹⁰ Здесь: *пѡлнѣй* — большой (пск.).

¹¹ «Пристрасть ж. <...> слепое безотчетное предпочтенье чего-либо <...>, угроза» [2. Т. 3. Стлб. 1167]; «пристраѣ, -у, м. угроза, острастка. Ему пристрасту никакого нет» [6. С. 955]. Здесь: *пристрасть*, -и, ж. — беда (пск.).

¹² В оригинале: «даже больше тогда, и вот начинает».

¹³ «Страсть ж. <...> Страх, испуг, ужас, боязнь» [2. Т. 4. Стлб. 567]. Здесь совпадение с денотацией слова *страх*: «сильное опасение, тревожное состояние души от испуга, от грозящего или воображаемого бедствия» [2. Т. 4. Стлб. 568] (пск.).

¹⁴ «Зависть, и, ж. <...> 2. Стремление взять себе, получить как можно больше, жадность» [10. Вып. 11. С. 83]. Герой реализовал свое желание. «Корысть ж. <...> страсть к приобретению, к поживе, <...> || Зависть. пск. твр. <...> Зависти по корысти, а корысть от зависти» [2. Т. 2. Стлб. 437].

¹⁵ В оригинале: «зато». Здесь: за поступок.

¹⁶ «От зависти в лесу заблудил». Здесь, кроме реальной ситуации (потеря дороги, плутание), прочитываются и последствия нравственно-религиозных заблуждений, грехов — чревоугодия, собственно зависти и корыстолюбия. «Не было бы зла, да зависть нанесла (преимущественно в севернорусских областях)» [13. С. 160]; «Зависть глаза застит (перен.)» [8. С. 220]; «От зависти люди пропадают» [9. С. 81].

¹⁷ «Кладѣть, несов. <...> 4. кого. Укладывать спать» [10. Вып. 14. С. 163].

¹⁸ *Морозяный* = морозный [10. Вып. 18. С. 368].

¹⁹ *Угребуться* — схватиться: «Угребать, схватывать, пск. твр. <...> -ся, стрд.» [2. Т. 4. Стлб. 946].

²⁰ *Усиленно* — так в оригинале. Возможно, опечатка (?).

²¹ *Упугнуться* — испугаться (пск.). «Упугѣть, сов. испугаться <...> калуж. [16. Вып. 47. С. 302]. См.: «Испугать <...> -ся, устрашить, убояться» [2. Т. 2. Стлб. 135]; «пугнуть <...> -ся, приходить в испуг, внезапно подчиняться страху, боязни, робеть, страшиться, иногда безотчетно, внезапно», а также примеры с разными приставками: вспугни, спугни, впугни, отпугни, подпугнуть, припугни, перепугнул [2. Т. 3. Стлб. 1404]; «Упудить <...> -ся, испугаться» [2. Т. 4. Стлб. 1052].

²² *Уточнился* — здесь: убедился. возвр. (пск.).

²³ Рифма изменила число глагола. *Просыпѣть* — здесь: спать (пск.). У Даля: проспать, просыпать что-то = прозевать, пропустить [2. Т. 3. Стлб. 1337]. Не наш случай, если наличие предлога (в) является точным.

²⁴ «Переполох, тревога, внезапный испуг, смятение от опасности» [2. Т. 3. Стлб. 189]. «*Переполох*, а, у, м. <...> 2. Сильная тревога, переживания»; «переполо-

хаться. <...> 1. Испытать сильный страх, испугаться. <...> 2. Встревожиться, забеспокоиться. <...> 3. Сильно удивиться» [10. Вып. 25. С. 441–442]. У Даля точнее (пск.). См. здесь примеч. 32.

²⁵ Здесь, возможно, оговорка, случайное смещение рифмы: «убить / <...> в подвале похоронить», как притяжение последующей более сильной рифмованной группы из пяти глаголов («в подвале / <...> бывали» и др.).

²⁶ Запись 1946 г. [12. С. 230: Беременный поп]. Концовка: по решению суда теленок делает выбор между коровой и претендующим на «материнство» попом.

²⁷ Запись 1983 г. [см.: 15. С. 198 (№ 100: Как поп отелился), 340 (коммент.)].

²⁸ Все сюжетные комбинации по СУС составлены нами.

²⁹ Так в оригинале. Возможно, ошибка (?).

³⁰ В оригинале: «попахавици». Скорее всего, опечатка (?).

³¹ В оригинале: «и решили: “Кому достанется этот вол?” При условии».

³² *Полохать* — пугать [2. Т. 3. Стлб. 674]. «Полохѣть, несов. Пугать кого-л.» [6. С. 892] (пск.). См. здесь примеч. 24.

³³ «Корина, ы, ж. <...> 6. Толстая палка, дубина» [10. Вып. 15. С. 241]. Именно это предложение приводится в словарной статье в качестве одного из двух примеров.

³⁴ Словарь [10. Вып. 17. С. 5–9] содержит 12 значений слова *лес*. Здесь: деревья, стволы деревьев (пск.).

³⁵ «*Нáслух*, м. (по гл. слышать) действие и состоянье по глг.; «Нáслух идет, слух или молва <...>, особ. дурная и о себе» [2. Т. 2. Стлб. 1224: «Наслушивать», без указания губернии]. В областных словарях [6; 10] сущ. отсутствует. Семантика по контексту неконкретная: «услышанное; страх; перепуг; место, на котором услышал (?)» (пск.).

³⁶ Средний срок высиживания цыплят — три недели. Рассказчик этого не мог не знать. Лебеди сидят на яйцах пять-шесть недель. «Семь недель» — экстраполяция срока на более крупный объект высиживания или отсылка к символике числа 7 (?).

³⁷ «Порядочный <...> 5. Порядошный. Крупный, большой величины», арх., новг. [16. Вып. 30. С. 128] (пск.).

³⁸ *Седачок* — место для насадки, обычно корзина без ручки с выложенными по дну слоями золы (зѡлы) или мелких опилок и мягкой соломы или сена (пск.). Слово в словарях [10; 6; 7; 16; 2] не зафиксировано.

³⁹ «*Вытягѣл шею*» — если не опечатка, так как рядом «вытянул» (?), то см.: вытянуть, вытягануть, вытягнуть, вы́тягѣть [10. Вып. 6. С. 87–89] (пск.).

⁴⁰ Возможно, потеря рифмы в паре: «нести / сесть».

⁴¹ *Сюк* — «межд. здравствуй, здоро́во» [17. С. 635]; «здравствуй — приветствие при встрече» [4. С. 687], здесь же речевой пример с повтором (сюк, сюк), как у нас.

Литература

1. Даль В. И. Пословицы русского народа: Сборник «...»: в 2 т. 2-е изд. Т. П. СПб.; М., 1879.

2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. 3-е изд., испр., доп. / под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб., М., 1903–1909.

3. Лищенко Н. Ф., Площук Г. И. Традиции и инновации в работе фольклорного архива (на материале фольклорного архива Псковского государственного университета) // Русский фольклор. XXV: Матер. и исследования / отв. ред. Е. И. Якубовская. СПб., 2016. С. 595–598: Приложение 1. Список «Мотивы» в электронной базе данных сказок ФА ПсковГУ.

4. Мокшанско-русский словарь: 41 000 слов / под ред. Б. А. Серебренникова, А. П. Феоктистова, О. Е. Полякова. М., 1998.

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

6. Новгородский областной словарь / изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2010.

7. Новгородский областной словарь. Вып. 13 (дополнительный): А — Я / авт.-сост. А. В. Клевцова, Л. Я. Петрова. Великий Новгород, 2000.

8. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. М., 2006.

9. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков / изд. подгот. М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. М.; Л., 1961. С. 65–118. (Сборник пословиц А. И. Богданова (1741 г.).

10. Псковский областной словарь с историческими данными / [редкол.: Б. А. Ларин и др.]. Вып. 1–. Л./СПб., 1967–.

11. Русская бытовая сказка / сост. В. С. Бахтин. Л., 1987.

12. Русская сатирическая сказка в записях середины XIX — начала XX века / подгот., статья, коммент. Д. М. Молдавского. М.; Л., 1955.

13. Рыбникова М. А. Русские пословицы и поговорки / отв. ред. Б. П. Кирдан. М., 1961.

14. Семь сказок и одна легенда Псковской губернии. (Зап. Н. Г. Козыревым) // Живая старина. 1912. Вып. 2/4. С. 297–308.

15. Сказки Псковской области / под ред. Г. И. Площук. Псков, 2004.

16. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

17. Эрзянско-русский словарь: ок. 27 000 слов / под ред. Б. А. Серебренникова, Р. Н. Бузаковой, М. В. Мосина. М., 1993.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков; отв. ред. К. В. Чистов. Л., 1979.

Статья поступила в редакцию 17 февраля 2025 г.

Леонид Геннадьевич Каяниди,

кандидат филологических наук, Смоленский государственный университет

НЕИЗВЕСТНАЯ СМОЛЕНСКАЯ СКАЗКА «МАЛЬЧИК С ПАЛЬЧИК» (СУС 700)

Аннотация. В статье публикуется и анализируется запись сказки о мальчике с пальчик — раке, сделанная в 1990 г. в д. Долгомостье Починковского района Смоленской области. Основными особенностями смоленской сказки являются инициальный эпизод чудесного рождения (мальчик с пальчик предстает раком, оживающим в результате контакта с печью) и финальный эпизод с мнимым эмбрионом (трикстерские проделки героя). Смоленская сказка близка сказочным типам СУС 433В «Царевич-рак» и СУС 440 «Муж-рак».

Ключевые слова: мальчик с пальчик, рак, чудесное рождение, волшебная сказка, ареальные особенности, структура сюжета, Литературный музей СмолГУ

Представленная в статье «Сказка о раке» была записана Павлом В. Якушенковым в 1990 г. в деревне Долгомостье Починковского района от Акулины И. Венераловой, 78 лет. Она хранится в архиве Литературного музея Смоленского государственного университета, который начиная с 1962 г. вел систематическую работу по собиранию и архивации смоленского фольклора. Название сказки направляет по ложному следу: ее героем является рак, который на самом деле оказывается животным алломорфом знаменитого мальчика с пальчик. Это уникальная особенность смоленской сказки, выделяющая ее на общемировом фоне. Ранее сказки типа СУС 700 не фиксировались на территории Смоленщины. Публикуемый нами текст расширяет диапазон сказочного репертуара, характерного для смоленской локальной традиции, и вместе с тем позволяет по-новому осмыслить ареальные и сюжетно-мотивные особенности сказочного типа ATU / СУС 700 *Thumbling* / Мальчик с пальчик.

Сказка про рака

Жили-были старик и старуха. Пошёл дед ловить рыбу. Наловил много рыбы и раков. Говорит дед бабе: «Жарь рыбу, вари раков, а я поеду пахать». Баба нажарила рыбы и стала варить раков. Попал один рак: она его туда, в кипяток, а он выскочит и кричит: «Баба, не вари меня: я тебе ещё пригожусь». Баба взяла и оставила этого рака на загнетке.

Собралась баба обед деду нести. Собрала узелок, а рак и говорит: «Давай, бабушка, я понесу деду обед». А баба отвечает: «Рак-дурак, как ты понесёшь[ь], у тебя и рук нет». — «Привяжи мне за клюшни и лажи узелок мне на спину и покажи, где дед пашет». Баба показала дорогу, и рак понёс. Приполз рак на поле к деду и сел на межу, кричит: «Дед, иди обедать!» Дед посмотрел по сторонам, а никого кругом нет, не может понять, кто его зовёт. Подъехал к меже, видит: узелок лежит. Поднял дед узелок, а под ним рак. Рак говорит деду: «Ты обедай, а я пойду пахать». — «А как ты будешь[ь] пахать?» — спросил дед. «Сяду на ручку плуга, вожжи в клюшни и буду пахать».

В это время ехал барин к попу быка покупать и видит: дед сидит, а лошадь сама пашет. И решил барин купить у деда эту лошадь. «Дед, продай мне эту клячу, которая сама пашет». А дед отвечает: «Нет, не продам, да у меня там и пахарь есть». Барин говорит: «Что-то я там никого не вижу». Но когда лошадь проходила рядом, он увидел на плугу рака. Барин начал просить, чтобы дед продал ему рака. Дед качал головой: «У меня детей нет, как мне [в]место сына». Сколько барин ни просил деда продать рака, дед не соглашался. Но тут к деду подполз рак и попросил: «Продай меня за сто рублей, и пусть барин посадит меня в тот сундук, где лежат деньги». Барин так и сделал, дал деду сто рублей и посадил рака в сундук с деньгами. Рак проделал в сундуке дырку и стал выбрасывать деньги, а потом вылез и сам. Собрал деньги, спрятал под кустом, а под другим кустом устроился сам и заснул.

Тем временем по дороге шли воры [у] попа быка красть и пустили на кустик воду лить. Рак проснулся и закричал: «Мужик-дурак, глаза залил!» Воры развернули куст и увидели рака. «Рак, рак, пойдём с нами быка красть». Рак согласился. Пришли они к поповскому дому и говорят раку: «Лезь под стреху и открой нам ворота и выводь быка». Рак залез в хлев и давай кричать: «Какого быка брать — поповского или батрацкого?» — «Рак-дурак, не кричи, а то услышат, бери который пожирней». Рак вывел поповского быка. Воры его зарезали, а рака послали за солью, хлебом, котелком. Наварили мяса, сами наелись и рака накормили. Рак понёс котелок обратно, а воры этим временем взяли оставшееся мясо и убежали.

Рак вернулся, нет ни мяса, ни воров, остался один требух¹. Рак взял требух и полез с ним в поповский дом. Все спали. Там он попу с попихой свирели в нос вста-

вил, батраку с батрачихой волосы связал, между двух девок положил требух и сам в требух зале[з]. Когда у попа с попадьей свирели заиграли, проснулись батрак с батрачихой и стали ругаться между собой: «Ты меня привязал. Нет, ты меня привязал». От такого шума проснулись девки. Увидели требух и закричали: «Ты родила. Нет, ты родила». Схватили требух и бросили в кусты.

Требух нашел голодный волк и проглотил его. Рак начал царапаться в животе у волка. Волк просил: «Мужик-дурак, вылезь вон». А рак отвечает: «Нет, не вылезу, пока ты меня не отнесёшь[ь] в деревню. Там на краю деревни стоит избушка. Там живут мои дедушка и бабушка». Волк прибежал к избушке и стал ждать, когда рак вылезет, а рак уже вылез и позвал деда с бабой волка бить. Дед с бабой ухватили, что у них было под руками, и так отколотили волка, что он еле ноги унёс. Потом рак показал, где спрятаны деньги. И они зажили счастливо².

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СМОЛЕНСКОЙ СКАЗКИ

Немецкий фольклорист Вальтер Папе предложил такую сюжетно-мотивную схему сказочного типа ATU 700 *Thumbling*³ [22. С. 350].

I.A. Бездетная пара хочет ребенка; **I.B.** Мальчик с пальчик рождается.

II.A. Относит отцу еду; **II.B.** Управляет плугом, сидя в ухе лошади.

C1. Позволяет себя дорого продать, а сам сбегает; **C2.** Позволяет себя продать вора.

D. Воры; **D1.** Помогает вора; **D2.** Мешает краже громким криком; **D3.** Обкрадывает воров.

E. Корова проглатывает мальчика с пальчик, так как: **E1.** Он прячется среди капусты в коровьем корме, **E2.** Он попадает в коровью кормушку; **E3.** Говорит изнутри коровы; **E4.** Корова извергает его; **E5.** Мальчик с пальчик уходит; **E6.** Корову убивают; **E7.** Внутренности коровы выбрасывают или дарят; **E8.** Мальчик с пальчик оказался в колбасе; **E9.** Из внутренностей или из колбасы он либо выбирается сам, либо пугает того, кто взял их, а затем выбросил.

F. Мальчика с пальчик проглатывает волк или лис, иногда с внутренностями коровы; **F1.** Другое животное; **F2.** Мальчик с пальчик предупреждает пастухов из чрева волка; **F3.** Волк пугается или заболевает и умирает, мальчик с пальчик освобождается; **F4.** Волку задает загадку другое животное, как оно потеряло мальчика с пальчик; **F5.** Мальчик с пальчик уговаривает волка отвести его домой, волка убивают.

G. Мальчик с пальчик умерщвлен, тонет.

От западноевропейских исследователей ускользнул еще один константный композит сюжета о мальчике с пальчик, который мы предлагаем обозначить как **H.** Мнимый эмбрион. Этот эпизод состоит в том, что во время сна обитателям дома богачей связывают волосы, вставляют дудки в нос или в зад, заворачивают в шкуры животных, подкладывают фекалии, послед, другие внутренности или эмбрион. В указателе Березкина — Дувакина данный эпизод разделен на две части и назван «Связанные во сне» (M78g) и «Подброшенный эмбрион» (M78f). Разделение этих мотивов, на наш взгляд, неправомерно, они фактически являются единым целым, образуют комплементарную пару. Эпизод с индексом **H** называется нами «Мнимый эмбрион» по наиболее характерному мотиву.

Смоленская сказка имеет следующую структуру: I.B, II.A, II.B, C1, D1, H, E8, E7, F, F5. В структурно-содержательном отношении смоленская сказка оказывается близка двум минским, могилевской, мариупольской, московской, вологодской, самарской и коми-зырянской сказкам [5. С. 68–69, 73–74, 70–71; 4. С. 355–357; 14. С. 180–183; 11. С. 229–230; 9. С. 147–149].

Наиболее близка смоленская сказка к мариупольской [4. С. 355–357]: I.A, I.B, II.A, II.B, C1, D1, H, E8, E7, F, F3. В них совпадают все элементы, кроме I.A (переживание бездетности) и F3 (смерть волка вследствие испуга или болезни). Несмотря на поразительное структурное сходство, мариупольская сказка в событийно-содержательном отношении несколько отличается от смоленской. У Драгоманова инициальный эпизод чудесного рождения героя совершенно иной: баба идет к ворожее, чтобы завести детей; та советует ей отрезать палец, тогда ребенок «найдется» (родится). Дальнейшая серия эпизодов (II.A, II.B, C1, D1) почти идентична. Эпизод H (мнимый эмбрион) в мариупольской сказке имеет иное содержательное наполнение: на посиделках (досвитах) мальчик с пальчик завязывает парням чубы кишками украденного ранее вола, а девкам подкидывает кендюх (желудок), изнутри которого говорит с ними (рудимент E3). Девки отрезают кишку и выбрасывают ее. Эпизод H в мариупольской сказке ослаблен: подкинутый кендюх не воспринимается как подброшенный послед или недоношенный плод. Однако обращает на себя внимание последовательность эпизодов (H, E8, E7) с характерной и довольно редкой инверсией E8 и E7, то есть попаданием героя в коровий желудок и его выбрасыванием.

Сродни смоленской сказке минская сказка под названием «Сынок с кулачок» [5. С. 68–69]. Ее композиция такова: I.B, II.A, II.B, C1, D1, E7, E8, F, F5. Отличие этой сказки от смоленской состоит в отсутствии эпизода H и в ином семантическом наполнении мотива чудесного рождения: мальчик с пальчик рождается в результате того, что баба съедает горошину и беременеет.

Минской сказке полностью идентична структура одной из московских сказок [14. С. 180–183]. Своеобразие московской сказки — в эпизоде чудесного рождения героя: во время щипания лучины баба отрубает себе палец и кладет его в печурочку («углубление в стене печи для хранения и просушки мелких вещей, для лучшего обогрева и освещения избы, для подъема на печь и т.д.» [13. Вып. 27. С. 10]), где он и оживает.

Близка смоленской сказке еще одна минская — «Цельпушок» [5. С. 73–74], имеющая следующую структуру: I.B, II.A, II.B, C1, D1, E8, E7, F, F2, F5. Совпадение со смоленской сказкой почти полное, разница только в отсутствии эпизода H и наличии эпизода F2. Однако в содержательном отношении инициальная часть минской сказки иная: дед срубает осину, отрубает цельпушок (чурбан) и отдает бабе, которая его купает и кладет сушиться на печь, в результате чего тот оживает. Герой смоленской сказки тоже оживает благодаря контакту с печью, но отличается от цельпушка своей животной природой. Отметим тут же, что в рамках сказочного типа ATU 700 возникновение мальчика с пальчик из ожившего чурбана является маргинальным способом чудесного рождения, характерным только для белорусов и чувашей [16. С. 252]. Дальнейшая серия эпизодов почти идентична, даже с содержательной стороны. Мы встречаемся здесь также с инверсией эпизодов E8 и E7. Так, оживший цельпушок просит воров посадить его в коровий желудок (E8) и положить на перекрестке (E7). Герой говорит из волчьего чрева и предупреждает пастухов об опасности (F2). Если бы не отсутствие эпизода с мнимым эмбрионом, сходство было бы разительным.

Могилевская сказка под названием «Мальчик с пальчик» [5. С. 70–71] тоже имеет почти идентичную смоленской структуру: I.B, II.A, II.B, C1, D1, D2, E7, E8, F, F5. Различие заключается в ином семантическом наполнении эпизода чудесного рождения, которое оказывается ближе к минской сказке: мужик делает из дерева «малышка», который оживает в колыбели. Кроме того, в могилев-

ской сказке нет эпизода Н (с мнимым эмбрионом) и возникает мотив D2: во время кражи вола мальчик с пальчик громко кричит, призывая попу.

Схожая со смоленской структурная схема СУС 700 представлена также в вологодской сказке [11. С. 229–230]: I.B, II.A, II.B, C1, D1, E7, E8, F, F2, F5. Различия касаются вновь прежде всего мотива чудесного рождения протагониста: в севернорусской сказке он возникает из отрубленного при шинковании капусты пальца, который старуха бросает за печку. Помимо этого, между проглатыванием мальчика с пальчик волком (F) и убийством волка (F5) находится элемент F2 (герой предупреждает пастуха о приближении хищника). Нет эпизода Н.

Родственны смоленской сказке также сказки самарские и коми-зырянские. Они имеют одну и ту же структуру: I.B, II.A, II.B, C1, D1, H. Смоленская сказка отличается от них эпизодами с проглатыванием и освобождением мальчика с пальчик, сначала — коровой, потом — волком. В самарской сказке под названием «Мизинчик» [9. С. 147–149] ровно то же чудесное рождение, что и в сказке вологодской: герой возникает из отрубленного пальца старика, положенного в печурку. Эпизод с мнимым эмбрионом не редуцированный, как в мариупольской сказке, а полноценный, хотя в содержательном отношении и несколько отличный от смоленской: мальчик с пальчик надевает кожу вола на попу и попадью, желудок кладет между поповскими дочерьми, гузенной кишкой связывает косы дьячков.

В коми-зырянской сказке чудесное рождение имеет свои особенности: герой возникает во время выпекания хлеба, женщина отрубает себе палец, который закатывается за веник и оживает. Эпизод с мнимым эмбрионом значительно расширен: мальчик с пальчик кладет кишки убитого вола рядом со спящим попом, навоз — рядом с попадью, желудок — возле служанки [Березкин — Дувакин М78 «Крошечный мальчик»].

Итак, смоленская сказка имеет довольно специфическую структуру, для которой характерна представленность всех возможных действий мальчика с пальчик: рождение (I.B), забота о родителях (II.A), труд (II.B), обман помещика (C1), воровство (D1), приключения с коровой (E, редуцированно) и с волком (F), а также проделки с мнимым эмбрионом (H). Эта структура локализована в строго очерченном ареале — бассейнах Днепра и Волги. Об ареальной специфике смоленского сюжета мы скажем ниже. Но уже сейчас очевидно, что

для смоленской сказки характерен эпизод с мнимым эмбрионом (H), который распространился двумя «отрогами» (с некоторыми ответвлениями) с юга на север по Волге и Днепру. Мы наблюдаем варьирование схожей сюжетно-мотивной структуры в смоленской, минской, могилевской, мариупольской, московской и вологодской сказках, которые отличаются друг от друга добавлением или элиминацией одного-двух мотивов. Самое значительное различие между данными текстами заключается в способах чудесного рождения героя. В сказках поволжских (самарской и коми-зырянской) отсутствуют приключения с коровьим желудком и волком, однако помимо этого структура идентична смоленской сказке, вплоть до эпизода с мнимым эмбрионом.

СПЕЦИФИКА СМОЛЕНСКОЙ СКАЗКИ: МАЛЬЧИК С ПАЛЬЧИК — РАК

Героем смоленской сказки становится не мальчик с пальчик, а рак. Это уникальный случай в мировом сказочном фонде. Рак в качестве действующего лица ни в одной сказке данного типа больше не появляется ни в Европе, ни в Азии, ни в Африке.

Инициальный эпизод смоленской сказки максимально близко началу сказочного типа СУС 440 *Муж-рак* и СУС 433В *Царевич-рак*. В ряде восточнославянских записей сказок о муже-раке мы встречаем почти одинаковый эпизод чудесного рождения героя. Смоленской сказке идентично начало калужской «Сказки о рачке золотой шейке»: старик идет ловить рыбу, но ему удается поймать только рака с золотой шеей; его кладут на печку, и он превращается в мальчика [15. С. 8]. В сказке терских казаков «Рак-царевич» отсутствует только мотив очеловечивания рака, который уже предстает как одушевленное существо. Так, старик-рыболов идет на море ловить рыбу и видит огромного рака, который говорит, что будет его сыном. Старик его забирает, о нем заботятся как о человеке [10. Вып. 15. С. 88]. Началу этой сказки почти тождественно начало сказки могилевской [8. С. 46]: старуха идет зимой по воду; в ведро ей попадает рак, который просит не бросать его, обещает принести счастье и становится ее сыном. Нужно отметить, что подобное начало не характерно для типа АТУ 440 *The Frog King or Iron Henry* в целом [24] и составляет, по всей видимости, особенность восточнославянского ареала.

Инициальный эпизод смоленской сказки очень близок также традици-

онному началу сказочного типа АТУ/СУС 433В *King Lindorm / Царевич-рак*, точнее говоря, началу его первого подтипа, описанного Хансом Утером таким образом: «Бедная женщина рождает змея (супружеская пара усыновляет змея или лягушку). Когда животное вырастает, оно изъявляет желание жениться на королевской дочери. Король дает невыполнимые задачи, которые змеем выполняет (змея борется с королем). Змей женится на принцессе, после свадьбы превращаясь в прекрасного юношу (принца)». Этот подтип АТУ 433В был назван Бенгтом Хольбеком и Джоном Линдоу «простой» (einfach) формой данного сюжета [20. S. 163].

В двух подольских и одной екатеринославской сказках СУС 433В мы встречаем почти идентичное смоленской сказке о мальчике с пальчик начало. В них присутствуют те же мотивы: I.A. Бездетная пара хочет ребенка и I.B. Чудесное рождение героя. Настойчивое желание иметь детей выражается такой формулой: «Коби нам, діду, хоць з рака хлопця!» [3. С. 322]. Пойманный в водоеме рак очеловечивается в результате двух ритуально-магических действий: либо его сажают на припечек [3. С. 322], либо выносят трижды ночью на порог, где он три раза свистит [3. С. 323]. Эти действия имеют одну и ту же семантику: как крыльцо (порог), так и пространство под печкой были местами захоронения умерших предков [7. С. 218], а также выкидышей и некрещенных детей. В сказке печка и порог становятся местами очеловечивания рака, которое с мифологической точки зрения может быть понято как возрождение умершего предка в облике ребенка (подробнее об этом ниже). Эта мотивация поддерживается также екатеринославской сказкой. В ней ловля и оживление рака объясняется смертью детей у супружеской пары и желанием их вернуть [12. С. 54].

В общемировом контексте для сказок типа 700 характерно взаимодействие с группой сюжетов, объединенных образом зооморфного жениха-оборотня: помимо АТУ/СУС 433В *King Lindorm / Жених-рак*, СУС 440 *Муж-рак*, сюда относятся АТУ/СУС 430 *The Donkey / Муж-осел*, АТУ 441 *Hans My Hedgehog*. Это взаимодействие происходит на Тибете, в Индии, в Словакии [Березкин — Дувакин М78 «Крошечный мальчик»]. Тип 700 заимствует финальную часть названных сюжетов, для которой характерна такая цепочка мотивов: бракосочетание девушки с зооморфным женихом, сжигание его шкуры, которую он скидывает по ночам, поиски пропавшего жениха [21. P. 144–148; 18. P. 25–33; 26. S. 161–170].

Уникальность смоленской сказки состоит в том, что из группы сюжетов о зооморфном женихе берется не финальная, а инициальная часть, связанная с чудесным рождением героя. На несколько причудливый характер коммуникации инициальных частей смоленской сказки СУС 700 и украинских СУС 433В указывает подольская сказка о женихе-раке. Сразу четыре ее сюжетных композита идентичны смоленской сказке о раке — мальчике с пальчик: I.A. Бездетные родители хотят ребенка, хотя бы и похожего на рака; I.B. Баба идет по воду, ловит рака, сажает его на припечек, и он очеловечивается. Это характерно для многих сказок СУС 433В, однако продолжение подольской сказки отступает от повествовательной схемы группы сказок о зооморфном женихе-оборотне и вбирает в себя сюжетные композиты типа 700: рак несет в поле обед отцу (II.A), а затем пашет поле (II.B). Перед нами обоюдное влияние типов 700 и 433В. На мой взгляд, это скорее свидетельствует о некоем третьем элементе, общем для обоих сюжетов, чем о простой коммуникации. Чтобы понять, что это за третье общее, необходимо всмотреться в мотив чудесного рождения.

Смоленский мальчик с пальчик — рак уникален и не уникален одновременно. Героев раков в типе 700 больше нигде не появляется, но смоленский мальчик с пальчик — рак входит в группу хтонических героев: лягушек (бутанская, тибетская сказки), мышей (арабо-суданская, румынская сказки), насекомых (польская). В сербской сказке герой не называется ни раком, ни рыбой, но он выловлен из воды [Березкин — Дувакин М78 «Крошечный мальчик»]. Эта хтоническая группа героев немногочисленна. Сказки типа 700 с их участием рассредоточены в пространстве и не образуют какого-либо ареального кластера.

Мальчик с пальчик, в том числе в смоленской сказке, является «запечником». Отрубленный палец, цельпушок, рак помещаются за печку, на нее, в печурочку. В смоленской сказке рака кладут на загнетку, то есть площадку перед устьем печи, куда сгребают угли.

В. Я. Пропп выдвинул гипотезу, что печь есть не что иное, как могила, и что герой, выходящий из печи, исторически может рассматриваться как вернувшийся к жизни покойник [7. С. 218], поскольку «рождение есть возвращение к жизни умершего, обычно — предка» [7. С. 214].

«Мотив героя, сидящего на печи и сходящего с нее или рождающегося из нее, сложился на основе обычая захоронения мертвецов в доме. С появлением очага под ним мыслится

похороненным предок. Все эти представления скрещиваются с представлениями, что рожденный живой есть вернувшийся к жизни умерший. Сказочный герой, появляющийся из печки, в исторической перспективе есть возродившийся к жизни умерший, находившийся в очаге или при очаге» [7. С. 225]. Мальчик с пальчик и есть такой возродившийся с помощью определенных действий умерший предок-ребенок, который помогает своим живым потомкам-родителям. Эта парадоксальность мальчика с пальчик подтверждается тем, что в некоторых текстах он представлен бородатым и сближается с мужичком с ноготок⁴. Рождается он всегда от родителей-стариков. Знания, необходимые ему для выполнения разного рода действий, являются у него как бы врожденными.

В пикардийской сказке эта ипостась мальчика с пальчик эксплицируется: Жан-Шалун сидит в коровьих потрохах, которые варятся на огне, и из очага говорит своей бабушке, что она варит своего деда. Она признает, что слышит голос мертвого Жана-Шалуна [25. Р. 327]. Стало быть, мальчик с пальчик здесь мыслится как сын своих родителей, который является одновременно их пращуром.

Рак в смоленской сказке — животное-хтонический алломорф антропоморфного мальчика с пальчик, связанный с теллурическим миром, местом обитания мертвых.

Печь является репрезентацией материнского лона и могилы одновременно. Палец, отрубленный стариком или старухой, сначала погребается за печкой, а затем возрождается в антропоморфном облике. Эта парадоксальность рождения мальчика с пальчик подтверждает его антиномический статус как воскресшего предка и ребенка одновременно.

ЭПИЗОД «МНИМЫЙ ЭМБРИОН»

Помимо мотива чудесного рождения и хтонического облика героя, еще одной яркой особенностью смоленской сказки становится то, что в состав трикстериады мальчика с пальчик входит эпизод со связыванием обитателей поповского дома и подбрасыванием мнимого эмбриона.

В рамках эпизода Н жертвами проказ мальчика с пальчик становятся представители критикуемых и порицаемых социальных групп и члены их семей: монахини, помещики или баи (тибетцы, киргизы), ханы (буряты, монголы), муллы (туркмены), попы (коми-зыряне, терские казаки). В качестве подложного эмбриона может выступать овечий желудок, мертвый ягненок, овечьи почки, щенок, коте-

нок и др. [Березкин — Дувакин М78 «Крошечный мальчик»].

Обнаружение козней мальчика с пальчик провоцирует цепную реакцию. Так, в смоленской сказке поп и попадья дуют носом в дудки, просыпаются батраки со связанными волосами, от их шума пробуждаются поповские дочери и обнаруживают мнимый эмбрион. Все это приводит к возникновению гвалта и всеобщей суматохи. В некоторых случаях (ногайская, тувинская, алтайская, монгольская сказки) комизм эпизода подчеркивается тем, что мальчик с пальчик буквально умирает со смеху.

В составе сказочного типа АТУ 700 эпизод Н имеет довольно специфическую географическую приуроченность: он появляется в фольклоре тибетцев, монголов, бурят, тувинцев, алтайцев, ногайцев, турок, туркмен, казахов, киргизов, башкир, коми-зырян, саамов, украинцев и русских — терских казаков, жителей Поволжья (Самара) и, если учесть смоленскую сказку, Поднепровья. Стало быть, этот эпизод характерен для таких макрорегионов, как Южная Сибирь и Монголия, Туркестан, Средняя Азия, Малая Азия, Северный Кавказ, Восточная Европа (Восточная Славия и Волго-Камский регион), Балтоскандия. Смоленская сказка входит в своеобразный восточный фронтир ареала АТУ 700 с эпизодом Н. Его образуют саамские, русские, украинские (мариупольские, галицкие и волынские), ногайские, терско-казацкие сказки. Этот фронтир проходит по трем макрорегионам: Балтоскандия, Восточная Европа, Северный Кавказ. Вполне возможно, что версия сказки о мальчике с пальчик с мнимым эмбрионом мигрировала из Средней Азии и Южной Сибири через южное Поволжье и Северный Кавказ по речным путям (Волга, Днепр) на север, вплоть до саамов и коми-зырян. Смоленский регион находился на этом пути. Отмеченное нами ранее структурное родство смоленской сказки с мариупольской, минской, могилевской, московской, самарской, вологодской и коми-зырянской коррелирует с предполагаемыми направлениями миграции сюжета 700.

Необходимо также обратить внимание на место эпизода Н в общей структуре смоленской сказки. Как правило, приключения с мнимым эмбрионом являются финальным эпизодом сюжета «Мальчик с пальчик», в некоторых случаях взаимосвязанным с эпизодом G (смерть мальчика с пальчик) (ногайцы, саамы, коми-зыряне, башкиры, казахи, киргизы, туркмены, буряты, монголы,

алтайцы, тувинцы, тибетцы). В смоленской сказке, однако, эпизод Н является срединным, он занимает место между эпизодом D (воры) и E (корова). Подобное положение эпизода Н встречается только в украинских, башкирских и турецких сказках. Для башкирских и турецких свойственна инвертированная структура, где после приключений с подложенным эмбрионом герой помогает вору украсть коров (D1), а затем выдает их громким криком (D2) или без него [2. С. 289–293, 294–298; 19. S. 332–333]. Смоленская сказка от них далека, но близка по своей структуре сказке мариупольской [4. С. 355–357], где после эпизода с мнимым эмбрионом (Н) следует эпизод с волком (F).

Из сказок о мальчике с пальчик, включающих эпизод Н, к смоленской сказке оказываются близки коми-зырянская и ногайская сказки. О структуре коми-зырянской сказки мы говорили выше. Здесь необходимо указать на то, что для сказок с мнимым эмбрионом не характерны эпизоды II.A, II.B, C1. Их наличие сближает смоленскую сказку с коми-зырянской. Ногайская сказка [6. С. 144–147] имеет более лапидарную структуру: I.A, I.B, II.B, D1, H, G. Старик хочет, чтобы старуха родила ему сына (I.A). Является Белое Ухо, который объявляет себя их сыном (I.B). Белое Ухо пасет коз (II.B); крадет быка бая (D1). Белое Ухо смазывает салом голову спящей девушки, надевает маслбоек на голову другой, вставляет в рот парня дудку, старику остригает бороду, между двух девушек кладет щенка и котенка (H). Белое Ухо возвращается домой без коз, и старуха бросает его в огонь (G). Ногайская сказка близка смоленской эпизодами I.B, II.B, D1, H.

Ногайская сказка о мальчике с пальчик сходна со сказкой терских казаков: I.A, I.B, II.A, D1, H. Старик со старухой хотят детей (I.A). Старик отрубает себе палец, рубя дрова для блинов (I.B). Мальчик с пальчик относит отцу еду (II.A), помогает вору украсть поповского вола (D1), заворачивает попа с попадней в шкуру быка, между их дочерьми кладет воловий желудок, связывает косы дьячком, старухе-служанке вставляет дудки в нос (H) [10. Вып. 16. С. 363–366].

Структурная близость ногайской, терско-казацкой, коми-зырянской и смоленской сказок подтверждает ареальное распределение сказок о мальчике с пальчик с эпизодом Н и предполагаемые линии миграции сюжета из Средней Азии в Восточную Европу: на Северный Кавказ, в Поднепровье и Поволжье, на Русский Север и в Балтоскандию.

Примечания

¹ В смоленском диалекте слово «требух» означает как «внутренности животного» в целом, так и «желудок (коровий, свиной и т.п.)» [13. Вып. 45. С. 20].

² Архив Литературного музея Смоленского государственного университета. Ф. 19. Починок 15/в. Тетр. 13. Л. 1–4 об. При публикации была сохранена орфография оригинала, пунктуация приведена в соответствие с нормами современного русского языка.

³ Схема В. Папе является усовершенствованным вариантом описания структуры сказки о мальчике с пальчик, представленной Иоганном Больте и Йиржи Поливкой [17. S. 389]. А Больте и Поливка, в свою очередь, опирались на результаты исследования Гастона Пари, который выделял в сказке о мальчике с пальчик пять эпизодов: чудесное рождение героя, труд, похищение быков, овладение мальчиком с пальчик и его бегство, проглатывание мальчиком с пальчик коровой и другими животными [23. P. 51].

⁴ «В русских сказках длинноротый карлик называется мужичок с ноготок, борода с локоток, или сам с пёрст, борода на семь вёрст: имя, свидетельствующее за его тождественность мальчику с пальчик» [1. С. 774].

Литература

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868.
2. Бессонов А. Г. Башкирские народные сказки. Уфа, 1941.
3. Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. Вип. 1–2 / упоряд. М. Левченко. Київ, 1928.
4. Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. Киев, 1876.
5. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 2. СПб., 1893.
6. Ногайские народные сказки / сост. и пер. с ногайского Аждаут Ногай; отв. ред. И. В. Стеблева; предисл. Е. С. Котляр. М., 1979.
7. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М.: Наука, 1976. С. 205–240.
8. Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 6: Сказки. Могилев, 1901.
9. Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
10. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 1–44. Тифлис, 1881–1915.
11. Сказки, песни, частушки Вологодского края. Народное устно-поэтическое творчество Вологодского края / под ред. В. В. Гура. Вологда, 1965.
12. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И. И. Манжуру. Т. 2. Вып. 2. Харьков, 1890.

13. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Соколоватова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

14. Фольклорные сокровища Московской земли. Сказки и несказочная проза / сост. Н. М. Ведерникова, Е. А. Самоделова. М., 1998.

15. Чернышев В. И. Материалы для изучения говоров и быта Мещовского уезда. СПб., 1901.

16. Чувашские народные сказки / сост. П. Е. Эйзин. Чебоксары, 1993.

17. Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd 1. Leipzig, 1913.

18. Campbell A. Santal Folk Tales. Pokhuria, 1891.

19. Eberhard W., Pertev N. B. Typen Türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953.

20. Holbek B., Lindow J. König Lindwurm // Enzyklopädie des Märchens. Bd 8 / hrsg. von R. W. Brednich. Berlin; New York, 1996. S. 160–165.

21. Kretschmar M. Märchen und Schwänke aus Mustang (Nepal). Sankt Augustin, 1985.

22. Pape W. Däumling // Enzyklopädie des Märchens. Bd 3 / hrsg. von K. Ranke. Berlin; New York, 1981. S. 349–360.

23. Paris G. Le Petit Poucet et la Grande Ourse. Paris, 1875.

24. Röhrich L. Froschkönig // Enzyklopädie des Märchens. Bd 5 / hrsg. von R. W. Brednich. Berlin; New York, 1987. S. 410–424.

25. Saintyves P. Les contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires). Paris, 1923.

26. Slovenské rozprávky: Druhá kniha zo zbierky Pavla Dobšinského. Bratislava, 1970.

Сокращения

Березкин — Дувакин — Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

ATU — The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther: 3 vols. Helsinki, 2004.

Автор выражает благодарность Варваре Евгеньевне Добровольской за ценные указания при проведении исследования.

Статья поступила в редакцию 6 июня 2025 г.

Ольга Владиславовна Белова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН (Москва)

«СВЯТЫЕ ПИСЬМА» 1935–1953 гг. ИЗ СМОЛЕНСКОЙ (ЗАПАДНОЙ) ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье публикуются образцы «святых писем» из фондов Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО) и Государственного архива Смоленской области (ГАСО), относящиеся к 1935–1953 гг. и свидетельствующие о двух волнах распространения этих текстов. Во второй половине 1930-х гг. волна «святых писем» прошла по районам, ныне относящимся к Калужской и Брянской областям. В первой половине 1950-х распространение «святых писем» сконцентрировалось в районах к северо- и юго-востоку от Смоленска до границы с Калужской областью. Зафиксированные образцы демонстрируют текстологическое и сюжетное сходство с текстами, распространявшимися на территории Белоруссии.

Ключевые слова: «святые письма», апокрифы, народная религиозность, Государственный архив новейшей истории Смоленской области, Государственный архив Смоленской области

«Святые письма» как явление массовой культуры и фольклора неоднократно привлекали внимание современных исследователей. Фольклористы, культурологи, социальные антропологи рассматривали этот феномен как одну из форм проявления народной религиозности [5; 14; 15], как жанр устно-письменной традиции [4. С. 65; 10. С. 68–118; 12. С. 284–290] и образец фольклора «эпохи кризисов» [4. С. 65; 5. С. 627]; исследовали историю жанра [5; 12; 15], коммуникативные функции «святых писем» [5; 7; 8], их язык и особенность [5. С. 341–345; 6. С. 119–120; 12. С. 287–289]. В «Живой старине» неоднократно публиковались образцы этого жанра, зафиксированные в разных локальных традициях [1; 3; 7; 11].

Публикуемые тексты извлечены из фондов Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО) и Государственного архива Смоленской области (ГАСО). Машинописные тексты «святых писем» представляют собой копии, сделанные с рукописных оригиналов, или вставки в отчетные документы¹.

Документы публикуются с сохранением орфографии и пунктуации источников.

Несколько «святых писем» фигурируют в документах 1935–1937 гг., отражающих деятельность областной комсомольской организации и областного совета Союза воинствующих безбожников (СВБ) Западной области².

Как отмечает И. С. Бутов, появление «святых писем» в Российской империи и в СССР имело волнообразный характер; в конце 1930-х гг. (согласно материалам из Национального архива Республики Беларусь) распространение «святых писем»

«приобрело характер эпидемии», особенно в районах на востоке Белоруссии, в том числе граничащих с Украиной и Западной областью [3. С. 17]. Аналогичную ситуацию можно представить себе и в Западной области.

В переписке обкома ВЛКСМ Западной области о проработке закрытого письма ЦК ВКП(б)³ о контрреволюционных и оппозиционных настроениях среди молодежи⁴ содержится сопроводительная записка к «святому письму», адресованная в обком ВКП(б) т. Румянцеву⁵ и подписанная секретарем обкома ВЛКСМ Коганом⁶; к этой записке приложена машинописная копия «святого письма».

16 марта 1935 г.

Приложенное письмо из "ято у одного колхозника — отца ученицы Карамышевской школы, Бухаринского района". Колхозники собирались читать его. Об этом письме мы писали в докладной о ходе проработки письма ВКП(б).

Во имя отца и сына и святого духа аминь. Бойтесь матери во Троицком соборе послано письмо золотым законом Божиим матери написано золотыми буквами это письмо обошло много людей в описании в этом говорится — будьте тверды и верны, воскресные дни почитайте, материнскими словами не ругайтесь, бедных людей не забываете, во всем будьте тверды, а то будет наказан бог и четырьмя огнями, пойдете народ на народ, брат на брата, делается между вами всевеликое кровопролитие. Чтобы ходить в храм Божий для обновления души пред вами стоит моя мать и молится за вас. А кто письму не поверит проклят именем моим, а кто будет передавать это письмо, тот получит прощение грехов, письмо должно обойти весь свет переписать письмо в три дня, тот

получит радость и веселье, а кто не будет писать оставит без внимания получит неугасимая. Господь благослови, село Делидовское округа перед Спасом 30 июня два мальчика, которые пасли скот, 12 летний Емельян, другой Николай 8 часов утра видят они разные облака, три молнии и гром, явился человек и крест, они испугались, Николай говорит — побегим, нечестивый и голос говорит мальчики были окружены радугой, вдруг явилось много ангелов и пели три раза свят господь Саваоф, мы сели и слушали как пели, что Христос сказал придут суда нечестивых и разумеется язычники, которые говорят, что бога ведут себя наша дел вечная истина говорю Вам, что бы готовились скоро придут, которые миром правят начнут оправдать утвердятся вспоминайте господя бога во всех делах и будете моими господами великая радость, а не верные погибнут в муке вечной, пойдите и скажите моему священнику Николаю чудотворцу, он отслужит молебен и люди пошли и был слышен звон с неба и вторично пели ангелы и шли на то место, где явился господь, они сказали, что верующих третья часть, а не верующих изрит бог⁸.

Письмо относится к типу текстов, происхождение которых принято связывать с памятником апокрифической книжности «Епистолия о неделе» (VI в.), предписывавшим почитать воскресный день, быть твердым в вере и вести праведную жизнь (не поверивший посланию будет обречен на муки) [13]. Сохранены ключевые мотивы первоисточника: явление письма в сакральном месте («во Троицком соборе»)⁹, письмо написано золотыми буквами¹⁰, перечислены предписания и наказания за грехи.

Схожие по форме и содержанию письма в 1937 г. распространялись в Белоруссии (братоубийственная война, кровопролитие, кара громом и огнем, треть выживших людей, явление креста и радуги, пение ангелов) [3. С. 18]. Любопытна разница в деталях. Визионерами чуда являются два мальчика, но в письме из Бухаринского района они названы по именам — Емельян и Николай¹¹. Местом действия названо «село Делидовское», в белорусских вариантах — «село Демидово» и «село Демидово в Сибири» [3. С. 18]. Еще одна уникальная деталь — указание на точное время видения: «8 часов утра».

Следующий текст обнаружен среди информационных материалов райкомов ВЛКСМ Запобком ВЛКСМ по обсуждению процесса над троцкистским центром и по расследованию антисоветских настроений среди учащейся молоде-

жи. 26 марта 1937 г. из Усохского сельсовета Трубчевского района¹² секретарем районного комитета ВЛКСМ Дегтяревым была направлена в обком ВЛКСМ Западной области докладная записка:

В с. Радутино т/ж с/с [того же сельсовета. — О. Б.] распространены анонимные письма к/р [контрреволюционно-го. — О. Б.] характера среди учащихся Н.С.Ш. [неполной средней школы. — О. Б.]. Привожу одно из них: «в городе Ерусалиме во время утренней службы был слышен голос спасителя, молитесь каждый день три раза, читайте отчете наш — будете спасены. Кто получит эту записку напишите 9 раз и раздайте верующим. В городе Харькове один человек получил эту записку, он никому ее не отдал, после чего он получил великую скорбь». К тому, что написано, отнеситесь к каждому слову со вниманием. Эти письма распространял ученик 4-го кл. Абраменков /12-ти летний/ сын кулака раскулаченного. Семья его проживает в Суземском районе¹³.

Здесь речь идет об устном послании («голос Спасителя»), услышанном в Иерусалиме, а собственно «письмом» является текст, который следует переписать и раздать верующим. Упоминание Харькова как места прецедента есть в одном из белорусских писем 1937 г. («в г. Харькове одна получила и не передала такое письмо скоро получила большую скорбь» [3. С. 18]). Сходный пример из Восточной Украины (1920-е гг.) приводит А. А. Панченко: «в Харькове одна вдова получила такую записку и не роздала в тот же ден убит сын» [5. С. 635]. Показательный момент: в качестве распространителя писем назван 12-летний ученик [ср. 9. С. 157–158]; в дальнейшем в документах из Западной области школьники в этой роли (наряду с «церковниками», «религиозниками» и «сектантами» [ср. 9. С. 155]) упоминаются неоднократно.

Видимо, об аналогичном «святом письме» идет речь в деле по учету фактов религиозных проявлений в районах области, который проводил Западный областной совет СВБ (документ датирован 1937 г.):

В Севском районе¹⁴ начинают проявляться вылазки церковников в следующем: обнаружена записка такого содержания: «в Иерусалиме во время утрени был слышен голос Спасителя». Читайте отчете наш три раза в день, передайте эту записку 7-ми верующим, кто передаст, получит великую радость. В Харькове был случай, один человек не передал, получил великую скорбь¹⁵.

Имеется документ от 1 июня 1937 г. — докладная записка «О работе Областного Оргбюро С.В.Б. за период с января по 20-ое мая 1937 г.». В ней говорится: «Румянцевский район¹⁶ сельсовет Колюши появились письма от Христа»¹⁷.

В информационной сводке, представленной Плохинским¹⁸ райкомом ВКП(б), помимо того, что «письмо от Христа» призывало к христианскому смирению, отмечался его антисоветский характер — в нем предрекался конец «безбожной» власти большевиков.

В с. Холмище¹⁹ того же сельсовета появилось письмо от Христа, которое распространено по ряду сельсоветов и призывало к терпению и гласило, что скоро власть антихристов (большевиков) кончится²⁰.

Еще один документ из фонда СВБ указывает на вероятных распространителей «святых писем». Среди прочей информации «Выводы инструктора ЦС СВБ СССР А. Н. Логвиновича о состоянии организации СВБ в Западной Области и о работе Западного Областного Оргбюро СВБ» (1937 г.) содержат такое заключение:

В Климовском, Почепском, Стародубском и др. р-нах сектанты и еголисты²¹ и др. ведут контр-революционную пропаганду путем разбрасывания писем в конвертах на площадях, базарах, вокзалах и т.д.²²

Вторая группа публикуемых «святых писем» извлечена из отчетов уполномоченных Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Смоленской области и Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Смоленской области, хранящихся в ГАСО и относящихся к началу 1950-х гг.²³

В это же время всплеск религиозных суеверий (подкрепляемый слухами о новой возможной войне) отмечается по всей Белоруссии. В начале мая 1950 г. распространение «святых писем» выявлено в Копыльском районе Бобруйской области, а уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Гродненской области в докладной записке от 22 мая 1950 г. сообщал: «Появились слухи о том, что если война еще не началась, то она обязательно в этом году начнется. Для этого имеются неопровержимые доказательства например: 1905–1914 и 1941: суммы цифр каждой отдельной даты составляет — 15. В эти годы начинались войны. Но так как сумма

цифр 1950 года тоже составляет 15, то это значит, что война в текущем году будет обязательно» [3. С. 19]²⁴.

Такая волна в первой половине 1950-х гг. накрыла и Смоленскую область. Теперь распространение получил другой тип писем: в них содержались эсхатологические пророчества и назывались даты грядущих бедствий.

К 1950-м гг. относятся и первые упоминания о «святых письмах» в отчетах уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Смоленской области В. В. Казубского. Согласно сведениям за II квартал 1950 г., распространение «религиозных писем» было отмечено в Тумановском районе²⁵.

За последнее время, повидимому, в связи с событиями в Корее²⁶, усилилась религиозная пропаганда путем распространения религиозных писем. Привожу буквальный текст этого письма с сохранением грамотности:

«12 ноября господ сказал мальчику возле моря и реки, на забывай бога и божьих слов Переписывайте это письмо 9 раз, через 9 дней вы получите большую радость. Одна семья не переписала, и получила болезнь. Молитесь бога два раза в день. Ище христос сказал. 15 июля 1950 года погибнет много людей. 16 июля море и реки сравняются на равне. 18 солнце перестанет светить. 19 все закроется и будет очень плохо. Это потому что народ не признает бога и божьих слов они будут признавать, но будет поздно. Кто сохранит это письмо тот будет спасен исусом христом и святым духом».

... Приведенный выше текст религиозного письма, распространяемый на территории Тумановского района, по своему содержанию ближе подходит к религиозным взглядам пятидесятников²⁷; это заставляет предполагать, что источником его распространения являются пятидесятники, а район распространения текста письма будет значительно большим, чем в пределы Тумановского района.

Разрабатывая и рассылая текст письма райисполкомам, о котором говорилось в предыдущем разделе отчета, необходимо отразить и вопрос о борьбе с религиозной деятельностью пятидесятников и возможно оживления религиозной пропаганды с их стороны²⁸.

Первой датой был июль 1950 г. В это же время в Гродненской области Белоруссии циркулировало аналогичное письмо, но бедствия были назначены на июнь 1950 г.: «Христос говорил “Половина народу погибнет 12 июня 1950 года и 15 июня все реки и озера наполнятся кровью и солнце померкнет и не будет светить”» [3. С. 19].

Уполномоченный связывает распространение «святых писем» с деятельностью «сектантов» — пятидесятников (см. выше о роли «сектантов» и «еговистов» в документе 1937 г.), а причину появления писем усматривает в обострении международной обстановки, имея в виду войну между Северной и Южной Кореей²⁹. При этом В. В. Казубского беспокоит низкий уровень массово-политической и культурно-просветительской работы:

Один из агитаторов партийно-комсомольской группы Селецкого сельсовета Выходского района³⁰ (парторг Иванов) в своей очередной беседе сообщил колхозникам, что «Корея находится под Ленинградом», вызвав тем самым состояние полной растерянности и страха у колхозников, представивших себе, что война снова уже стоит у стен города Ленина. Потребовалось вмешательство райкома партии, чтобы квалифицированной беседой разбить сложившееся у колхозников неправильное представление и показать, где же находится Корея и где Карелия³¹.

Ситуация продолжала развиваться в III и IV кварталах 1950 г., на этот раз в ареал распространения «святых писем» включается Ярцевский район: «Распространение религиозных писем в Ярцевском районе. (...) Религиозные письма по своему содержанию однотипны тексту религиозного письма, приведенному мною в информационном отчете за II квартал 1950 г.»³².

В информационном отчете за 15 сентября 1951 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов В. В. Казубский пишет: «За последнее время вновь отмечаются случаи [так в документе. — О. Б.] распространения религиозных писем. Ниже приводятся тексты двух писем, обнаруженных на территории Знаменского района»^{33,34}.

Копия
«Святое письмо».

Два мальчика пасли коров, господь спустился с неба и сказал: «кто будет молиться богу, тот человек через 6 дней получит большое счастье. В деревне Карково одна женщина получила письмо и не раздавала никому, за это она получила большое оскорбление. Нужно молиться богу [так в документе. — О. Б.] и посещать святую божью церковь».

В 1957 году в июне половина улетит людей. В 1957 году закончится мука. Кто будет верить этому письму, тот будет избавлен от всяких случаев. Из нищих одна женщина встретила человека в ризе, он сказал, что будет суд живых и мертвых, останутся те люди, кто верит нашему господу иуде христу.

Которые на груди носят святое письмо, передавайте друг другу, не задерживайте. Письмо должно пройти весь мир, через шесть дней вы получите большое счастье. Письмо передавайте из рук в руки. Перепишите четыре раза. Напишите и не говорите, кто написал письмо. Распространите по всему миру письменно, кто верит богу, тот разумеется и внушайте своим детям и приучайте к церкви божией во имя отца и сына и святого духа, аминь и читайте молитву очи наше каждый день по три раза.

Адресат от кого и кому не указан³⁵.

В этом письме, помимо двух мальчиков-визионеров, присутствует нищенка, взявшая на себя роль ретранслятора божественных вестей. Несуществующая деревня Карково, по всей видимости, является квазитопонимом, производным от «Харьков» (ср. выше: «в Харкове» в письме 1920-х гг.). Дата «последних времен» скорректирована — теперь это 1957 г.

Копия
«Святое письмо».

Мальчик 12 лет видел человека, который окружен радугой, он сказал, что скоро будет суд живых и мертвых, виновных и праведных. Останется часть людей. После этого на престоле будет сидеть богиня Мария — на груди у нее написано: молитесь богу. Не будете верить в бога, будете наказаны богом. Передавайте это письмо друг другу, получите счастье. Когда получите — перепишите 9 раз и через 9 дней получите радость. Не бойтесь посылать это письмо, оно должно обойти весь мир.

Один человек скрыл и через 3 дня получил большое горе. Господь просил нас — не забывайте молиться богу, хоть один раз в день читайте молитву отче наше. Будьте славны.

Адресовано: Смоленская область, Знаменский район, с. Знаменка, Усачеву Якову, обратного адреса нет³⁶.

В отчете за IV квартал 1951 г. В. В. Казубский констатировал:

Заметно усилилось за отчетный промежуток времени стремление религиозников развивать религиозную пропаганду путем распространения религиозных писем. По своему содержанию эти письма в отчетах неоднократно цитировались и давались в копиях. Характерно отметить, что религиозные письма поступают почтой из Московской и Калужской областей; при этом имеют место случаи присылки таких писем в адрес коммунистов. В ходе выборов в Народные суды имел место случай присылки «святого» письма в адрес 1-го избирательного участка г. Смоленска (Сталинский район).

В распространение религиозных писем втягиваются школьники; так, например, в Митинской семилетней школе Ельнинского района, распространение таких писем школьниками приняло значительный размах³⁷.

Он отмечает активное участие школьников в распространении «святых писем» и в последующих отчетах неизменно обращает внимание на этот факт³⁸.

В 1952 г. в отчетах В. В. Казубского начинается фигурировать Починковский район. В I квартале 1952 г. уполномоченный сообщает:

В Починковском районе распространялся следующий текст «святого» письма: «Мальчик лет 14 видел человека окруженного со всех сторон радугой. Он говорил — будет суд живых и мертвых, останется только часть людей».

И видел божью мать, у нее на груди было написано не забывать бога и молиться богу. Кто получит это письмо и перепишет пять раз, то через десять дней будет счастье, а кто не перепишет, то в течение недели будет в доме горе, бог накажет. Это письмо должно пройти по всему свету.

Привет от богине и бога».

Изложенный текст письма тождествен тексту «святого» письма, взятого в Знаменском районе Смоленской области, содержание которого мною изложено в информационном отчете на 15 сентября 1951 года³⁹.

Замечание о том, что тексты из Знаменского и Починковского районов тождественны, неточно. При общей схеме сюжета наблюдается разница в деталях: возраст мальчика (12 и 14 лет); переписать письмо следует 9 или 5 раз; «радость» придет через 9 дней, «счастье» — через 10; горе придет к тому, кто не перепишет письмо в течение трех дней или недели; сакральный персонаж именуется «богиня Мария» или «божья мать»; письмо из Починковского района имеет нетривиальную концовку — «привет от богине и бога».

В отчете за первое полугодие 1952 г. указано еще одно «святое письмо» (без указания района, где оно было зафиксировано). Письмо представляет собой еще один вариант «предсказательного» текста, ср. выше письмо 1950 г. из Тумановского района. Эсхатологические прогнозы переносятся на 1956 г.⁴⁰

«СВЯТОЕ ПИСЬМО. Во имя отца и сына и святого духа. 12-летним мальчиком было рассказано около Белого моря сидел человек в белой ризе, а перед ним было написано по 100 раз не забывайте бога. Передайте эту записку другому и вы получите радость от господ бога».

наказание за грехи. Перепишите 9 раз и разошлите по почте и вы получите через 6 дней радость от господ бога. Одна семья переписала, но не разослала и от господ бога получила неизлечимую болезнь. Молитесь богу. Во имя отца и сына и святого духа. Еще скрытно сказано половина народу не будет 1956 г. 12 июня. 16 июня 1956 г. все реки и озера будут залиты кровью, 18 июня солнце светить не будет, 15 июня вспомнят все свои дни и числа очень плохо, но будет поздно. Кто эту записку сохранит от беды и всякого несчастья. Храните эту записку. Аминь»⁴¹.

Уполномоченный делает следующие выводы:

Как видно из текстов «святых» писем, верующие запугиваются близким «вторым пришествием христа» и «кончиной мира». В конечном счете речь идет о том, что необходимо думать не о земной жизни, а направить свои мысли и стремления на подготовку к «концу» света и наступающему за ним «царству божиему».

К сожалению, как в первом, так и во втором кварталах текущего года в распространении «святых» писем принимали участие учащиеся школ, особенно Дорогобужского района (Семендяевская семилетняя школа, Алексинская средняя школа и др.). Небезынтересно отметить, что особенно активное распространение письма получили в период школьных экзаменов.

Необходимо отметить также, что и само содержание этих писем чаще рассчитано на детский возраст. Как правило, письма стараются распространять конспиративно.

Учителя школ и комсомольские организации слабо организуют борьбу против этой работы церковников, терпимо относятся к тому, что дети-школьники вовлекаются в активных распространителей этой духовной стряпни⁴².

В годовом отчете за 1952 г. В. В. Казубский обращает внимание на пути распространения «святых писем»:

Время от времени такого рода религиозные письма поступают почтой в адрес того или иного гражданина, а однажды письмо поступило в адрес одной из избирательных комиссии Сталинского района гор. Смоленска. Как правило, обратный адрес в таких письмах не указывается⁴³.

Попадали «святые письма» и в распоряжение уполномоченного Совета по делам Русской Православной церкви по Смоленской области Г. Н. Галинского. Сведения, приводимые им в отчетах, в большинстве случаев дублируют сведения В. В. Казубского: «В ряде районов области: Знаменском, Починковском и Ельнинском имело место распространение так

называемых «Святых писем». В Ельнинском районе к распространению писем привлекались школьники Митинской школы, в Починковском районе школьники Рябцевской школы» (из отчета за I квартал 1952 г.)⁴⁴. Однако в отчете за III квартал 1952 г. появляется указание на Дорогобужский район как новое место, где появились «святые письма».

Имело место по области распространение так называемых «святых писем», с явным контрреволюционным содержанием. К распространению этих писем привлекаются учащиеся начальных школ. Так, например: в Алексинской школе Дорогобужского района было изъято от учащихся письмо, в котором сказано следующее:

«12-летним мальчиком было рассказано. Около Белого моря сидел человек в белой ризе, а перед ним было написано 100 раз не забывайте бога. Передайте эту записку и вы получите радость от бога: Перепишите 9 раз и разошлите по почте и вы получите через 6 дней радость от бога. Молитесь богу. Еще скрытно сказано, половина народу не будет в 1956 г. 12 июня. 16 июня 1956 года все реки и озера будут залиты кровью, 18 июня солнце светить не будет, 15 июня вспомнят все свои дни и числа очень плохо, но будет поздно»⁴⁵.

Письмо тождественного содержания было зафиксировано В. В. Казубским (см. выше), и можно предположить, что его вариант также относился к Дорогобужскому району, тем более что оба уполномоченных упоминают в своих отчетах одну и ту же Алексинскую школу. В отличие от своего коллеги, Г. Н. Галинский прямо характеризует содержание «святых писем» как «явное контрреволюционное», и в этом он солидарен с секретарем Трубчевского районного комитета ВЛКСМ Дегтяревым из 1937 г. (см. выше).

В 1953 г. волна распространения «святых писем» на Смоленщине пошла на спад. Единственное упоминание встречаем в отчете В. В. Казубского за первое полугодие 1953 г.: «Распространение религиозных писем с небольшим размахом отмечалось в I-м квартале лишь в Ельнинском районе. По своему содержанию письма эти однотипны тем, о которых я неоднократно уже указывал в своих отчетах и потому не вижу необходимым повторять его»⁴⁶.

Анализируя распространение «святых писем» в Западной (и позднее в Смоленской) области в 1930–1950-е гг., можно сделать предварительные выводы, касающиеся ареалов этого феномена. Согласно материалам смоленских архивов,

в конце 1930-х гг. волна «святых писем» прошла по районам, ныне относящимся к Калужской и Брянской областям. В первой половине 1950-х гг. распространение «святых писем» сконцентрировалось в районах к северо- и юго-востоку от Смоленска до границы с Калужской областью.

Примечания

¹ Оригинал опубликован в публикуемых «святых писем» в просмотренных нами фондах не обнаружено. Возможно, в ряде случаев оригиналы были пересланы в высшие инстанции вместе с отчетными документами.

² Западная область с центром в Смоленске была образована 1 октября 1929 г., упразднена 27 сентября 1937 г. Включала территории Смоленской, Брянской и Калужской губерний, а также частично территорию Тверской губернии.

³ Центральный комитет Всесоюзной коммунистической партии (большевиков).

⁴ Закрытое письмо ЦК ВКП(б) «Уроки событий, связанных с злодейским убийством тов. Кирова» от 18 января 1935 г. // Исторические материалы. URL: <https://istmat.org/node/60328>.

⁵ Румянцев Иван Петрович (1886–1937) — советский партийный и государственный деятель, с 1929 г. первый секретарь Западного обкома ВКП(б). Обвинен в участии в антисоветской контрреволюционной группе, расстрелян 30 октября 1937 г.

⁶ Коган Залман Абрамович (1905–1937) — секретарь Западного обкома ВЛКСМ в 1934–1937 гг. Расстрелян как враг народа 22 ноября 1937 г.

⁷ Образован в 1929 г. в составе Вяземского округа Западной области. 5 марта 1937 г. постановлением ВЦИК переименован в Дзержинский район Западной области. Ныне в составе Калужской области.

⁸ ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 478. Л. 44–45.

⁹ Согласно вариантам «Епистолии о неделе», письмо падает с неба на алтарь святого Петра в Риме или у врат Ефремовых в Иерусалиме [13. С. 530].

¹⁰ Согласно вариантам «Епистолии о неделе», письмо написано золотыми буквами или кровью Христовой [13. С. 530].

¹¹ Ср. имена мальчиков-пастухов в «святом письме» 1928 г. из Серёдкинского района (ныне — Псковская область): Семён и Николай [12. С. 285].

¹² Ныне в составе Брянской области.

¹³ ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 479. Л. 46.

¹⁴ Ныне в составе Брянской области.

¹⁵ ГАНИСО. Ф. Р-3198. Оп. 1. Д. 12. Л. 12. В отличие от письма из с. Радутино, переписать текст следует только семь раз.

¹⁶ Район образован в 1929 г. в составе Сухиничского округа Западной области, до 1934 г. носил название Плохинский (райцентр с. Плохино). Райцентр и район переименованы в честь первого секретаря Западного областного комитета ВКП(б) И. П. Румянцева. 1 августа 1937 г. с. Румянцево стало называться Ульяново (в честь сестры В. И. Ленина Марии Ильиничны Ульяновой), а район — Ульяновским. Ныне Ульяновский район Калужской области.

¹⁷ ГАНИСО. Ф. Р-3198. Оп. 1. Д. 10. Л. 65 об.

¹⁸ В деле собраны свидетельства, датированные между 14 января 1937 г. и началом 1938 г. Указание старого названия района — Плохинский — может уточнить дату документа: между 17 июня и 1 августа 1937 г. (арестом И. П. Румянцева и переименованием района), когда название Румянцевский еще не было официально отменено, но уже стало «нежелательным» в употреблении.

¹⁹ Холмищи — ныне село Ульяновского района Калужской области (в указанный период относилось к Плохинскому сельсовету).

²⁰ ГАНИСО. Ф. Р-3198. Оп. 1. Д. 12. Л. 13.

²¹ Иеговисты — последователи учения международной религиозной организации «Свидетели Иеговы». В СССР подвергались преследованиям.

²² ГАНИСО. Ф. Р-3198. Оп. 1. Д. 10. Л. 27.

²³ В этот период уполномоченным Совета по делам религиозных культов по Смоленской области был В. В. Казубский, назначенный на эту должность в 1947 г. и занимавший ее вплоть до своей кончины 10 января 1958 г.; уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви по Смоленской области был Г. Н. Галинский, назначенный на эту должность в 1951 г. и занимавший ее до 1963 г.

²⁴ О символике числа 15 в связи с эсхатологическими предсказаниями см.: 2. С. 194–201.

²⁵ Существовал в составе Западной и Смоленской областей в 1935–1961 гг. В 1961 г. Тумановский район упразднен, его территория разделена между Вяземским, Гжатским, Новодугинским и Тёмкинскими районами.

²⁶ 25 июня 1950 г. началась война между северной и южной частью Корейского полуострова, продолжавшаяся до 1953 г.

²⁷ Пятидесятники (христиане веры евангельской) — одно из направлений протестантизма. В СССР подвергались гонениям.

²⁸ ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 13. Л. 23–25.

²⁹ В октябре 1950 г. в войну вступил советский 64-й истребительный авиа-

корпус, вооруженный самолетами МиГ-15.

³⁰ Существовал в составе Западной и Смоленской областей в 1929–1931 и 1935–1961 гг. В 1961 г. Восточский район был объединен со Знаменским районом в единый Угранский район.

³¹ ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 13. Л. 37.

³² Там же. Л. 36.

³³ Существовал в составе Западной и Смоленской областей в 1929–1961 гг. В 1961 г. Знаменский район был объединен со Восточским районом в единый Угранский район.

³⁴ ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 16. Л. 16.

³⁵ Там же. Л. 16–17.

³⁶ Там же. Л. 17.

³⁷ Там же. Л. 47–48.

³⁸ См., например, в отчете за I квартал 1952 г.: «За отчетный промежуток времени отмечается значительно расширение «святых» писем в ряде районов области (Ельнинский, Починковский и др.). В распространении «святых» писем принимали участие учащиеся Митинской школы Ельнинского района, Рябцевской школы Починковского района» (ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 19. Л. 3).

³⁹ ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 19. Л. 3–4. Текст письма из Починковского района с частично измененной орфографией также включен в отчет уполномоченного за первое полугодие 1952 г. (л. 23–24) и в отчет за 1952 г. (л. 68).

⁴⁰ Ср. документ от 26 июля 1956 г. из Гомельской области: «Еще один рассказывал, что половина народа потонет 12 июня 1956 года тогда уся земля обольется кровью» [3. С. 20].

⁴¹ ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 19. Л. 24. Текст этого письма с частично измененной орфографией также включен в отчет за 1952 г. (л. 68).

⁴² Там же. Л. 24–25. Ср. в отчете за 1952 г.: «Иногда попадают письма, представляющие собою еще большую безграмотную галиматью (...). Нередко школьники принимают непосредственное и довольно активное участие в распространении этой религиозной халтуры» (л. 69).

⁴³ Там же. Л. 69.

⁴⁴ ГАСО. Ф. Р-1620. Оп. 2. Д. 14. Л. 5–6.

⁴⁵ Там же. Л. 20–20 об.

⁴⁶ ГАСО. Ф. Р-985. Оп. 2. Д. 22. Л. 4–5.

Литература

1. Апокрифические молитвы Карелии / публ. В. П. Ершова // ЖС. 2015. № 3. С. 44–47.

2. Белова О. В. «Игры со спичками», или еще раз о трех шестерках // Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М., 2015. С. 190–205.

3. Бутков И. С. Материалы о распространении «святых писем» в БССР в 1930–1950-е гг. // ЖС. 2018. № 1. С. 17–20.

4. Иванова Т. Г. Заговоры, народные молитвы, «святые письма»... // ЖС. 2013. № 1. С. 64–66.

5. Панченко А. А. Магические письма // Современный городской фольклор / ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 620–642.

6. Плотникова А. Эпистолярный жанр: «святое письмо» в кросскультурном контексте // Десятые Римские Кирилло-Мефодиевские чтения: Матер. конф. (Рим — Пиза, 2–9 февраля 2020 г.) / отв. ред. И. Вернер, Н. Запольская, М. Обижаева. М., 2020. С. 116–121.

7. Радченко Д. А. Рукописные «небесные письма» в России XIX в.: «письмо из Лангедока» // ЖС. 2015. № 3. С. 39–41.

8. Радченко Д. А. Рукописные «святые письма»: между отправителем и получателем // ЖС. 2018. № 1. С. 14–17.

9. Радченко Д. Qui prodest: авторы и распространители «святых писем» в медийном дискурсе // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве / сост. А. Архипова. М., 2013. С. 152–161.

10. Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарий / сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю. М. Шеваренковой. Н. Новгород, 2008.

11. «Святые письма» / публ. В. В. Запорожец // ЖС. 2009. № 1. С. 34–35.

12. Смит С. Небесные письма и рассказы о лесе // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 280–306.

13. Турилов А. А., Ткаченко А. А. «Епистолия о неделе» // Православная энциклопедия. Т. X. III: Египет древний — Эфес. М., 2008. С. 530–533.

14. Христофорова О. Б. Небесные письма: новая книга о народной религиозности // ЖС. 2008. № 4. С. 64–66.

15. Zayarnyuk A. Letters from Heaven: An Encounter between the 'National Movement' and 'Popular Culture' / Letters from Heaven. Popular Religion in Russia and Ukraine / ed. by J.-P. Himka and A. Zayarnyuk. Toronto, 2006. P. 165–200.

Автор выражает благодарность Н. Ф. Пикаловой, начальнику отдела информатизации и использования документов Государственного архива новейшей истории Смоленской области, и Л. Л. Степченко, ведущему специалисту Государственного архива Смоленской области, за помощь и консультации при работе с архивными документами.

Статья поступила в редакцию 12 марта 2025 г.

Василиса Владимировна Тумская,
студентка, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ КАРГОПОЛЬЯ

Аннотация. В работе представлены данные о локальной мифологической системе Каргопольского района Архангельской области, полученные во время экспедиции 2024 г., проводится сравнение современных данных с записями 1997 г., сделанными экспедицией РГГУ под руководством А. Б. Мороза.

Ключевые слова: народная демонология, мифологический персонаж, Каргопольский район Архангельской области, Ошевенское, Лядины

Материалами для данной работы послужили записи, сделанные фольклорной экспедицией МГУ имени М. В. Ломоносова в июле 2024 г. (руководитель В. А. Ковпик) в Каргопольском районе Архангельской области. Экспедиция обследовала деревни Низ, Ширияха и Погост, входящие в состав сельского поселения Ошевенское, и деревни Гавриловская, Дудкинская, Столетовская, объединяемые местными жителями названием Лядины и относящиеся к сельскому поселению Печниковское. Для сопоставления с более ранним состоянием системы мифологических персонажей использованы материалы, собранные Фольклорной и этнолингвистической экспедицией РГГУ, работавшей в Лядинах в 1997 г.

Участникам нашей экспедиции удалось собрать информацию о следующих мифологических персонажах (МП): домовый, бука, кикимора, банник, леший, водяной, русалка, сквородница, старик с коклёвкой. Для оценки значимости каждого отдельного МП в картине мира информантов были применены количественный и качественный критерии. Количественный критерий учитывает число фиксаций МП в форме поверья и былички, соотношение числа быличек меморатного и фабулатного типов и количество информантов, рассказавших о мифологическом персонаже. Наибольшее число поверий и быличек было записано о домовом и лешем (рис. 1). При этом соотношение быличек, где описывается встреча с МП самого информанта, и быличек, в которых действующим лицом является его знакомый или род-

ственник, чаще всего принадлежащий к старшему поколению, для домового составляет 6/7, для лешего — 4/7. Одна фабулатная быличка была записана для банника, одна — для кикиморы как «хозяйки» дома; сведения об остальных МП представлены исключительно поверьями. Наиболее распространенными МП среди жителей обследованных деревень также оказались домовый и леший: первый был известен десяти из одиннадцати информантов, второй — восьми. О баннике рассказали шесть информантов; были и такие демонологические персонажи, упоминание о которых удалось зафиксировать только единожды (рис. 2). Из сказанного выше можно заключить, что доминантными в данной системе мифологических персонажей являются домовый и леший, которые продолжают оставаться живой частью традиции.

Для качественного анализа учитывалась «заполненность» образа МП (наличие описания внешнего облика, времени появления, характерных локусов обитания/проявления, действий и функций, способов коммуникации с человеком).

Домовой, или хозяин, живет в доме или хлеву, появляется преимущественно ночью; описывали его как небольшое, размером с чайник, серое существо [ОЗА] или как волосатого мужчину с круглым лицом и зубастой улыбкой [ЗЛА]. Он также может принимать облик одного из живущих в доме, например хозяйки [КЛА]. Как правило, встреча с домовым происходит вечером или ночью, когда он наваливается на спящего и начинает «давить». Считается, что в этот момент нужно спросить:

«К худу или к добру?», тогда он отпустит. Во всех записанных нами рассказах такое поведение домового предвещало смерть близких или соседей. Исходя из этого, за домовым сохранилась функция предсказывать будущее. Он может стучком в окно или в дверь предупреждать хозяев о надвигающейся беде.

Вот, значит, мне кто-то в окошко постучал. А вот перед тем, как у нас сгореть дому. (...) А это он нас предупреждал, но мы не вняли этому знаку [ОЗА].

Та же информантка рассказала, как соседка вызывала домового, чтобы узнать, вернется ли с войны ее муж. Сам способ вызвать домового остался неизвестен, но взаимодействие с нечистой силой осуществлялось по строго определенным правилам, в случае нарушения которых человек мог пострадать.

Пришёл, по коридору идёт, ступени там все скрипят, двери распахнул: «Зачем звали?» А я, говорит, вся дрожу, говорю: «Мой Фёдор домой вернётся?» — «Вернётся». Она... надо так до тех пор говорить, если ты что-то скажешь другое или спросишь, он тебя замучает. Она говорит, я ещё: «Мой Фёдор домой вернётся?» — «Вернётся». И три раза, говорит, я спросила. Он как, говорит, дверями хлестанул, стукнул, значит. (...) И, говорит, всё, ушёл. Через недолго муж вернулся [ОЗА].

Появление домового в этом случае сопровождается раскачиванием дома, а также скрипом всех ступеней, громким стуком и хлопаньем дверей, то есть звуками, присущими этому мифологическому персонажу, но усиленными. Сам он увеличивается в размерах: «Малой идёт... даже голова до окон» [ОЗА].

От нашей собеседницы из Лядин была записана история, свидетельствующая о существовании связи между домовым и «знающими» людьми. Двое странников, которые были «знатоками», узнав, что одна женщина страдает эпилепсией, вылечили ее, познаколив с «хозяином» дома. Для этого они отвели ее в хлев, где «хозяин» сначала закидал ее «ляпушками говна».

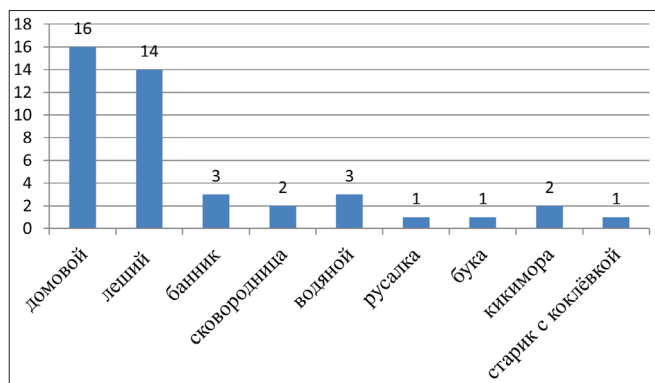


Рис. 1. Статистика полевых свидетельств о локальной мифологической системе (количество поверий)

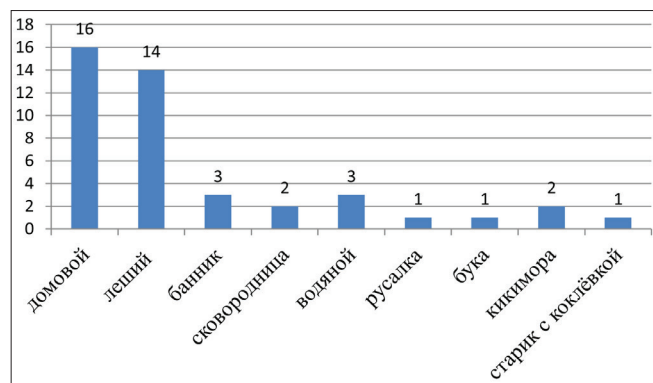


Рис. 2. Статистика полевых свидетельств о локальной мифологической системе (количество информантов, упоминавших о МП)

Хозяин её не воспринял в доме вот как хозяйку. Вот закидал. Я, говорит, стою, а этот, дед, всё говорит-говорит-говорит, я не понимаю, чё говорит, и этот успокоился-то, хозяин, говорит. И, короче говоря, они, этот дед передал ей это. Она стала общаться с этим хозяином. Передал ей всё. И она потом могла заговаривать кровь [ЗЛА].

Став «знающей», эта женщина помогала людям искать скот и для этого также прибегала к помощи «хозяина».

Она искала, допустим, коров. Вот, где-то чего-то коровы ушли на пастбище, допустим, корова потерялась там. Вот она шла в хлев, там как бы разговаривала. Выходит, говорит, корова находится там-то, там-то. Вот как это было общение, словесно это было или как это там, мимикой, жестами. Она указывала на то место, где находятся эти. И находили [ЗЛА].

Здесь можно увидеть нехарактерный для Лядин образ «хозяина дома»: уход за скотиной входил в функции домового, однако, чтобы найти пропавшую скотину, «знающие» люди, колдуны или пастухи, обычно обращались к лешему¹. Среди записей 1997 г. есть рассказы о «колдовке», которая ходила в хлев спрашивать у «хозяина», вернутся ли домой люди, ушедшие на войну, и которую «хозяин» также закидывал навозом [АЛФ² 67262, 67278], однако непонятно, одна и та же это «знающая» или нет.

Некоторые информанты разделяют «хозяина дома» и «хозяина», обитающего в хлеву, хотя этот последний не всегда имеет отдельную номинацию.

[А хозяин дома живёт в доме или в хлеву?] Домовой в доме. [А в хлеву ещё кто-то?] Тоже хозяин, скотинник [БАС].

[Они домовые называются?] Это дома домовые называются. [А в хлеву — хозяин?] А в хлеву — хозяин, да [ХНВ].

[Есть ли ещё хозяева кроме домового?] Во хлеве. [А кто во хлеве?] Во хлеве тоже домовой свой [ОЗА].

В то же время способы коммуникации с этими МП остаются схожими. Ср., например, вербальные формулы, которые нужно произносить, заходя в дом или в хлев:

Хозяин-батюшка, когда в дом заходишь: «Хозяин-батюшка, вот тебе обутка, одетка, хлеб, пей да ешь, а на меня не надейся» [ОЗА].

Когда я, например, корову во хлев доить, я туда несла рукавичку, тапочку. Вот: «Хозяин-батюшка, хозяйка-матушка, вот тебе коровушка, пой-корми, на меня не надейся» [ОЗА].

Или ср. способ укрощения домового, который стал обижать жильцов:

И мама утром встала, она взяла... бляха бывает вот такая, солдатская, с таким вот... пряжкой, и она накрутила вот этот, и она пошла хлыстать по углам здесь изо всей силы, вот так, вот так, выхлыстала, вот так... [ЗЛА].

Сходным образом укрощали «хозяина хлева», плохо относящегося к скотине:

Я, говорит, сходила домой, взяла погонялку и давай по всем стенам во хлеве хлестать. Ещё будешь мою корову обижать, я оставлю тебя, уеду! [ОЗА].

Сведений о женской ипостаси домового собрано немного. В основном она фигурирует в вербальных формулах в связке с «хозяином».

Ну, заходишь ты первый раз в дом-то, слова надо говорить: «Хозяин-батюшка, хозяйка-матушка, я буду с вами жить» [БЛА].

Удалось зафиксировать только одну быличку, где происходит встреча с «хозяйкой» дома.

Ещё эта жила женщина, и приехала её дочь, приехала, всё время навещала. И подошла к этой печке вечером и говорит: «Ну ладно, хоть посплю на хозяйском месте». И вы представляете, дало ей это хозяйское место! Она говорит, тут ещё тетя Маша, родители, разговаривают, бродят... а печка-то такая, она вон до этого места была, такая здоровенная. Вот, и я, говорит, улеглась, всё, уснула. И вдруг, говорит, (свет горит в избе ещё тут, всё) и, говорит, вдруг открываю глаза, я не сплю, мама, говорит, слышу, разговаривает, всё... И вдруг идёт ко мне женщина с белой такой, с белой стрижкой головой, и на лице так чёрные полосы проведены, и тянет ко мне руки. Я, говорит, как заорала: «Мама!» А она, говорит, свет горит, я кричу, а она всё равно идёт ко мне и тянет руки. Она слетела с той печки, ночь у мамы за спиной кой-как провела не спавши. Утром встала, на машине умотала домой в Архангельск: всё, говорит, я больше ездить сюда не хочу! Вот чем тоже объяснить? А сказало только: «Вот, посплю хоть на хозяйском месте». Тоже, видимо, хозяйка дома была [КЛА].

Информантка также называет «хозяйку» **кикиморой**:

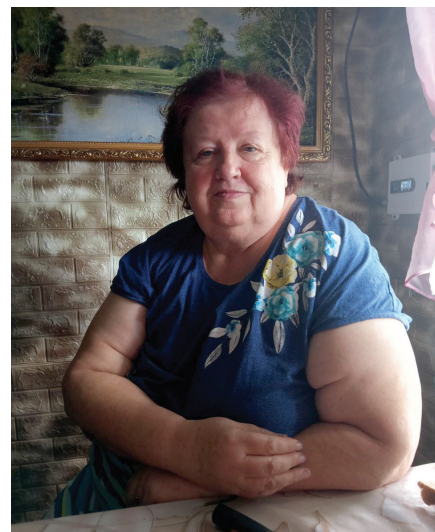
[Есть и женская, и мужская сущность домового?] Видимо, да. Потому что ей показался в облики женщины, женщина к ней шла, так что... Так-то в принципе считается, хозяин, домовой — «он», у него жена вот эта, кикимора, и дети, вот это всё. Но, может с хозяином что-то или она просто показалась, не понравилось хозяйке, что она её так прогнала [КЛА].

Помимо домашней кикиморы, существуют кикиморы, обитающие в лесу или на болоте.

Но они могут ещё где-то в лесу, на болотах бывают. Есть ещё домашняя, там ведь есть



В. А. Окулов (1938 г.р.). Ошевенск, д. Низ. 2024 г. Фото М. С. Бородавченко



Н. В. Хованская (1961 г.р.). Лядины, д. Дудкинская. 2024 г. Фото М. С. Бородавченко



Л. А. Кулакова (1950 г.р.). Лядины, д. Гавриловская. 2024 г. Фото Е. А. Дадыкиной

у них подразделения ещё, где-то какие-то в домах, а какие-то вот в лесу [КЛА].

С этим персонажем тоже связано поверье, согласно которому мать не должна была проклинать ребенка или говорить ему «чтоб ты пропал!», поскольку тогда кикимора могла его унести.

И вот эти, они ведь много раньше были... вот их кикиморами называли. Вот я говорю, что бабушка говорила, могли ребёнка унести, если мать отнеслась как бы... могла, знаете, серьёзно, там, к чёрту послала или, там, «чтоб ты пропал!», такое, типа такого [КЛА].

О **банике** рассказывали многие информанты, но поверья о нем в основном ограничиваются запретом ходить в баню после полуночи. Записана быличка, в которой банник наказывает родственника информантки, нарушившего этот запрет.

Рассказал: сию, моюсь. Вдруг так поворачивает голову, сидит рядом мужик, такой маленький, сидит на лавке, ножками болтает. Он из этой бани вылетел недомытый и не ополоснувшийся, говорит: я всё. И вот не ходит теперь больше в баню, ночью не пойдёт. Потому что они, после двенадцати баня для них [КЛА].

Однако современная молодежь и многие люди старшего поколения уже не соблюдают этот запрет. Одна наша собеседница [ОЗА] объяснила это тем, что сейчас в деревнях у большинства жителей «современные» бани, в то время как банник обитает только в банях по-черному. Кроме запрета, сохранилось поверье, согласно которому, заходя в баню, нужно попроситься.

Хозяин бани, я пришла мыться. Вот, что-нибудь скажешь там себе, ну, вслух, конечно, говоришь. А когда уже уходишь, помылся, говоришь: «Спасибо, пареная банька! Оставайся с Богом» [ЛНГ].

В материалах 1997 г. помимо вышеперечисленных МП, принадлежащих к культурному пространству, встречаются упоминания о дворовом [АЛФ 67264, 67340] и о жихаре, которого часть информантов считали местным названием домового или черта [АЛФ 67277, 67285].

Леший может показаться человеку в образе теленка, старика, мужика огромного роста. Он «водит», насылает миражи, наказывает человека, нарушившего правила поведения в лесу, прячет скотину или, наоборот, выводит из леса заблудившихся людей, возвращает пропавший скот.

Сюжет меморатных быличек о встрече с лешим чаще всего следующий: человек не может выйти из леса («леший водит»); поняв это, он выворачивает одежду «на леую сторону» (данное действие может сопровождаться и другими, например, молитвой или окуриванием

себя берестой [ЗЛА]) и находит дорогу домой. Один информант рассказал, как леший помог ему выйти из леса.

Дерево упало поперёк, как будто указало, что не туда, парень, идёшь-то. Я повернул наоборот, пошёл, на дорогу вышел [ОВА].

Среди быличек фабулатного типа распространены сюжеты, когда леший насылает на человека мираж. Так, жительница Лядин рассказала, как ее мать, идя по лесной дороге, слышала непонятно откуда взявшуюся игру на гармошке, которая прекратилась, когда женщина дошла до деревни [КЛА]. В другой быличке перед двумя женщинами в лесу открылось давно исчезнувшее озеро, с церковью и лодками на берегу. Когда они вывернули наизнанку одежду, то увидели хохочущего лешего ростом с деревья, а затем мираж исчез [ЗЛА].

Зафиксирован ряд запретов, за нарушение которых леший может наказать человека. Например, записана быличка, как леший напугал людей, произносивших в лесу бранные слова.

Бабушка рассказывала, они раз пошли в лес, и там, в общем, сенокосили чё-то, не знаю. Ну, там по многу человек ходило раньше: там, допустим, и девки, и парни. И вот она говорит, сидели, костёр жгли, и одна девка, говорит, начала петь частушки матерные. И поднялся такой, говорит, вообще, говорит, ветер. И говорит, вот эти аж верхушки, говорит, сломались. И, говорит, что мы видим, говорит, как будто кто-то идёт вот выше верхушек высотой туда, и идёт, и прямо деревья падают. И, говорит, все упали, начали молиться, и через какое-то время всё, стихло вот это. Вот она считает, что это леший [ХНВ].

Кроме того, в лесу нельзя подбирать потерянные вещи, нельзя ходить в лес по церковным праздникам [ЗЛА].

Сохранилась формула проклятия с наименованием лешего («Понеси тебя леший!»), зафиксированная в семейном меморате [ПЗА].

Поверья о «лешевом помеле» [АЛФ 67326] или о «лешевой тропе» [АЛФ 67294, 67303], фиксировавшиеся в 1997 г., наша экспедиция уже не встречала. Помимо этого, в архивных материалах есть несколько записей о двух девочках [АЛФ 67301, 67319, 67323, 67370] или о мальчике и девочке [АЛФ 67308, 67318], которые, заблудившись в лесу, какое-то время жили у «дедушки», «хозяина леса». Видимо, 25 лет назад этот рассказ был еще очень распространен в Лядинах, в то время как в 2024 г. не был записан ни разу.

Информация, которую удалось собрать участникам экспедиции, о других МП, патронизирующих сферу природного ландшафта, в количественном и качественном отношении, как было сказано выше, значительно уступает той,

что посвящена лешему, и представлена главным образом краткими поверьями, а не нарративами. О **водяном** рассказывали только рыбаки: они обращаются к хозяину реки или озера с просьбой, чтобы он дал им хороший улов. При этом считается, что у каждой реки, озера или болота есть свой «хозяин», но их номинации не различаются.

Ну, я батюшка-водяной говорю хоть там, хоть там. Но они всё равно разные ведь [РТВ].

Другая информантка, когда идет на рыбалку, обращается к водоему:

Вот мы, например, сходили на Сăхарское, пришли: «Здравствуй, озеро! Мы давно у тебя, — говорю, — не были, вот пришли, дай нам, пожалуйста, рыбки» [ЛНГ].

Та же информантка за хорошим уловом может обращаться и к Богу: «Господи, Господи, дай ты нам рыбки» [ЛНГ].

Сведения о **русалке** ограничиваются поверьем, согласно которому она выходит на камень и расчесывает волосы.

Считается там, что в какой-то день русалка выходит, на камне сидит, волосы расчесывает, только забыла, в какой день. Вот, может, на Ивана Купалу... [ХНВ].

Информации о внешнем облике этого МП также немного.

[А как её описывают?] Никак не описывают. Сказали, что просто с рыбьими волосами [ХНВ].

В других случаях русалку описывали как красивую девушку с рыбьим хвостом.

Ну, девушка с хвостом. Всё. [Красивая или страшная?] Красивые, девушки же! [ОЗА].

Вместе с тем сами наши собеседники все рассказы о русалках считали «баснями, сказками». Некоторые отрицали существование русалок в этих местах: «Неа, у нас тоже русалок нету. Может, на морях где-то...» [РТВ].

Наблюдается угасание представлений о русалке: экспедиция 1997 г. еще фиксировала былички как фабулатного [АЛФ 67259], так и меморатного [АЛФ 67334] типа и поверья, в которых сохранялось представление о происхождении этого МП из категории «зачолжных» покойников [АЛФ 67260], чего в материалах 2024 г. мы уже не находим.

Сведения о **сковороднице** были зафиксированы только в Лядинах. Этим МП пугали детей, чтобы они не бегали в поля и огороды: «И вот бабки нас всё пугали: не ходите [в поля], сковородница утянет» [КЛА]. Часть информантов не знала, как выглядит сковородница, другие (две сестры) по-разному описывали ее внешний облик. Одна рассказывала, что

сковородница похожа на черную фигуру, и приурочивала время ее появления к сумеркам:

Нам всегда казалось, вот когда начинает уже так солнышко заходить, куда-нибудь посмотрим, нам казалось, что кто-то чёрный стоит, такой чёрный-чёрный, какая-нибудь фигура. И мы все как оттуда с поля, кто-нибудь крикнет «сковородница», и все с поля [ХНВ].

Другая сестра вспомнила, как описывала сковородницу их бабушка: «Вот в зелёной куртке, волосы распущены, в плату, страшная» [РТВ]. Она же предположила, откуда происходит название сковородницы: «Сковородница, она имеет, наверное, сковородник».

Другим персонажем, которым пугали детей, если они долго не засыпали или проказничали в доме, является **бука**:

Бука — это раньше пугали детей маленьких. [Пугали, это если не заснёт?] Да, вот бука придёт, она тебя заберёт. Буки боялись вообще все маленькие [ХНВ].

Записана колыбельная песня, в которой упоминается бука:

Баю-баю-баю-бай,
Поди бука на сарай,
На сарае кирпичи,
Буке некуда легчи.
Бука спала за сараем,
Себе ногу преломала,
Побежала к фельдшеру,
Фельдшер послал к лешему [РТВ].

Интересно замечание информантки о распределении МП, выполнявших функцию «буки», по детским возрастам: «Вот я говорю, пугали сковородницей, когда постарше, а маленьких — букой пугали, да цыганами ещё» [ХНВ].

К эндемичным МП, упомянутым единожды в Лядинах, относится «**старик с коклёвкой**» (клюкой), вылезающий из

раны: им пугали детей, порезавших палец, чтобы они не плакали.

Или старик с коклёвкой, вот порежемся и вот зарежим, кровь-то течёт: будешь реветь, дак старик сейчас с коклёвкой оттуда выйдет, из раны, дак. Мы боимся старика с коклёвкой! [РТВ].

Последние три МП (сковородница, бука, «старик с коклёвкой») объединены функцией запугивания детей. В архивных материалах есть рассказы о буке и содержится достаточно много свидетельств о сковороднице; в некоторых [АЛФ 67272, 67356, 67360] ее атрибутом называется раскаленная сковорода, на которую сковородница сажает непослушных детей. Есть персонажи-устрашители, сведения о которых наша экспедиция уже не фиксировала: хухольник [АЛФ 67351, 67399, 67400], бабай [АЛФ 67358], Баба Яга [АЛФ 67358, 67390]. В некоторых записях к таким персонажам относится жихорь [АЛФ 67272, 67343, 67347]; пугательная функция широко представлена у водяного [АЛФ 67328, 67335, 67349, 67350] и лешего [АЛФ 67355], чего в наших записях почти нет. В свою очередь, «старик с коклёвкой» отсутствует в материалах 1997 г., однако новшеством его считать нельзя, поскольку нашей собеседнице он известен от ее бабушки.

В заключение хочется отметить, что знания о мифологических персонажах сильно различаются от информанта к информанту даже в пределах одной семьи. Вероятно, одна из причин этого — рунированное состояние традиции: большая часть МП уже не является живой частью системы верований и постепенно забывается или изменяется под влиянием современной городской культуры. Так, одна информантка, рассказывая о способах коммуникации с домовым, ссылалась на «статью»:

Я читала вот статью, дак в городе тоже есть [домовые]. И вот когда уезжаешь, например,

там писали про семью, что пойдём, надо сказать: «Пойдём со мной». И это, они переехали туда, а кошка, кошку взяли с собой, а кошка сразу пошла к печке... к батарее, к чему. Значит, он уже вперёд их туда поселился [ОВА].

Примечания

¹ Подробнее о пастушеской магии см. в этом же номере журнала статью Е. А. Дадькиной «Новые записи пастушеской обрядности Каргополья».

² Архив Лаборатории фольклористики РГГУ (www.north-folklore.ru).

Список информантов

БАС — Бутин Алексей Сергеевич, 1949 г.р., д. Столетовская (Павлово). Зап. А. М. Бариева, Е. А. Дадькина, Д. А. Костянова, В. В. Тумская.

БЛА — Бутина Лидия Александровна, 1952 г.р., д. Столетовская (Павлово). Зап. А. М. Бариева, Е. А. Дадькина, Д. А. Костянова, В. В. Тумская.

ЗЛА — Зуева Людмила Анатольевна, 1953 г.р., д. Гавриловская (Рубцово). Зап. А. М. Бариева, Д. А. Костянова.

КЛА — Кулакова Лидия Александровна, 1950 г.р., д. Гавриловская (Рубцово). Зап. Е. А. Дадькина, В. В. Тумская, П. Л. Харитонов.

ЛНГ — Лепакова Надежда Георгиевна, 1958 г.р., д. Гавриловская (Рубцово). Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ОВА — Окулов Василий Александрович, 1938 г.р., д. Низ. Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ОЗА — Окулова Зоя Александровна, 1944 г.р., д. Низ. Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ПЕП — Пухова Евгения Петровна, 1942 г.р., д. Низ. Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ПЗА — Пантук Зоя Александровна, 1940 г.р., д. Дудкинская (Дьяково). Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

РТВ — Рудакова Татьяна Владимировна, 1969 г.р., д. Столетовская (Павлово). Зап. Е. А. Дадькина, В. В. Тумская.

ХНВ — Хованская Наталья Владимировна, 1961 г.р., д. Дудкинская (Дьяково). Зап. А. М. Бариева, М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

Статья поступила в редакцию 19 мая 2025 г.

Евдокия Антоновна Дадькина,

студентка, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

НОВЫЕ ЗАПИСИ ПАСТУШЕСКОЙ ОБРЯДНОСТИ КАРГОПОЛЬЯ

Аннотация. В статье приведены экспедиционные материалы 2024 г., записанные в Каргопольском районе Архангельской области. Они сопоставляются с записями разных лет, сделанными фольклорной экспедицией РГГУ под руководством А. Б. Мороза и хранящимися в архиве Лаборатории фольклористики РГГУ (www.north-folklore.ru).

Ключевые слова: отпуск пастушеский, Каргополье, Архангельская область, экспедиция, пастух, обряд, быличка

В июле 2024 г. состоялась студенческая фольклорная экспедиция под руководством доцента кафедры устного народного творчества Москов-

ского государственного университета имени М. В. Ломоносова В. А. Ковпика в Каргопольский район Архангельской области. Были обследованы кусты

деревень, относящихся к сельскому поселению Ошевенское (деревни Низ, Ширияха, Погост, Большой Халуй) и сельскому поселению Печниковское (деревни Олеховская, Красниковская, Лисицинская, Лядины (Гавриловская), Дудкинская, Столетовская, Фоминская, Антоновская, Киселёвская).

В ходе экспедиции удалось записать сведения о пастушеских отпусках, которые подтверждают и уточняют существующие представления о специфике пастушеской обрядности этого региона [см.: 1; 2; 3; 4, 5].

Отпуск — «особый обряд и заговор, исполняемые пастухом во время первого выгона скота весной на пастбище и сохранившие скот от хищников, пропажи в лесу и прочих несчастий в течение

всего пастбищного сезона» [4. С. 268]. Информанты сообщают: «У пастуха свои слова были, он обязательно со словами пас» [ПЕП]. Эти же сведения зафиксированы и в архивной записи [АЛФ¹ 49947]. Отпуска могли быть устные и письменные [4. С. 271].

Какой-то там завет был, что-то там закапывали в землю², но не знаю что. И вот там с какими-то словами и вот там даже эти отпуска бывали на бумажках. И говорили, что разные... [ВТД].

Как отмечал А. Б. Мороз, «срок действия отпуска распространялся на весь сезон пастбы (пасли обычно до Покрова) или на половину срока (до Петрова дня), после чего вновь было необходимо *взять отпуск*» [2. С. 48]. Это же подтверждают и наши информанты: «Отпуск там брали с какого-то времени до какого-то так-то определённого, обычно до Покрова» [ВТД].

ПЕРВЫЙ ВЫГОН СКОТА

Наши собеседники свидетельствуют, что выпас начинался с момента появления травы, чаще всего в мае. Но первый выпас был непродолжительным.

В мае месяце выгоняют. Как трава появится... Ну раньше ещё как, ну это маленькая трава была [ПЛВ].

Когда выгоняли скот, праздником считался. [А как он проходил?] Так вот. Собирались там немножко ели ну, кто там чего выпивает, дак вот когда вот скот загонят. Обычно с обеда выгоняли, не с утра [ВТД].

При первом выгоне скота пастухи использовали *вербушки* / *вербочки* — освященные на Вербное воскресенье ветки (чаще всего ивы) [см.: 5. VI.Ж.4.4].

Ещё говорили, что эти вербушки, которые освящали в церкви, вот надо было выгонять вот этими вербушками освящёнными [ВТД].

Были зафиксированы вариативные действия с ветками и их мотивации при «божественном» отпуске. Информант сообщает, что после использования их кидали в воду, чтобы коровы возвращались домой.

Обратно шли и в речку веточки кидали, которыми коровы уводили. <...> Вот у нас мост на Низу есть, с того моста в речку кидали, чтоб коровы домой приходили [БАИ].

Веточками вербы выгоняли скотину и хозяева, кидали их через ворота.

У нас ещё раньше идут, вот, как это... у нас там было пастбище. <...> Ставят ворота, в общем, ну такие вот, мячик-то пинают, вот такие ворота. В общем, ведут корову, несут корзину, с этим, как его, со стряпнёй, в общем, и ещё дают денежку пастуху, в общем. В общем, корову

отвязываешь, благословляешь её, говоришь слова просто, ну, кто как, кто молитвы знает, а я просто отпускаю «Поди с Богом»³, в общем. Во, и несут вербушки, кидают через ворота. Вербушки, это бывает Вербное воскресенье, вы не ходите? Вот эти вербушки, они же у нас около иконы стоят, так-то, конечно, надо бы их освятить, у нас ведь раньше мы ходили в церковь-то, которая сгорела. В общем, там в Вербное воскресенье у нас приезжал с города, освящали эти, как, вербушки-то, и принесёшь домой, поставишь, вот с этими вербушками-то корову отпускаешь туда, на пастбище. Ну, корова, когда отпускаешь туда, там они ходят, ну, в поле, в общем, а эти вербушки благословлять, это самое, как его, кидаешь через ворота уже, не в ворота, через ворота, сверху туда [ЛНГ].

А выгон был, значит. Туда за деревню выгоняли. Там ворота стояли, иконка была⁴. Только заходят мужчины туда через это. Женщинам заходить туда нельзя. Вербу бросишь, корова туда уходит. Там им несут калитки, колгушки все там деньги, сколько. По рублю дак по рублю [БЛА].

ВЫБОР СТАРШЕГО ПАСТУХА, ЗНАКОМСТВО СО СТАДОМ

В первый день выпаса выбирали старшего пастуха, который отвечал за правильность совершения обряда.

...В первый день, когда мы начинаем пасти, там выбираем... Нас четыре пастуха было. И выбираем старшего пастуха. Ну там по годам можно сказать, что самый старший. У нас был Сергей Фёдоров Петрович был. Он много там всё время был. Но потом, я уже, меня избрали. <...> Если завтра выгон, как говорится, угоняем коров, он начинает уже, ну там, к нему придём, поговорим там, ну чтобы за его шеей были, чтобы всё готово. <...>. Старший пастух говорит: «Коровушка-Бурёнушка, приходи домой и давай больше молока»⁵ [ПЛВ].

Наши собеседники вспоминают, что пастух перед днем выпаса обходил скотину, собирал с нее шерсть и запекал в особый хлеб [см.: 5. VI.Ж.7.4.]:

Он сначала ходил, брал у них там шерсть, смешивал всё, пёк хлеб, а потом, вот пойдёт перед выгоном, скормливал⁶, чтобы коровы дружно ходили [БАС].

Встречается и вариант, в котором пастух накануне выпаса должен был рано утром [см.: 5. X.В.3.1] незаметно обойти все дома в деревне, где есть скот [см.: 5. VI.Ж.2.1]. Примечательно, что порядок он определял сам [АЛФ 50041]. Информантка рассказывает, как это действие было случайно прервано щенком, за что в наказание он был «закрыт», то есть сделан невидимым для людей.

Например вот, дядя Петя Власов был пастухом, так у него <...> такой отпуск был,

он должен был пройти по всем деревьям до Хомин-конца, чтобы его никто не видел, чтоб его никто не окликнул, чтобы он втихаря вот туда прошёл, и там разбудил самую дальнюю корову, и потом уже начал его гнать. Да, у него был такой отпуск, да. А у нас брат Сашка привёз два щенка. Один был Уржум, другой Лада. И вот этот Уржум <...> как дядя Петя пойдёт за коровами, он всегда его облаивал. Вот облает и всё. Налаял, значит, все хозяйки проснулись, всё. Ну вот, ему так это не нравилось. А у него была тёща. Тёща ведала какими-то такими сверхъестественными силами. Она могла заговаривать. И она заговорила нашего Уржума. <...> Это вся деревня видит, а мы его не видим⁷. <...> И Сашка уже говорит Толику Пинаеву, на ружьё, говорит, если ты его увидишь, пристрели. Потому что он уже стал дичать. Уже больше десяти дней прошло, он уже дичать стал. Сейчас, не дай Бог, на людей начнёт кидаться, не дай бог какой грех будет. В общем, он его когда застрелил, только тогда мы его увидели, похоронили [БЗП].

ДОГОВОР С ЛЕСНЫМ ХОЗЯИНОМ

Перед выпасом пастух договаривался с хозяином леса [см.: 5. I.Ж.3.1], предлагая ему определенную плату за помощь [см.: 5. VI.Ч.3.8.1]. Такой отпуск назывался «лесным» (в отличие от отпуска «божественного», при котором обращались к Богу и святым) [1]. А. Б. Мороз отмечает, что в настоящее время наблюдается нейтрализация оппозиции «божественного» и «лесного» отпусков. Записанные нами материалы подтверждают этот тезис: наши собеседники не различают эти понятия, упоминая в рассказе и «лесной» отпуск, и обращение к Богу, если речь идет о запретах или магических предметах.

[А вот в лес, когда заходили, ему, может, несли что-то в подарок или как-то за допуск?] Он [пастух] берёт там хлеб, яйца⁸, пирожки. Берёт, завернёт в бумажку или в шапочку и унесёт в лес⁹, чтобы никто не видел. Он делает втихаря или утром рано уходит. <...> Да, ещё перед тем, когда выпускать скотину, дак он, например, соберёт 200 голов скотины во дворе, он с каждой животины берёт шерсть на хребте. И вот он шерсть то же туда и уложит, ну, под дверь свою¹⁰ [ПЛВ].

Интересно, что на уточняющий вопрос о хозяине леса наш собеседник [ПЛВ] ответил, что к нему надо было обращаться при появлении в доме новой коровы (поскольку изменение численности стада нарушало отпуск [4. С. 270], нужно было договариваться повторно с хозяином леса, что зафиксировано в архивной записи [АЛФ 50048]).

Если уже скотину привёл, корову, в свой двор, купил, привёл домой, там уже ему говорят, что «принимай хозяйку», кого привёл. Чтобы он принял её, чтобы ничего не было такого. Если ему не нравится скотина какая-нибудь, то он может что-то сделать [ПЛВ].

ЗАПРЕТЫ ПРИ ВЫПАСЕ

После «принятия отпуска» пастух должен был в течение всего сезона выпаса соблюдать ряд запретов [см.: 5. VI.I.2.2.2]: ему нельзя было бриться («с бородами ходили» [ВВИ]), стричься [ПЗА] [см.: 5. XI.B.2], «нельзя было курить и выпить» [ОЗА] [см.: 5. XI.G.2.1], было запрещено ругаться [5. XI.B.6], убивать животных [5. XI.3.2], терять пастушеские предметы и др. В онлайн-архиве список запретов значительно шире. Пастухам нельзя было здороваться за руку и разговаривать [АЛФ 50040], смотреть на кровь [АЛФ 51376], оборачиваться [АЛФ 51398], смотреть на покойника или пасти в первый день, когда кто-то умер [АЛФ 52491]. Также упоминались и пищевые запреты, в результате нарушения которых могла пострадать скотина. Например, в следующем рассказе пастух «взял отпуск» на черные ягоды [см.: 5. XI.G.2.3.1], то есть ему и его помощникам нельзя было есть их во время всего сезона (аналогичный запрет при «лесном» отпуске встречается в записях А. Б. Мороза из д. Тихманьга [1]). Примечательно, что схожий мотив обнаружен в архивной записи, сделанной в экспедиции 2002 г. [АЛФ 72511].

Отец брал отпуск тоже. Он брал на чёрные ягоды. А там тоже деревня была дак, уже деревни-то не стало, а у домов старые кусты смородины. А я смородины поел чёрной-то. Он не сказал ничего, что не ешь ягод, не собирай и не ешь. А меня так потянуло... И вот он сразу получил. И вот случилось¹¹. Ну, здесь тоже, когда я с напарником пас, там уже потом с другим я напарником пас уже, с Ершовым. С доярками на пастбище, ну как, с доярками нельзя. Я и говорил дояркам, когда я был старшим пастухом, я говорил: «Бабоньки, не надо ругаться на пастбище»¹². А у нас одна доярка была болтливая, она любит поговорить. Наговорит всё на себя и под себя, короче, может всё наговорить... Ну мы там поругались. Там, где скотина, когда, например, грузная корова, они не выпускали. Специально им был сделан загон там, чтобы она потом телилась, потом там была избушка, её туда занесёшь, в избушку и всё. Она взяла

выпускá, она на вред её выпустила корову. И вот она, корова потом ушла телиться и потерялась¹³. Нету, нету, нету, нету. Ну, мы стали искать. Напарник бегает, он плохо ориентировался в лесу. Я его больше ориентиры все знал хорошо, всё везде ездил. Потом найти-то я нашёл. И оставил там корову-то, ну нашёл, ну ладно. А потом мы сидим на улице, у избушки, загон был такой, небольшой. (...) на улице был, там обедаем. Ну вот. Раз поглядели в сторону-ту, я говорю: «Смотри, вон маленький, у леса там¹⁴, но лес не так далеко будет [нрзб.]». У леса, говорю: «Смотри, корова выходит с телёнком»¹⁵. Я говорю: «Человек выгоняет к нам». А человек такой небольшого роста. А у меня лошадь... Ну, тут деревня стояла, два дерева. Знаете, три дерева было, и лошади были привязаны. Я до лошади и туда к лесу сразу. Подъезжаю, человек... Всё, потерялся. Корова с телёнком стоит. Ну, я за корову, взял телёнка и погнал в загон. (...) Вечером доярки приезжают, этого мужчину я так и не видел. Как сквозь землю какую-то провалился, нету мужчины. Я, ну, понял, он хозяин леса был. Мне сказали, что хозяин леса. Ну, вот вечером доярки приезжают, там доярка на меня да бригадир. «Ну, что, где корова?» Я говорю, корова найдена у меня, всё, на месте уже. (...) я его [бригадира] спросил: «А кто такой есть-то?» Он говорит: «Был хозяин леса, тебе помог-от найти корову». Вот, так что надо по закону всё делать [ПЛВ].

Пастухам запрещалось убивать животных.

Как у одного пастуха пацан был помощником. Водит коров-то, а мышь пробежала. Пацан-то это, мышь-то убьёт погонялкой. А этот пастух вдоль спины своей погонялкой. Нельзя убивать животных¹⁶... [ПЛВ].

Опасным считалось терять пастушеские предметы — свисток, кнут и др. Так, по свидетельству информантов, утрата свистка привела к потере коровы [см.: 5. VII.E.1]:

[БЛА:] А там пас-то кто? Вот, потерял эту свистульку-то? [БАС:] Саша, не Саша? Как там его звали?... [БЛА:] Утерял он этот свой свисток. [БАС:] Утерял, корова не пришла.

Запреты распространялись и на хозяев скотины. Но упоминаний об этом в собранных записях практически нет, тогда как примеры встречаются в архивных материалах [АЛФ 49981, 51374, 51398].

НАКАЗАНИЕ ЗА НАРУШЕНИЯ ЗАПРЕТОВ

В случае нарушения запрета следовало наказание, которое заключалось в том, что подопечные пастуху животные могли пострадать от хищников.

Отпуск — от диких животных, чтоб не падали, если старший пастух нарушит отпуск, то на стадо может напасть кто-то там¹⁷ [ВТД].

При «лесном» отпуске пастыба без отпуска или нарушение запрета во время отпуска ставили под угрозу и жизнь самого пастуха [1].

У нас, у меня вот, у Лепакова, у мужа, был старший брат Толик, он, в общем, пошёл пасти в Киселёво, он до меня ещё был, в общем. Ему восемнадцать лет только исполнилось, а он не сходил, не взял отпуска, в первый день, в первый день повесился прямо в лесу, и верёвка была протянута от куста к кусту. Значит, вот, не сходил, не взял отпуска¹⁸ [ЛНГ].

СТАТУС ПАСТУХА В ДЕРЕВНЕ

Как пишет А. Б. Мороз, «умение пасти с отпуском особенно ценилось в каргопольских деревнях и было условием приглашения того или иного пастуха для пастыбы. При этом считалось, что пришедшие пастухи обладают этим умением в большей степени, чем местные, так что обычно такого пастуха специально нанимали» [3. С. 232].

[А как их на выгон отпускали?] Пастух был. [БАС:] Пастух, нанимали пастуха. Нанимали пастуха. [Одного на?] Один пастух да. Утром приходил туда в конец деревни и это самое... выгон. Выгонил туда к Сахаровой. Там за рекой уходили они и там к определённому времени,



А. С. Бутин (1949 г.р.) и Л. А. Бутина (1952 г.р.). Д. Столетовская (Павлово). 2024 г. Фото Е. А. Дадыкиной



З. А. Окулова (1941 г.р.). Ошевенск, д. Низ. 2024 г. Фото М. С. Бородавченко

до трёх часов они где-то там ходят в лесу, а потом выходят и он гонит домой [БЛА].

Особый статус пастуха во время отпуска выражался в том, что он подчеркнуто не имел своего имущества и жилья: на протяжении всего сезона пастыбы хозяйки кормили его по очереди. А в более ранних записях встречается упоминание, что еще и одевали [АЛФ 50047], хотя есть и обратные сведения, что одежда у пастуха была своя [АЛФ 51398], а пищу никогда не давали из рук в руки: или клали на землю, или на стол [АЛФ 50050, 51232, 51398].

Да, выпечку, деньги¹⁹ давали ещё. Там, кто конфеты, ну, в общем, чай, да песок, в общем, такое всё²⁰. Ну, ему ведь надо ходить, но раньше ходил ещё по это... Например, моя очередь подходит, значит, я должна ему со- стряпать, в общем, чай, песок на день давать, да. И в общем там делаешь котлеты, ему сдела- ешь, чтоб он там покушал. Так что у нас было вот, в деревне-то было много народу [ЛНГ].

Пришёл, утром приходит, ты его покор- мишь и сумку соберёшь²¹. Он за коровами сходит, вынесешь. Вечером приходит ужинает. Поужинал, на следующий день идёт к другому. Если у тебя две коровы, значит два дня у тебя будет. И с собой сумку соберёшь [БЛА].

Договариваются там, как пасёт. Иной пасёт так, что ходит там ести. Вот как по избушкам. Сегодня там так вокруг идёт, у кого коровы, по очереди. Или там собирают сумку люди. Кла- дут чё там надо ему, всякую еду²². Это, кроме денег-то. Ну и там денежный²³. Ну вот там денег раньше мало было, дак уж ели пастухи. А уж в наше время не ели, только вот сумки собирали, деньги по очереди [ВТД].

Нанимали пастуха, и он пас, утром угонит, вечером пригонит, «...» пастуху всё дава- ли [БАИ].

[Пастух] ходит по избушкам. Собирают сумку люди, кладут на день всякую еду, по очереди в сумку там накладывают [ВВИ].

Наш информант Л. В. Побляхин также говорил о подобных традициях, отмечая, что обычные пастухи «брали своё на пастбище», а специально собирать еду могли только для наемного, «частного» пастуха: «пастуха нанимают, и в первый день ему приносили там пироги, яйца, ну, всё, съестное» [ПЛВ].

ПАСТУХ КАК «ЗНАЮЩИЙ»

Как пишет в своей статье А. Б. Мороз, «считалось, что пастухи владеют осо- бым магическим знанием, сродни магической практике закрывания / от- крывания животных» [1]. Широко рас- пространены верования в способность пастуха насыщать или снимать порчу, заговаривать кровь [5. I.Ж.3]. Наши материалы подтверждают эти данные.

[А чтобы людей лечить, обращались к таким знающим?] Сама ходила. К дядечке одному старику. [А он чем, травами лечил?] Словами. Я три раза ходила. Он сказал, если по крови по- дойдёт²⁴, значит почувствуешь сразу. «...» [А как его звали?] Пётр Николаевич Власов. [А он только этим и занимался?] Он пастух был. Он тоже очень много знал. Всё время пас. [Говорят, тяжело умирал.] Да, да, да. [Что даже разбирали крышу.] Вот кто знающий, надо кому-то было передать²⁵ [БЛА].

У каждого пастуха был свой отпуск. [Отпуска кто давал? Где вы их брали? Откуда?] Это уже старшие пастухи, там они сами знают. Они сами это знают. Вдруг, ну как, передавают по наследству²⁶. Вдруг чего человеку, человеку передавают [ПЛВ].

Материалы, собранные в 2024 г. в ку- стах деревень, относящихся к селам Оше- венск и Печниково (в частности, д. Ля- дины), свидетельствуют, что память о пастушеской обрядности продолжает сохраняться среди местных жителей, несмотря на то что они давно не держат скот и не занимаются выпасом. Однако многие детали, зафиксированные в более ранних экспедициях РГГУ, подтвердить не удалось. Собранные данные включают упоминания о пастушеских отпусках, перечни запретов, связанных с выпасом, и несколько быличек и нарративов на эту тему. Пастушеские отпуска, о которых идет речь в рассказах информантов (осо- бенно бывших пастухов), представлены как комплексные ритуалы, включающие магические, охранительные и социальные аспекты. Наблюдается тенденция к нераз- личию «лесного» и «божественного» отпусков. Это подтверждает ранее выяв- ленное сходство в запретах, магических предметах и действиях, связанных с обо- ими видами обрядов. Для Каргополья характерны значимость отпуска при выпасе, специфические запреты и пра- вила, соблюдаемые пастухами в течение пастбищного сезона, особая роль пастуха. Важно отметить, что часть информантов 2024 г. — дети или младшие родственники тех, с кем работали исследователи в пре- дыдущие годы. Это позволяет проследить механизмы передачи памяти и усвоения традиций новыми поколениями.

Примечания

¹ Архив Лаборатории фольклористики РГГУ (www.north-folklore.ru).

² Здесь и далее ссылки даются на ука- затель мотивов быличек и нарративов, составленный Н. В. Петровым по матери- алам, записанным на Русском Севере экс- педицией под руководством А. Б. Мороза [5]. См.: 5. X.A.4.1.

³ См.: 5. VI.Ж.1.1.

⁴ См.: 5. VII.B.3.

⁵ См.: 5. VI.3.1.2.

⁶ См.: 5. VI.Ж.3.

⁷ См.: 5. VI.E.1.3.

⁸ См.: 5. VI.Ч.3.4.3.

⁹ См.: 5. VI.Ч.3.8.1.

¹⁰ См.: 5. X.A.9.3.

¹¹ См.: 5. XI.Г.2.3.3.

¹² См.: 5. XI.K.4.

¹³ См.: 5. XI.Л.2.1.

¹⁴ См.: 5. XIII.Г.6.1, XIII.E.7.1.

¹⁵ См.: 5. VI.I.1.

¹⁶ См.: 5. XI.3.2.

¹⁷ См.: 5. XI.Л.2.2.

¹⁸ См.: 5. XI.Л.1.2.

¹⁹ См.: 5. XII.B.1.

²⁰ См.: 5. XII.B.

²¹ См.: 5. XII.B.

²² См.: 5. XII.B.

²³ См.: 5. XII.B.1.

²⁴ См.: 5. IX.A.1.

²⁵ См.: 5. V.Г.1.

²⁶ См.: 5. V.B.2.

Литература

1. Мороз А. Б. «Лесной отпуск». Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Матер. IV междуна- р. конф. «Рябининские чтения-2003»). Пе- трозаводск, 2003. С. 206–208. URL: <https://site.kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/52.html>.

2. Мороз А. Б. Пастушеские отпуска на Русском Севере // ЖС. 2002. № 3. С. 48–51.

3. Мороз А. Б. Севернорусские пастуше- ские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолинг- вистический сборник. М., 2001. С. 232–258.

4. Петров Н. В. Пастухи // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2012. С. 268–350.

5. Петров Н. В. Указатель мотивов к публикуемым текстам // Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2012. С. 459–527.

Список информантов

БАИ — Богданов Александр Иванов- вич, 1949 г.р., д. Низ. Зап. Е. А. Дадыкина, П. Л. Харитонов.

БАС — Бутин Алексей Сергеевич, 1949 г.р., д. Столетовская (Павлово). Зап. Е. А. Дадыкина, П. Л. Харитонов.

БЗП — Бабкина Зинаида Петровна, 1954 г.р., д. Гавриловская (с. Печниково). Зап. Е. А. Дадыкина, П. Л. Харитонов.

БЛА — Бутина Лидия Александровна, 1952 г.р., д. Столетовская (Павлово). Зап. Е. А. Дадыкина, П. Л. Харитонов.

ВВИ — Вершинин Владимир Иванович, 1957 г.р., с. Печниково. Зап. П. П. Сахацкая, М. К. Свирина.

ВТД — Вершинина Татьяна Дмитриев- на, 1957 г.р., с. Печниково. Зап. П. П. Са- хацкая, М. К. Свирина.

ЛНГ — Лепакова Надежда Георгиевна, 1958 г.р., д. Гавриловская (Рубцово). Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ОВА — Окулов Василий Александров- вич, 1938 г.р., д. Низ. Зап. М. С. Бородав- ченко, В. В. Тумская.

ОЗА — Окулова Зоя Александровна, 1944 г.р., д. Низ. Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ПЕП — Пухова Евгения Петровна, 1942 г.р., д. Низ. Зап. М. С. Бородавченко, В. В. Тумская.

ПЗА — Пантюк Зоя Александровна, 1940 г.р., д. Гавриловская. Зап. М. С. Бо- родавченко, В. В. Тумская.

ПЛВ — Побляхин Леонид Васильевич, 1954 г.р., род. в д. Стряпково (с. Печнико- во), живет в д. Ватамановская (с. Печни- ково). Зап. П. П. Сахацкая, М. К. Свирина.

Статья поступила в редакцию 19 мая 2025 г.

К ЮБИЛЕЮ ВЛАДИМИРА ЯКОВЛЕВИЧА ПЕТРУХИНА

Владимиру Яковлевичу Петрухину, известному историку и археологу, признанному специалисту в области изучения начальной этнокультурной истории Руси, исторической антропологии России в Средние века, мифов народов мира, — 75.

Рассказывая о своем пути в науку в одном из номеров нашего журнала, Владимир Яковлевич обозначил основные сферы своих интересов — археология, фольклор и славянское язычество. Эта, по словам юбиляра, «попытка совместить несовместимое — заведомо немые артефакты и устное народное творчество» определила в дальнейшем своеобразие его работы с мифологическими и фольклорными сюжетами, рассматриваемыми в контексте «вещного мира древности» [2. С. 52].

Именно в таком ключе была преподнесена читателям «Живой старины» «история бородатого божка» (мужской фигурки из знаменитой Черной Могилы в Чернигове — памятника X в.) в одном из первых номеров нашего журнала. В своей публикации В. Я. Петрухин и Т. А. Пушкина показали, что «идол» из Черной Могилы может быть изображением скандинавского бога Тора или Фрейра, а его нахождение в древнерусском кургане обусловлено не только контактами славян и жителей Северной Европы, но и синтезом мифологических традиций (культ бога-громовника и связанные с ним ритуалы) [3]. Так археологические сюжеты стали неотъемлемой частью тематической рубрики «Язычество в народной культуре», задуманной первым главным редактором «Живой старины» академиком Н. И. Толстым и формировавшейся в дальнейшем при непосредственном участии В. Я. Петрухина.

С «Живой стариной» Владимир Яковлевич сотрудничает более тридцати лет, являясь членом редколлегии и постоянным автором журнала. Из его статей читатели с интересом узнавали о фольклорных элементах в летописной легенде об основании Киева, о соотношении истории и фольклора в легенде о призвании варягов, о великанах в наскальном изобразительном искусстве Евразии и связанных с этим образом народных верованиях, о сюжетах средневековой «инфернальной антропологии», ораз-

ившихся в магических практиках общения человека с иным миром. Подход историка и археолога к повествовательным сюжетам и образам, будь то близнечный миф или воскресающая жертва, мировое древо или чудесный помощник героя — пятиногий конь, давал возможность филологам по-новому взглянуть на универсальные образы фольклора и мифологии, побуждал к спорам и дискуссиям. Помимо изучения мировых мифов в контексте культуры, мифологизации истории и фольклоризации образов исторических персонажей, Владимир Яковлевич с удовольствием обращается к связи изобразительных мотивов (представленных на археологических артефактах и памятниках, предметах культового и декоративного искусства), сказочного фольклора и народных верований.

Сегодня круг интересов В. Я. Петрухина — главного научного сотрудника Отдела истории Средних веков Института славяноведения РАН — охватывает историю Древней Руси (изучение древнерусского пантеона, славянского язычества и двоеверия, отражение книжного средневекового наследия в славянском фольклоре), взаимосвязи материальной и духовной культуры, славяно-скандинавские и хазарские археологические древности, этнокультурные контакты славян и их соседей от Средних веков до Нового времени, а также устную историю XX в.

Не оставляет юбиляр и археологическую деятельность. Уже несколько лет подряд В. Я. Петрухин является одним из руководителей проекта «На пути из варяг к греки: Гнёздовский археологический комплекс» в рамках программы «Открываем Россию заново», развернутой Национальным исследовательским университетом «Высшая школа экономики». Его ученики имеют счастливую возможность не только узнать о древностях Смоленска и Гнёздова, где начинал осваивать профессию археолога сам Владимир Яковлевич, но и услышать из его уст смоленские байки и легенды, в том числе образцы археологического песенного фольклора.

В. Я. Петрухин является автором более 750 работ, отражающих широту его научной деятельности [1]. Академические исследования В. Я. Петрухин успешно

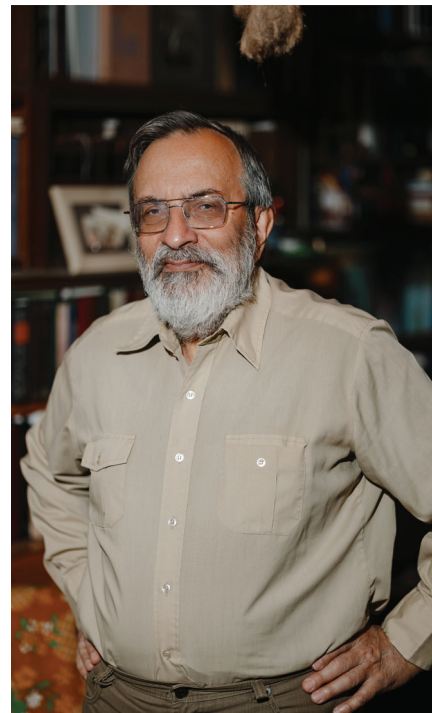


Фото Кристины Ласковенковой. 2024 г.

совмещает с популяризацией науки. В 2023–2024 гг. вышли в свет издания «Мифы языческой Скандинавии», «Финно-угорская мифология: по следам “Калевалы”», адресованные как специалистам, так и широкому кругу читателей. Летом 2025 г. изданы еще две книги: «Мифы о мире мертвых» и «Погребальные обряды и культ предков», в которых история погребального обряда представлена в контексте мировых мифологических сюжетов.

Вместе с коллегами и друзьями редколлегии и редакция «Живой старины» желает юбиляру новых открытий и находок на путях исследования археологического наследия и мифов народов мира.

Литература

1. Владимир Яковлевич Петрухин (избранное) // Славянская этнолингвистика: Библиография. М., 2025. С. 123–145. URL: <https://inslav.ru/slavyanskaya-etnolingvistika-bibliografiya-m-2025>.
2. Петрухин В. Я. Археология, фольклор и славянское язычество // ЖС. 2020. № 3. С. 52–54.
3. Пушкина Т. А., Петрухин В. Я. История бородатого божка // ЖС. 1995. № 3. С. 48–49.

О. В. Белова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
20 июня 2025 г.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД СТАНИЦЫ ВЕРХНЕКУНДРЮЧЕНСКОЙ

Свадебный обряд станицы Верхнекундрюченской Усть-Донецкого района Ростовской области / авт.-сост. Т. Е. Гревцова. Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2024. — 128 с.: ил., ноты.

Несмотря на обилие в настоящее время научных публикаций и любительских описаний свадебного обряда донских казаков, интерес к этой теме не иссякает. Это неудивительно, потому что традиционная свадьба — длительное, многоплановое и яркое действо, характеризующееся сложной семантикой и символикой и отражающее разные пласты народной культуры. Оказываются востребованными материалы по свадебной обрядности разных народов и регионов России и в реалиях современной жизни, часто лишенной прежней эмоциональной насыщенности и глубинных смыслов, характерных для традиционной культуры, ныне во многом утраченной. Запросы на эти материалы высказывают в первую очередь те, кто пытается изучать и популяризировать, а нередко и внедрять в современные жизненные практики забытые традиции праздников и важнейших жизненных ситуаций, которые в прошлом обязательно маркировались развернутым обрядом. Именно поэтому оказываются значимыми любые изыскания современных ученых и собирателей в области народной обрядности, в том числе свадебной.

Исследования донской казачьей свадьбы, активно развернувшиеся еще в начале XX в., не прекращались и в советское время, продолжают и в наши дни. На сегодняшний день имеются как публикации материалов этнографических фольклорных экспедиций¹, так и работы, посвященные исследованию донского свадебного обряда или его отдельных элементов². Причем исследователи и собиратели давно обратили внимание на наличие целого ряда специфических черт свадебного обряда не только у донских верховых и низовых казаков (представляющих собой отчетливо выраженные локальные варианты донской традиции), но и практически в каждой казачьей станице. Эти множественные локальные особенности отражают сложную историю формирования донских казаков как этнической группы — из представителей разных регионов России.

Несмотря на многолетние усилия этнографов и фольклористов по фиксации донского свадебного обряда и его научному осмыслению, до сих пор не выявлены и не описаны полностью об-

ряды всех донских поселений, хотя имеются отдельные публикации полевых материалов. В связи с этим представляет особый интерес вышедшая в 2024 г. книга «Свадебный обряд станицы Верхнекундрюченской Усть-Донецкого района Ростовской области». Она стала продолжением многолетней работы известного специалиста в области донской свадебной обрядности Татьяны Евгеньевны Гревцовой. На фоне других ее публикаций, посвященных различным аспектам свадебной обрядности, включая масштабное ареальное исследование³, эта книга представляет собой опыт детальной реконструкции свадебного обряда жителей только одного казачьего поселения — станицы Верхнекундрюченской Усть-Донецкого района Ростовской области.

Верхнекундрюченская — одна из старейших донских станиц (временем основания первого поселения на этом месте считается 1636 г.); она расположена на севере Усть-Донецкого района Ростовской области, на берегу реки Кундрючья — притока Северского Донца. До революции станица входила в состав Первого Донского округа области Войска Донского, население которого было преимущественно казачьим, а в культурном отношении относилось к группе казаков-низовцев (или низовых казаков).

Исследования традиционной культуры и фольклора казаков Усть-Донецкого района началось еще в начале XX в. В советское время они были продолжены ростовскими и московскими фольклористами. Так, в станицах Нижнекундрюченской и Краснодонецкой с прилегающими хуторами делали записи А. М. Листопадов, С. Анашкина, Б. Н. Проценко. В 2007 г. здесь работала диалектологическая экспедиция Южного федерального университета, в ходе которой были обследованы станица Нижнекундрюченская и соседние хутора Черни, Чумаковский, Мостовой, Евсеевский, Тереховский, Листопадов, а также станицы Верхнекундрюченская и Усть-Быстрианская. В 2023 г. в станице Верхнекундрюченской работала экспедиция Ростовского областного дома народного творчества, в которой приняли участие сотрудницы Южного научного центра РАН Т. Е. Гревцова и Н. А. Власкина. За один рабочий сеанс ими была осуществлена запись рассказов о свадебном обряде этой станицы от членов фольклорного коллектива «Сторонушка», которые поразили собирателей количеством хранимой ими информации. Участницы ансамбля —

женщины 1920-х годов рождения, преимущественно в прошлом работницы сферы культуры. Им приходилось выступать в роли «игриц» — исполнительниц традиционных свадебных песен во множестве свадебных обрядов. Помимо этого, они также принимали участие в отдельных элементах свадебного обряда, знания о которых переняли от своих старших родственников.

В книге представлены детальная реконструкция свадебного обряда станицы Верхнекундрюченской — от момента выбора невесты до третьего послесвадебного дня, помимо этого записи более 50 песен и припевок, большая часть которых зафиксирована с полными текстами и напевами. Описание отдельных элементов обряда сопровождается цитатами из интервью с участниками ансамбля «Сторонушка». В конце книги приведены тексты и ноты сопровождавших обряд свадебных песен. Тексты песен и цитаты из беседы с информантами даются с сохранением характерных черт донских говоров. В качестве приложений в книге помещены словарь свадебной лексики станицы Верхнекундрюченской, который включил более 50 единиц, и указатель свадебных песен и припевок. В число свадебных песен вошли не только собственно обрядовые произведения, но и веселые и плясовые песни, без которых не обходилось свадебное гулянье («Как у нашего соседа», «При лужке, при лужке», «Ой да кундрючане — молодцы» и др.).

Книга написана доступным языком, причем выдержан научный стиль изложения материала, проводятся параллели со свадебными обрядами других донских казачьих районов и шире — русских областей.

Опыт фиксации свадебной обрядности одной станицы в свое время был предпринят знаменитым донским фольклористом А. М. Листопадовым. Им была описана свадьба станицы Екатерининской, однако к разным этапам обряда были прикреплены песни, записанные в других поселениях, зачастую весьма отдаленных от Екатерининской⁴. В рецензируемой книге впервые представлен опыт полной реконструкции и обряда, и песенного сопровождения свадьбы одной станицы.

Вместе с тем представляется интересным совпадение описанного в книге варианта свадьбы с обрядом соседней станицы Краснодонецкой, зафиксированным А. М. Листопадовым более ста лет назад. Между тем автор рецензируемой книги исключает копирование материалов из публикаций А. М. Листопадова, поскольку старожилы исполняли варианты этих песен, а не «копии», а некоторых из них нет в книге знаменитого донского фольклориста.

По словам исполнителей, они знают эту свадебную традицию от своих старших родственников, то есть переняли ее традиционным путем.

Как показывает собранный и опубликованный материал, верхнекудзюченский свадебный обряд имеет свои особые черты: изготовление специального калача на сватовство и для встречи молодых, исполнение песни «Пьяница-пропойница» в знак договоренности о браке и наименование всего этого эпизода «пьяницей», развернутый обряд переноса приданого в дом жениха («подушки»), изготовление к свадьбе каравая, состоящего из основы и «сада» из палочек, обмотанных тестом, зажаренным в масле, и раздача на «дарах» палочек с каравая, ношение «калины» в знак «честности» молодой жены, совершение обряда, называемого «хоронить концы», в конце свадьбы.

Во введении отмечается, что зафиксированная в 2023 г. свадебная обрядность станицы Верхнекудзюченской деформирована и обеднена по сравнению с той, что бытовала здесь в начале XX в. Особенно это касается песенной части обряда. Так, в 2023 г. собирателям уже не удалось записать здесь такие распространенные на Нижнем Дону и в соседних станицах «подушечные» песни, как «Сестрицы подружки, не сите подушки», «Оглянися, Танечкина мати», «А Танечка у нас не одна».

Представляется, однако, что деформации свадебного обряда, произошедшие в течении XX в., были более существенными, связанными и с утратой каких-то элементов (акциональных и вербальных), и с включением новых. С научной позиции было бы интересно и значимо выявить те изменения, которые произошли в свадебной обрядности в течение последних ста лет, причем зафиксировать и «утраты», и новации как советского, так и постсоветского времени. В среде современных фольклористов и этнографов часто можно встретить тенденцию к воссозданию некоего идеального «старинного» образца того или иного обряда при игнорировании его исторического развития. Так и в свадебном обряде, представленном на страницах рецензируемой книги, иногда трудно понять, к какому именно временному периоду относится та или иная запись, а также та или иная деталь. Например, в рассказах информантов встречаются указания на то, что телеги с конной тягой были заменены машинами, изменился фасон свадебных платьев, появились фабричные игрушки и пр., но понять, в какие именно годы произошли эти изменения, не представляется возможным, равно как и затруднительно определить, к какому именно времени (десятилетию) относится бытование свадебного обряда, зафиксированного собирателями в рас-

казах их информантов. Скорее всего, в этой ситуации сыграл ключевую роль профессиональный статус информантов, многие из которых работали в советское время в сфере культуры и были ориентированы на сохранение именно определенного — народного, старинного — образца обряда. И в таком случае мы имеем дело с весьма интересным феноменом — фиксацией того варианта свадебного обряда, который сохранялся в памяти представителей отдельного творческого коллектива и регулярно ими воспроизводился в рамках реальных свадебных торжеств советского времени. Перед нами — пример творческой и самоотверженной работы тех, кого мы часто называем «хранителями», а книга с их воспоминаниями представляет собой образец фиксации как свадебного обряда, так и этой творческой и популяризаторской деятельности.

Подчеркивая большую значимость изданной книги, отмечу, что она будет полезна не только исследователям традиционной культуры казачества, но и работникам культуры, членам фольклорных ансамблей, которые находятся в поиске материала для реконструкции свадебного обряда на сцене. В целом, книга будет интересна всем, кто интересуется казачьей культурой.

Стоит отметить, что осуществленный собирателями и автором-составителем этой книги труд показывает, что и сегодня на Дону можно записать воспоминания о былых казачьих традициях. Богатство собранного материала удивляет и вселяет надежду, что экспедиции в казачьи поселения будут продолжены и принесут еще немало новых сведений, записей песен и открытий.

Примечания

¹ См.: Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба на Дону: обряды и словесные тексты. Ростов-на-Дону, 1947; Головачев Г. В. Свадебная и хороводная обрядовая поэзия на Дону // Народная устная поэзия Дона: матер. науч. конф. / отв. ред. Ф. В. Тумилевич. Ростов-на-Дону, 1963. С. 179–190; Донская свадьба. Вып. I. Матер. архивов и публикации XIX в. / сост., авт. коммент. и примеч. М. А. Рыблова, А. В. Когитина. Волгоград, 2019; Донская свадьба. Вып. II. Материалы этнографических и фольклорных экспедиций 1983–2017 гг. / сост. М. А. Рыблова, В. С. Кубракова, В. А. Шилкин; под ред. М. А. Рыбловой. Ростов-на-Дону, 2020.

² См.: Критска-Иванова Е. Ф. Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков: автореф. дис. ... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Ленингр. часть. Л., 1978; Анашкина С. Свадебная обрядность донецких казаков // Традиционное и современное народное музыкальное искусство: сб. тр. ГМПИ им. Гнесиных / ред.-сост. Б. Б. Ефименкова. М., 1976.

Вып. 29. С. 113–136; Брыкина Е. В. «У вас товар, у нас купец»: обрядовая фразеология донской казачьей свадьбы // Русская речь. 2003. № 3. С. 64–71; Литвиненко О. В. Заметки о свадебных обрядах в северных районах Ростовской области (подготовка к публикации Т. С. Рудиченко) // Памяти А. М. Листопадова: сб. науч. статей / ред.-сост. Т. С. Рудиченко. Ростов-на-Дону, 1997. С. 154–162; Проценко Б. Н. Свадебный обряд донских казаков во времени и пространстве // Традиционная культура. 2004. № 4 (16). С. 26–34; Проценко Б. Н. Донской свадебный колдун: образ, действия, функции, значение // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе: сб. науч. ст. / ред.-сост. Т. С. Рудиченко. Ростов-на-Дону, 2000. С. 235–245; Рудиченко Т. С. Особенности свадебного ритуала казачьих поселений юга Донецкого округа (по экспедиционным материалам) // Дикаревские чтения (6). Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани за 1999 год: матер. рег. науч.-практ. конф. (ст. Крепостная Краснодарского края, 26–28 мая 2000 г.) / ред.-сост. М. В. Семенов. Краснодар, 2000. С. 91–95; Гревцова Т. Е. Донские наименования обрядового хлеба первого дня свадьбы на восточнославянском фоне // Современная русская лексикология, лексикография и лингвогеография. 2013: сб. ст. / отв. ред. О. Н. Крылова. СПб., 2013. С. 81–91; Дианова Т. Б. Традиционное свадебное застолье на Дону // Традиционное русское застолье: сб. ст. / отв. ред. А. С. Каргин. М., 2008. С. 96–117; Гревцова Т. Е. Лексика заключительных дней свадьбы у хоперских казаков // Филологическая регионалистика. 2017. № 3 (23). С. 11–27; Гревцова Т. Е. Обряды конца свадьбы в традиционной культуре донских казаков // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 116–131; Рыблова М. А. Предметные символы девушки-невесты в донской казачьей свадьбе // Археология, этнография и антропология Евразии. 2020. Т. 48. № 2. С. 121–128.

³ См.: Гревцова Т. Е. Свадебный обряд донских казаков: ареальное исследование. Ростов-на-Дону, 2022.

⁴ См.: Листопадов А. М. Старинная казачья свадьба на Дону. Ростов-на-Дону, 1947.

Работа выполнена в рамках реализации государственного задания ЮНЦ РАН 00-24-15, № 124012200178-4.

М. А. Рыблова,
доктор исторических наук,
Южный научный центр РАН
(Ростов-на-Дону),
Волгоградский государственный
университет (Волгоград)

Статья поступила в редакцию
24 февраля 2025 г.

«МЕСТНЫЕ РУССКИЕ» В МОНГОЛИИ: УСТНАЯ ИСТОРИЯ, ВОСПОМИНАНИЯ, ЭГО-ДОКУМЕНТЫ

Русские старожилы Монголии в воспоминаниях, очерках и фотографиях / сост. Д. Б. Сундуева, В. Л. Кляус. — М.: ИМЛИ РАН. — 136 с.: ил.

Изучение национальных традиций, существующих в иноэтничном окружении, в последние десятилетия набирает силу. Вопросы сосуществования этносов и взаимной адаптации культур рассматриваются в контексте изучения проблем этнокультурного пограничья, развития диаспор, анклавов и культурных ареалов. Славянским диаспорам и славянским национальным меньшинствам в разных уголках Старого и Нового Света посвящены этнографические, фольклористические, этнолингвистические исследования [2, 3, 4, 5, 8, 9]. Каждый представленный в этих исследованиях случай — это впечатляющий пример фронтальной культуры, сложившейся на стыке разных традиций и приобретшей свой неповторимый колорит.

Особую страницу в культурной летописи русского зарубежья составляет история русских старообрядцев, в силу обстоятельств избравших своим местожительством страны Балтии, Польшу, Румынию, Северную и Южную Америку, Маньчжурию и Китай [см., например: 6, 10, 11]. Благодатным полем для исследования истории переселения русских старообрядцев и их потомков за рубеж оказались Забайкалье и Дальний Восток [7]. Событием для этнографов стало издание альбома фотографий 1936–1945 гг., посвященных жизни и быту старообрядческого села Романовки в Маньчжурии [1]. Фотографии староверов, ушедших из Приморья под угрозой насильственной коллективизации и репрессий и основавших поселения на маньчжурских территориях, были выполнены японскими исследователями, которые изучали жизнь переселенцев по заданию правительства. Коллекция содержит подробную этнографическую информацию о традиционном жизненном укладе группы приморских старообрядцев: от разнообразных повседневных хозяйственных занятий, строительства жилищ до социальной организации, праздников, обрядов, обычаев.

Книга «Русские старожилы в Монголии» продолжает традицию комплексного анализа субкультуры, сложившейся в дальневосточном порубежье на стыке русской, монгольской и китайской культур. Уникальность сформировавшейся в Монголии русской

диаспоры состоит в сочетании элементов традиционной культуры крестьян Забайкалья (в конфессиональном плане во многом опиравшейся на традиции старообрядчества) с элементами, привнесенными в Монголию переселенцами из других мест (Бурятия, Европейская Россия).

Материалы для книги были собраны в 2011–2014 гг., дополнены в экспедициях в Монголию в 2023 и 2024 гг. Полевые исследования и работа по подготовке издания проводились в рамках проекта Российского научного фонда «Русские Монголии. Комплексное исследование культуры в иноэтничном окружении (фольклор, обрядовые традиции, язык)» (№ 23-18-00478, руководитель В. Л. Кляус). Основу книги составили воспоминания потомков русских старожилов Монголии — поколения 20–30-х гг. XX в., на долю которого выпал уход в эмиграцию. Через истории семей, рассказы о событиях, свидетелями которых были старшие родственники, раскрываются механизмы формирования разных жизненных стратегий в инокультурном и иноязычном окружении. Нарративы дополняет иллюстративный ряд — семейные фотографии и эго-документы, включая фотографии исследователей и их собеседников, сделанные в экспедициях.

Открывает книгу статья Д. Б. Сундуевой «Русские старожилы Монголии: страницы истории» (с. 5–18), в которой представлена не только история русской диаспоры в Монголии (этапы заселения новых территорий, волны переселенцев и т.п.), но и дан подробный обзор уже осуществленных проектов, направленных на изучение языка, социокультурной и конфессиональной ситуации. Как отмечает Д. Б. Сундуева, в современной Монголии среди проживающих там россиян выделяются две категории: «местнорусские» / «местные русские» (живущие в стране на постоянной основе потомки русского старожильского населения Забайкалья) и «специалисты» (обосновавшиеся здесь в разные периоды советско-российско-монгольского сотрудничества). Объектом исследования в представленной книге стали именно «местные русские», которых насчитывается около 1100 человек и которых монголы называют *сууришмал ососууд* («местные русские»), *месны, местны орос* (с. 5). Необходимо отметить, что в Монголии в отношении «местных русских» сработал советский стереотип — тенденция оценивать их потенциально негативно как потомков белогвардейцев, белоэмигрантов и т.п., даже вопреки фактам истории: «Русские из Союза называли [«местных русских». — О. Б.] белогвардейцами. До этого у монголов в уме-то не было такого. Это потом только монголы стали нас звать «цаган ульдур» [потомки белогвардейцев]» (с. 42). Еще одна яркая особенность диаспоры заключается в том, что «местные русские» всегда идентифицировали себя



В. Л. Кляус и Д. Б. Сундуева в гостях у В. Ф. Тайшихиной. Улан-Батор. 2024 г. Фото из книги «Русские старожилы в Монголии в воспоминаниях, очерках и фотографиях» (М., 2024). С. 135

с русской национальной общностью, и длительный опыт проживания в инокультурной среде не привел к утрате русской ментальности и культуры. Более того, налицо и межкультурный диалог: в материальной и духовной культуре русских в Монголии прослеживается отпечаток культуры соседей.

В первый раздел книги — «Воспоминания русских старожилов Монголии» — вошли воспоминания представителей русской диаспоры (14 текстов). Каждой главке предшествует краткая биографическая справка о мемуаристе. Названия главок — это цитаты из интервью, что дает представление об образности речи и эмоциональном настрое рассказчика.

Потомки переселенцев рассказывали о своих предках: «Суровые люди были они... деды наши» (с. 34), «Мой отец — забайкальский казак» (с. 20); о жизни и быте русских деревень: «В Алтанбулаке русских было больше, чем монголов...» (с. 42–44), «Раньше весело было у нас...» (с. 49); о сохранении семейных реликвий: «Это икона моей матери...» (с. 38–39); об очаровании исторической родиной: «Мы считали Советский Союз самой лучшей на земле страной...» (с. 25) и о непреодолимом желании увидеть родину предков — Забайкалье: «В Михайло-Павловск я обязательно поеду...» (с. 55–57), «Я никогда не был в Кыринском районе...» (с. 57).

В рассказах сквозь призму семейной и личной истории дается оценка событиям «большой истории». Это голод начала 1930-х гг. и волна беженцев из Советского Союза: «Все понимали, что с ними случилась большая беда» (с. 23); политические репрессии, коснувшиеся и «местных русских»: «Это было такое время, безвинных людей много отправляли» (с. 45). Высказывается и озабоченность судьбой русской общины: «Наша община приходит к логическому концу...» (с. 54), — обусловленная историческими, экономическими, демографическими причинами.

Представляют интерес рассуждения рассказчиков об «открытой границе» между Советским Союзом и Монголией: «В двадцатые годы граница же была открыта» (с. 48); «В те времена люди через границу ходили друг к другу в гости» (с. 55). Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с особенностями восприятия пространства в так называемых кочевых регионах, для которых трансграничные миграции исторически были делом обычным. Этот фактор в 1920-е гг. значительно осложнял демаркацию границы и «обеспечивал» проницаемость границ в Средней Азии и на Дальнем Востоке [подробнее см.: 12. С. 591–592].

Особая страница воспоминаний — участие «местных русских» во всех

войнах, которые вела Россия в XX в. Монголия — единственная страна в мире, где был официальный призыв советских граждан на военную службу. В годы Великой Отечественной войны были призваны и ушли добровольцами на фронт около 5000 человек. Вернулись всего полторы тысячи. В книге публикуются фронтовые письма С. И. Коноваленкова (1916 г.р., пропал без вести на Украине в июне 1943 г.) к жене и детям (с. 80–88). Письма (их сохранилось более сорока) всю жизнь бережно хранила жена; 10 писем (за ноябрь 1941 г. — май 1943 г.) подготовлены к печати дочерью — В. С. Коноваленковой.

Особенности всех опубликованных рассказов — это не только звучащая в них ностальгия по прошлому (детству, молодости), но и обязательные размышления «о времени и о себе»: «Хочется порассуждать о появлении русских на монгольской земле...» (с. 33). Рассказывая семейные истории, указывают на причины эмиграции в Монголию: вынужденная — в поисках пастбищ для скота и земли для пахоты и сенокоса (миграция); политическая — начало 1930-х гг., в связи с коллективизацией в СССР; экономическая — начало 1990-х гг., когда люди ехали в Монголию в поисках работы (с. 33). Особые истории у потомков казаков, военных, служащих, учителей (с. 70–73, 74–77): многие члены их семей активно участвовали в становлении народной власти в Монголии, но были репрессированы в 1937–1938 гг. по обвинению в подготовке государственного переворота.

Рассказчики подчеркивают причастность всех поколений «местных русских» к традициям предков и родному языку. Неоднократно упоминается, что старшее поколение переселенцев освоило монгольский и китайский языки; в свою очередь, русский язык становился обиходным и для породнившихся с русскими монголов и китайцев.

Внимательный взгляд устремлен и на соседей, а взаимодействие двух культур наглядно проявляется в повседневных практиках: «местные русские» обучали монголов печь хлеб, правильно косить сено, сажать картофель и ухаживать за огородом, постоянно осуществлялся обмен кулинарными рецептами (что немаловажно при любом культурном диалоге).

Во втором разделе книги — «Очерки о русских в Монголии» — помещены шесть статей, написанных ветеранами русской общины Монголии, российскими и монгольскими журналистами. Это републикации материалов из труднодоступных газет и журналов конца XX — начала XXI в., многие из которых сейчас уже не издаются («Эхо

планеты», «Ургинские ведомости», еженедельная независимая газета «Монголия сегодня», газета «Хумуус»).

Список литературы включает исследования, посвященные истории русской диаспоры в Монголии, проблемам идентичности, устной истории русских старожилов в Монголии, развитию этнокультурных связей и региональной культуры, функционированию русского языка в Монголии.

Книга о русских в Монголии обогащает читателя новыми историко-этнографическими данными и дает возможность представить особенности русского мира за пределами России.

Литература

1. Дни в Романовке: Японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930–1940-х годов, из собрания Приморского государственного объединенного музея имени В. К. Арсеньева во Владивостоке / [авт. концепции изд. Наталия Толстая и др.]. М., 2012.
2. Кляус В. Л. Русский фольклор на сопках Маньчжурии. Исследования, тексты, комментарии. М., 2022.
3. Легенды старого Харбина: К 125-летию начала строительства Китайско-Восточной железной дороги: Исторический путеводитель / под. ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2022.
4. Лю Куили. «Китайские русские» на правом берегу реки Аргунь // ЖС. 2001. № 1. С. 33–34.
5. Матвеева Р. П. Судьба русского фольклора в иноязычной среде бытования // ЖС. 2023. № 1. С. 166–68.
6. Моррис Р., Моррис (Юмсунова) Т. Б. Русские староверы на Аляске // ЖС. 2010. № 1. С. 43–46.
7. Моррис (Юмсунова) Т. Б. Память о Романовке // ЖС. 2007. № 3. С. 26–29.
8. Национальные меньшинства альпийско-паннонского региона: очерки по языку, культуре, истории / отв. ред. Г. П. Пилипенко, М. В. Ясинская. М., 2024.
9. Пилипенко Г. П. Южноволынский диалект украинского языка в Аргентине (Мисьонес): дневник переселенца из межвоенной Польши Кирилла Вознюка. М., 2021.
10. Ровнова О. Г. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. 2-е изд. М., 2022.
11. Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья. Кол. монография / отв. ред. А. А. Плотнокова. М., 2019.
12. Синицын Ф. Л. Трансграничное кочевье в СССР в 1920-е годы // Вестник РУДН. Сер.: История России. 2019. Т. 18. № 3. С. 589–604.

О. В. Белова,

доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Статья поступила в редакцию
17 февраля 2025 г.

ПАМЯТИ БОЛГАРСКОЙ И РОССИЙСКОЙ УЧЕНОЙ: ЕКАТЕРИНА ЕВГЕНИЕВА АНАСТАСОВА (19.04.1962 — 15.06.2025)

Трагическая весть о скоропостижной смерти болгарской исследовательницы, доцента, доктора наук Екатерины Анастасовой (для многих Кати, Катюши) повергла в шок и опечалила ученых многих стран. Фольклорист, этнолог, славист, русист, исследователь народной религиозности и особенно старообрядчества, русская по матери и болгарка по отцу, она была человеком мира. У нее было множество друзей и знакомых; эрудированная, интеллигентная, остроумная, яркая, открытая и всегда готовая помочь, Катя повсюду была душой компании. Она сотрудничала с научными коллективами России, Беларуси, Украины, Латвии, Литвы, Эстонии, Польши, Словакии, Румынии и других европейских стран, а также вела проекты совместно с учеными из США и Латинской Америки, была поистине дипломатом от науки, посредником между культурами. Именно ее идеями и организаторскими усилиями поддерживались многие мероприятия и издания, в последние дни жизни она занималась подготовкой грандиозной балкано-славянско-балтийской конференции, которая пройдет в октябре в Софии. На ближайшие годы было и много других планов: в августе 2025 г. участие в Съезде славистов в Париже, в 2026 г. — в VI Всероссийском конгрессе фольклористов во Владимире. Собирались материал для публикации по современному культу св. Киприана, св. Кассиана... Однако этим планам не суждено сбыться.

Екатерина Анастасова получила высшее образование в Москве, в 1988 г. она окончила отделение русской филологии филологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Специализировалась в области славянской этнолингвистики в семинаре Н. И. Толстого и под его руководством защитила дипломную работу «Русская и болгарская лексика жилища в сравнительном освещении», часть которой, дополненная выходом в новую проблематику, впоследствии была опубликована (Митология на жилището. Фрагменти от балканското езичество в кавказо-анатолийска перспектива // Етнология / Ethnologie. 1992. [Т.] 1. С. 98–138). Н. И. Толстой, С. М. Толстая и коллеги-этнолингвисты стали для Екатерины основным ориентиром в ее исследованиях, она всю жизнь была им верна. В течение ряда лет она

руководила совместными проектами с Институтом славяноведения РАН по символическим формам народной культуры славян. Е. Анастасова публиковала статьи к юбилеям Н. И. и С. М. Толстых, в том числе к 100-летию Никиты Ильича («Магия и святость (Св. Иоанн Кассиан Римский и его современные метаморфозы). Еще раз о Касьяне»), и в 2023 г. вместе с группой этнолингвистов из России и других стран присутствовала на открытии памятника своему учителю в г. Вршац (Сербия) и выступала на юбилейной конференции в Белграде.

По совету Никиты Ильича в работе над кандидатской диссертацией она сосредоточилась на изучении старообрядцев в Болгарии, тогда еще почти не затронутой теме. После успешной защиты в 1996 г. этот труд вышел отдельной монографией (Старообредците в България: Мит, история, идентичност. София, 1998). Тема старообрядчества осталась с Екатериной на всю жизнь — она изучала общины поповцев и беспоповцев в Молдове, Украине, России, Эстонии, Латвии, Литве, Румынии и США и опубликовала ряд важных исследований об их эсхатологических представлениях, об антропонимах, о трансформации взглядов старообрядцев в эпоху глобализации и др.

С 1989 г. Анастасова работала в Институте фразологии БАН, а с 1996 г. перешла в Институт фольклора (в 2010 г. он объединился с Институтом этнографии в единую организацию — Институт этнологии и фольклористики с этнографическим музеем, ИЕФЕМ), где трудилась до последнего дня своей жизни. В 2003 г. состоялась ее аттестация на звание старшего научного сотрудника, хабилитационный труд был опубликован («Этничность, традиция, власть. Етюди за прехода». София, 2006). В институте она прошла путь от научного сотрудника до заведующего отделом — она возглавляла отдел балканской этнологии, а в последние годы отдел сопоставительной фольклористики. В течение двух лет она выполняла функции ученого секретаря института (2010–2012), входила в диссертационные и экспертные советы, вела докторантов. Проходила стажировку во Франции, Словакии и Германии, по программе Эразмуса работала в разных европейских странах и, в свою очередь, принимала ученых из славянских и балтийских стран, Ирландии, Испании и других стран.

Масштабным проектом стало изучение почитания свв. Кирилла и Мефодия



Фото И. А. Седаковой. 2016 г.

в Болгарии и за рубежом (2008–2013), для которого Е. Анастасова как руководитель и вдохновитель собрала большую группу ученых. В рамках этого проекта было совершено много полевых исследований в разных странах, организованы семинары и представительная конференция (2012), опубликован ряд статей и монографий (Празникът на свети Кирил и Методий. Пространства на духа. Т. 1, 2. София, 2015). Отчасти этот проект вывел на многие другие инициативы по изучению болгарской культуры в эмиграции, которые остаются актуальными и разрабатываются в ИЕФЕМ и сегодня.

Научные интересы Екатерины были очень широкими, она была открыта к самым смелым и новым направлениям в гуманитаристике и шла в ногу с современной наукой, иногда опережая зарождающиеся тенденции или определяя их. Она не только одной из первых приступила к изучению общин старообрядцев, но и была в ряду инициаторов исследования национальных меньшинств на Балканах (влахов, турок, цыган), разрабатывала проблемы идентичности в многонациональных обществах, исследовала миграции и культурную жизнь эмигрантов, описывала нематериальное культурное наследие. Хочется отметить, что во многих ее работах доминирует интерес к человеку, к личности в меняющемся мире. В статьях «Религиозное мировоззрение современной старообрядки: текст и контекст полевого исследования» (Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 145–157), «Дерево, молния и история одной миграции» (Фольклористика: часопис Удружења фолклориста Србије. 2017. Vol. 2. No. 2. Р. 87–97) в широком историческом контексте исследовательница анализирует взгляды героинь-эмигранток, которые проходят путь духовных поисков.



Е. Анастасова (крайняя слева) вместе с коллегами на открытии памятника академику Н. И. Толстому. Вршац, Сербия. 2023 г.
Фото А. А. Плотниковой

Статьи и исследования Е. Анастасовой публиковались в ведущих болгарских журналах: «Българска етнология», «Български фолклор», «Thracia»; она принимала участие во многих серийных изданиях и коллективных монографиях, нередко выступала редактором и составителем сборников и тематических номеров журналов. Участие в научной жизни России шло почти наравне с научной деятельностью в Болгарии. Ее труды выходили в российских журналах «Славяноведение», «Славянский мир в третьем тысячелетии», «Сибирские исторические исследования» и др. Она регулярно приезжала на конгрессы российских фольклористов (2010, 2014, 2018), а в 2022 г. на V конгрессе прочитала доклад «Современная магия и ее традиционные истоки» онлайн, участвовала и в других мероприятиях Государственного Российского Дома народного творчества им. В. Д. Поленова, университетов, институтов РАН.

Научная деятельность Е. Анастасовой не ограничивалась Россией и Болгарией — ее труды переводились и публиковались в зарубежных изданиях. Она была активным членом трех комиссий при Международном комитете славистов по старообрядчеству, по фольклору и этнолингвистике, участвовала в съездах славистов в Братиславе (1993), Охриде (2008) и Белграде (2018). Она была активным членом рабочей группы «Ритуальный год» при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF), участвовала

в конференциях группы (2010, 2012, 2014, 2018) и в конгрессе этого общества (2011), ее доклады входили в программу конгресса Ассоциации по изучению национальностей, ASN (2010), конгресса Международного совета по изучению Центральной и Восточной Европы, ICSEES (2010) и др.

Катя была полна идей, которыми она щедро делилась с коллегами, она стала центральной фигурой многих масштабных проектов, даже перечислить их невозможно. Хочется отметить один из последних — благодаря ее усилиям, многолетней работе и таланту организатора возникло целое направление или движение, объединившее работу ученых славянских, балканских и балтийских стран. Для публикаций материалов конференций по этому проекту был создан журнал *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies* (вышло уже 7 томов, URL: https://www.folklore.ee/balkan_baltic_yearbook/YBBS), главным редактором которого была Е. Анастасова.

Глубина исследователя сочеталась в Екатерине с легкостью — в общении, в усвоении языков и навыков коммуникации. Эта легкость помогла ей в преподавании и в контактах со студентами и докторантами. В разные годы она читала курсы по русской и славянской этнографии, русскому фольклору, вела семинары по курсу «Традиции и идентичность» в Софийском и Пловдивском университетах.

Не могу удержаться от личных воспоминаний. Нас с Катей связывала давняя

дружба и совместная работа, переводы и редакция статей и докладов; она перевела мою книгу (Балкански мотиви в езика и културата на българите: Раждање и сьдба. София, 2013). Мы участвовали во множестве конференций в самых разных городах и странах от Подмосквья до Нью-Йорка, были вместе в экспедициях — в частности, у старообрядцев в с. Казашко Варненской области, а в Троицкую родительскую («черешневую») субботу 2016 г. обследовали Центральное кладбище Софии и брали интервью у информантов, принесших черешню на могилы родных. В мае этого года в один из воскресных дней мы наугад поехали в с. Лозен Софийского городского округа, и там нам посчастливилось наблюдать два обряда крещения, соединивших, как это принято в Болгарии, православные и народные ритуалы.

Согласно представлениям многих народов, душа после смерти человека облетает все места, где он побывал при жизни. Душе Екатерины предстоят дальние путешествия, и пусть в конце этого пути Господь упокоит ее «в месте светле, в месте злачне, в месте покойне...». А коллеги, друзья и близкие, все, кто хоть раз встречался с Екатериной, будут помнить ее всегда.

Вечная память!

И. А. Седакowa,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

ГИППИУСОВСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2025

С 28 по 30 марта 2025 г. в Российской академии музыки имени Гнесиных (РАМ имени Гнесиных) проходила Международная научная конференция «Гиппиусовские чтения — 2025», организованная Музыкально-этнографическим центром имени Е. В. Гиппиуса и кафедрой этномузыкологии РАМ имени Гнесиных. Традиционно в стенах Гнесинского Дома собрались исследователи из разных городов России: Москвы, Воронежа, Белгорода, Краснодара, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Саратова, Ижевска, Астрахани, Новосибирска, Перми, Кызыла. В конференции приняли участие также этномузыкологи из Беларуси (Минск) и Польши (Бельско-Бяла). Формат конференции предоставил возможность ознакомиться с выступлениями докладчиков не только очно, но и посредством видеосвязи. Прямая трансляция заседаний, размещенная на интернет-ресурсах академии, была открыта для всех желающих, что значительно расширило аудиторию научного мероприятия.

Заявленная организаторами тематика конференции затрагивала проблемы географии традиционной музыкальной культуры в современном этномузыкознании. Для обсуждения был предложен широкий спектр тем, включающий вопросы методологии ареалогических и региональных исследований, картографирования музыкального фольклора на современном этапе, специфики географического изучения отдельных фольклорных жанров и традиций и многое другое.

Методология ареалогических исследований на материале музыкального фольклора верхнеокского региона обсуждалась в докладе **Е. А. Дороховой** (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН / ИРЛИ, Санкт-Петербург). **Л. М. Белогурова** (РАМ имени Гнесиных, Москва) представила сообщение макрогеографического характера, осветив закономерности бытования русских свадебных песен одной типологической семьи. Выступление **И. В. Мацеевского** (Российский институт истории искусств / РИИИ, Санкт-Петербург) носило междисциплинарный характер: была поднята проблема природных, биологических, функциональных оснований и факторов исторического взаимодействия музыки, временных и пространственных искусств.

Целый ряд выступлений был посвящен исследованиям традиций Севера России. **И. В. Королькова** (Санкт-Петербургская государственная консерватория имени Н. А. Римского-Корсакова / СПбГК) в своем докладе о новгородских свадебных песнях с тоническим стихосложением сосредоточилась на вопросах их ареальных связей с соседними русскими традициями. **Е. И. Якубовская** (ИРЛИ,

Санкт-Петербург) выступила с сообщением о микролокальных особенностях пинжежской песенной лирики, основываясь на экспедиционных материалах 1927 г., записанных Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд. Перспективы ареалогического исследования русских лирических песен на примере мезенской традиции были обозначены в докладе **И. А. Никитиной** (РАМ имени Гнесиных, Москва). О специфике мелогеографии свадебной причеты западного Беломорья рассказала **Е. Б. Резниченко** (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва). В совместном докладе о музыкально-поэтической композиции карельских и коми причитаний **В. А. Швецова** и **П. А. Шулепова** (обе — Петрозаводская государственная консерватория имени А. К. Глазунова / ПГК имени А. К. Глазунова) обозначили проблематику изучения традиционных импровизаций в культуре финно-угорских этносов. **С. В. Косырева** (Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН / ИЯЛИ КарНЦ, Петрозаводск) представила результаты деятельности музыковедов, внесших вклад в изучение музыкального фольклора коренных народов Карелии. В своем сообщении **Д. В. Веремеенко** (РАМ имени Гнесиных, Москва) продемонстрировала региональную общность и локальные различия хороводных песен в бассейне Пинеги. Опытном картографирования ареалов бытования карельского кантеле поделилась **Н. С. Михайлова** (ИЯЛИ КарНЦ, Петрозаводск). **И. М. Нуриева** (Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, Ижевск) проследила бытование напевов, основанных на одной своеобразной ритмоформуле, в разных традициях и жанрах удмуртского обрядового фольклора. Доклад о многообразии свадебных песен с рефренной строфикой в традициях Пермского края подготовила **Г. Н. Мехнецова** (Институт гуманитарных исследований Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН).

Несколько докладов были связаны с ареальным изучением календарного музыкального фольклора восточных славян. **Т. Л. Константинова** (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Минск) описала этномузыкальный ландшафт междуречья Березины и Сожа на примере колядных напевов. Обращаясь к жатвенному календарному комплексу белорусов, **В. М. Прибылова** (Белорусская государственная академия музыки, Минск) сконцентрировалась на вопросах функционального и мелогеографического изучения дожидочных песен. Календарные напевы одного ритмического типа, приуроченные к разным обрядам весен-

него цикла в восточнобелорусских локальных традициях, продемонстрировала в своем выступлении **Г. В. Тавлай** (РИИИ, Санкт-Петербург). **А. А. Петухова** (РАМ имени Гнесиных, Москва) выявила ареалы распространения святочных обрядовых обходов и относящихся к ним музыкально-поэтических текстов на юго-востоке Брянщины, а ее коллега **А. Е. Шепелева** отметила структурные и ареальные особенности напевов одного локального типа масленичных песен в брянском Подесенье. Стендовый доклад представила **Г. Г. Кутырёва-Чубаля** (Минск, Беларусь — Бельско-Бяла, Польша), в котором охарактеризовала зональную специфику формирования строфики в белорусских народных песнях.

Музыкальный фольклор южнорусского макрорегиона объединил доклады нескольких исследователей. **Г. Я. Сысоева** (Воронежский государственный институт искусств / ВГИИ) очертила этнокультурные ареалы Воронежской области. В сообщении **С. А. Жигановой** (Краснодарский государственный институт культуры) были обозначены жанровые и стилевые особенности музыкального фольклора станиц Ленинградского района Краснодарского края. **А. А. Губская** (ВГИИ) обратилась к истории изучения ангемитонных ладовых структур в отечественной музыкальной фольклористике, подчеркнув их особое значение для южнорусских народных песен. Опыт описания одной локальной традиции лирических песен русского Юга, бытующей в бассейне р. Тихая Сосна, был представлен **Д. С. Воронцовой** (РАМ имени Гнесиных, Москва). **Г. П. Христова** (ВГИИ) охарактеризовала стилевые особенности игры на рояльной гармонии в традиции Воронежской области. Сложные вопросы жанровой атрибуции фольклорных образцов весенней приуроченности в верхнем Приосколье были затронуты **Н. С. Кузнецовой** (Белгородский государственный институт искусств и культуры).

Музыкальная культура Поволжья стала предметом внимания группы этномузыкологов. **О. В. Гордиенко** (независимый исследователь, Москва) выступил с сообщением о специфике строения дощатого пастушеского барабана юго-восточных районов Ивановской области. Жанры трудового фольклора в современных экспедиционных фиксациях на Нижегородчине представила **И. С. Попова** (СПбГК). Трансформацию традиционных инструментальных форм на примере наигрыша «Барыня» в исполнении саратовских гармонистов показала в своем докладе **А. А. Михайлова** (Саратовская государственная консерватория имени Л. В. Собинова, Московский государственный институт культуры). Астраханская исследовательница **Е. М. Шишкина** познакомила аудиторию с разнообразным песенным и плачевым репертуаром русской традиционной свадьбы Нижнего Поволжья.

В ходе конференции прозвучали доклады, посвященные многообразию сибирских этнокультурных традиций. Тему ареальных исследований интонационных культур коренных сибирских этносов раскрыла **Н. М. Кондратьева** (Новосибирская государственная консерватория имени М. И. Глинки / НГК имени М. И. Глинки). В своем сообщении **М. М. Бадургы** (Международная академия «Хоомей», Кызыл, Республика Тыва) описала специфические черты Овюрской исполнительской школы тувинского хоомей. **Е. Л. Тирон** (Институт филологии Сибирского отдела РАН / ИФЛ СО РАН, Новосибирск) проанализировала типовые напевы Овюрского района Тувы. **У. О. Донорова** (Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Кызыл) посвятила доклад традиционным песням тувинцев, проживающих на территории сомона Цэнгэл в Монголии. **С. А. Мясникова** (ИФЛ СО РАН, Новосибирск) описала сюжеты купальских песен на территории Омского Прииртышья. О географических закономерностях бытования русских «крутук», особенностях их напевов и хореографических форм рассказала **Л. П. Махова** (Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН, Московская государственная консерватория имени П. И. Чайковского / МГК имени П. И. Чайковского).

Вопросы ареального исследования музыкального фольклора тюркских народов стали предметом изучения четырех докладчиков. **О. В. Новикова** (НГК имени М. И. Глинки) охарактеризовала напевы колыбельных с сюжетом о неверной жене в музыкальном фольклоре тюркских и бурятских народов Южной Сибири. Региональной системе нижневолжских

традиций в аспекте научных критериев **Е. В. Гиппиуса** было посвящено сообщение **А. Р. Усмановой** (Астраханская государственная консерватория). **Л. И. Сарварова** (Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова) обозначила специфику локальных традиций татарского музыкального фольклора на примере жанра кёйләп уку. **Т. М. Джани-заде** (РАМ имени Гнесиных, Москва) подняла проблему зонирования традиционной культуры в историческом контексте на примере тюркок-мусульман.

Особый интерес вызвали сообщения мемориального характера. В докладе **Е. С. Редьковой** (СПбГК) было описано становление **Е. В. Гиппиуса** как ученого-этномузыколога в годы обучения в Ленинградской государственной консерватории. Аспекты этногеографии в работах **К. В. Квитки** осветила **Е. В. Битерякова** (МГК имени П. И. Чайковского). **В. П. Калужная** (РАМ имени Гнесиных, Москва) в своем выступлении отметила уникальность и значимость работ **М. Е. Шереметевой**, посвященных свадьбе калужской Гамаюнщины. Этнографические тетради **И. Ф. Тюменева** как источник материалов по новгородскому фольклору рассмотрела **И. Б. Теплова** (СПбГК). **С. В. Подрезова** (ИРЛИ, Санкт-Петербург) привлекла внимание слушателей к собирательской работе **М. А. Лобанова** в Восточной Новгородчине в 1969 г. Песенный репертуар одной исполнительницы из Тульской губернии в фиксации **Н. Ф. Соловьева** 1860-х гг. представила **Г. В. Лобкова** (СПбГК).

Сообщения **А. А. Войтович** (ПГК имени А. К. Глазунова) и **Н. В. Леоновой** (НГК имени М. И. Глинки) объединила тема современного состояния звуковых архивов. Выступление первой было по-

священо опыту составления электронной библиотеки «Музыкальное наследие» в Петрозаводской консерватории. Вторая затронула актуальную проблему сохранности аудиоматериалов по музыкальным традициям Новосибирской области из собрания **М. Н. Мельникова**.

Помимо научной программы в первый день конференции состоялся концерт из цикла «Встречи в стиле ЭТНО», на котором выступили коллективы под руководством доцента **С. Ю. Власовой**: фольклорный ансамбль студентов кафедры этномузыкологии РАМ имени Гнесиных и ансамбль русской традиционной музыки «Ромода». На сцене прозвучала программа «Гулять было весело...», составленная по материалам инструментальной и вокальной музыки русского Юга — Приосколья и Подонья. Особый эмоциональный отклик у публики вызвали извлеченные из полевых дневников и озвученные мысли народных исполнителей — их вдумчивые замечания, искренние оценки и реакции на каждую песню.

Вечером второго дня состоялась презентация новых изданий по фольклору и традиционной культуре: недавно вышедшие работы представили исследователи из Москвы (Музыкально-этнографический центр имени **Е. В. Гиппиуса**), Санкт-Петербурга (ИРЛИ), Петрозаводска (ПГК имени **А. К. Глазунова**) и Воронежа (ВГИИ).

А. М. Микаилова, студентка 3-го курса бакалавриата,
С. Б. Федорова, студентка 3-го курса бакалавриата,
Российская академия музыки имени Гнесиных

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2025 г.

Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова анонсирует проведение очередного VI Всероссийского конгресса фольклористов, который запланирован во Владимире в марте 2026 г. Работа конгресса будет проходить по нескольким основным направлениям:

- нематериальное этнокультурное достояние народов Российской Федерации: методы исследования и проблемы сохранения;
- межэтническое и кросс-культурное взаимодействие;
- личность в традиционной народной культуре;
- региональные и локальные традиции в народной культуре: система жанров, стилистика и история изучения;
- фольклор и современное медиапространство.

Заявки на участие в конгрессе принимаются до 1 декабря 2025 г.

В рамках конгресса будет организована дискуссионная площадка на тему «Конфессиональные традиции и народная культура», для участия в которой необходимо прислать отдельную заявку. Запись для участия в презентации изданий, вышедших с 2022 по 2026 г., будет проводиться во время регистрации.

Заявки принимаются по адресу: congress@folkcentr.ru.

Контактный тел.: +7(495)-621-91-17.

Подробную информацию и форму заявки можно найти на сайте: <https://www.folkcentr.ru/vi-vserossijskij-kongress-folkloristov/>.

Уважаемые читатели!

Оформить подписку на журнал «Живая старина» можно через ГК «Урал-пресс»

<https://www.ural-press.ru/contact/>

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 05.09.2025. Формат 60 × 90 1/8. Печать

офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 2291.

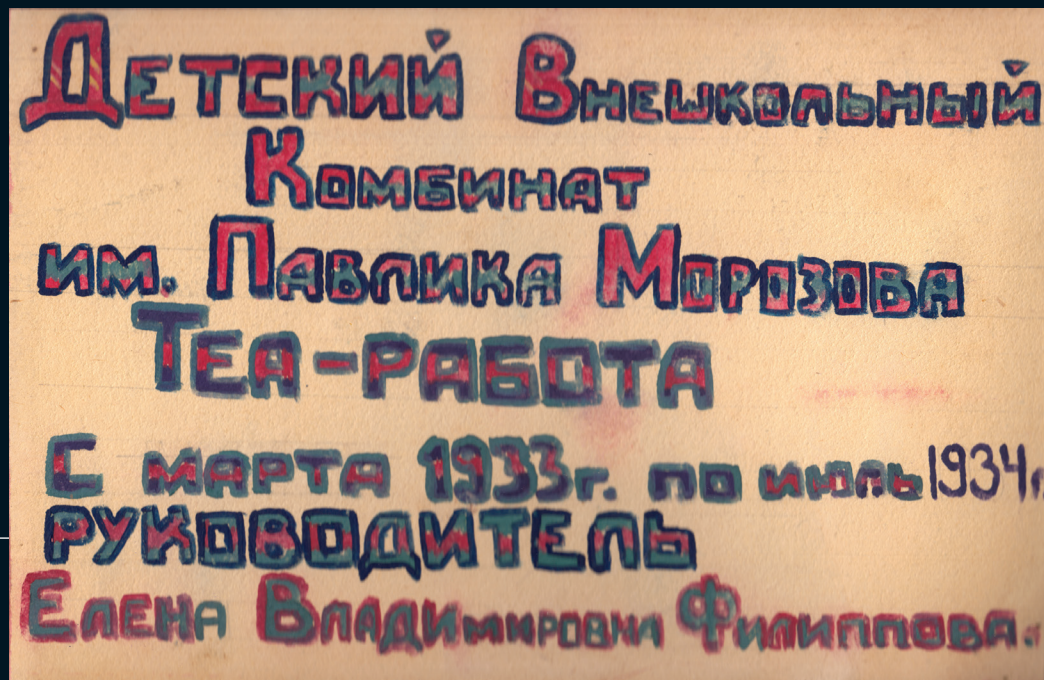
Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»

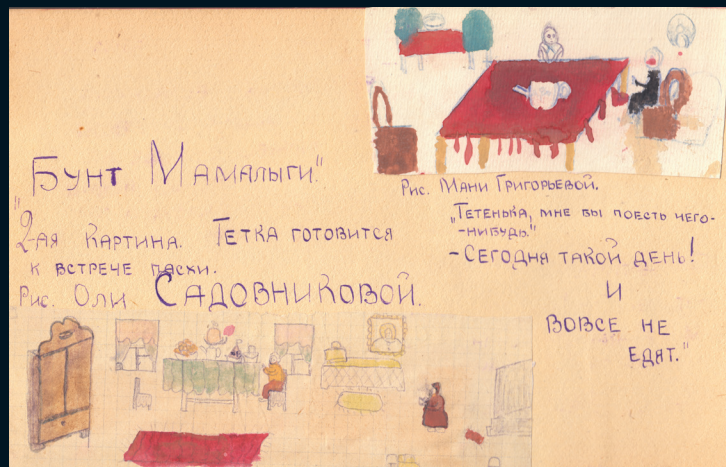
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14

E-mail: 3565264@mail.ru

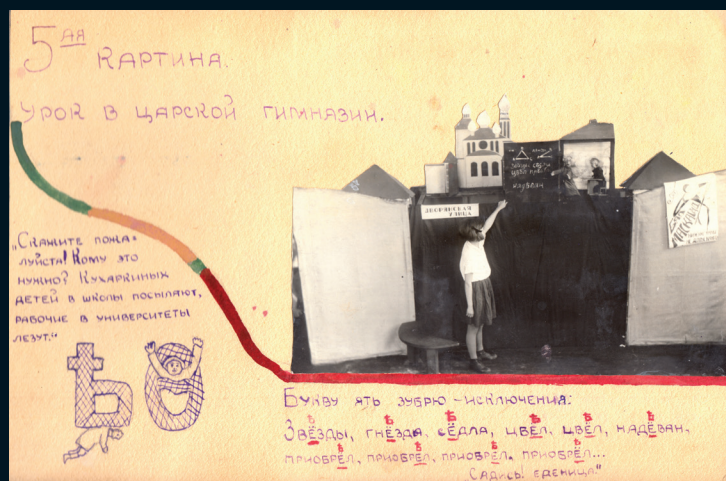
► Титульный лист альбома
Детского внешкольного комбината
имени Павлика Морозова
(Москва, Красная Пресня).
Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



В архиве Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова хранится альбом, созданный руками участников самодеятельного театра Детского внешкольного комбината имени Павлика Морозова и рассказывающий о «Теа-работе» коллектива в 1933–1934 гг. Об этом и других архивных материалах из фондов ГРДНТ читайте на с. 17–22.



◀ Постановка «Бунт Мамалыги». Картина 2-я «Тетка готовится к встрече пасхи». Рисунки О. Садовниковой и М. Григорьевой.
Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



▲ Постановка «Бунт Мамалыги». Картины 2-я и 5-я.
Фотографии со спектакля. Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова

◀ Картина 5-я к постановке «Страна неведомая» — «Урок в царской гимназии» (макет художника Л. А. Кузьминой). Буквы «ять» и «фита» протестуют против присутствия «кухаркиных детей» и рабочих в школах и университетах.
Архив ГРДНТ им. В. Д. Поленова



▲ Г. В. Морозова (дев. Тарамаева, 1956 г.р.). Панно «Красная горка». 1992 г. Текстиль, аппликация. 100 × 76 (Москва). Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова

► А. А. Якушкин (1966 г.р.). Сосуд «Петух». 2011 г. Глина, гончарство, лепка, дымление, полива. 32 × 21 × 31. Рязанская обл., Скопинский р-н, с. Успенское. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова

▼ З. И. Гасанова (1957 г.р.). Панно «Древо жизни». 2014 г. Текстиль, Кайтагская вышивка «гладь вприкреп». 82 × 57. Республика Дагестан, Кайтагский район. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова



На этой странице обложки представлены экспонаты из собрания фонда ГРДНТ имени В. Д. Поленова. О «Народной галерее» читайте на с. 12–16.

► В. А. Тельных (1976 г.р.). Панно «Калейдоскоп». 2006 г. Лоскутная мозаика. 76 × 52 (г. Курск). Фото с выставки в «Народной галерее»



► Г. И. Котельникова (1953 г.р.). Глиняная игрушка «Кони». 2018 г. Лепка, глазурирование. 10 × 5 × 12. Воронежская область, р.п. Рамонь. Из собрания фонда ГРДНТ им. В. Д. Поленова



В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Поморский дневник В. И. Плотникова (1955 г.)
- Святочная маска из с. Ерёмкино Тереньгульского р-на Ульяновской обл.