

ЖИВАЯ СТАРИНА



ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

■ Народные названия праздников
Антроповского района Костромской области

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ТАМБОВСКАЯ ОБЛАСТЬ

■ Изготовление валенок в тамбовской традиции
■ О пчеловодстве на территории Тамбовского края

ВЫСТАВКИ

■ «Солнечный круг: солярная символика в культуре
народов Восточной Европы»

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Религиоведческая экспедиция в Воронежскую область



Оголовье донской лиры



Выставка «Солнечный круг: солярная символика в культуре народов Восточной Европы» прошла в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург). О концепции и материалах выставки читайте на с. 54–58. См. также 3-ю страницу обложки. Все фотографии сделаны А. Г. Боковой.

◀ Ил. 1. Тема «Солярные знаки на предметах, совершающих движение» (щит, дополняющий основную витрину)

▼ Ил. 2. Тема «Солнце в доме: Русские» (фрагмент)

На 1-й странице обложки:

Лопасть самопрялки. Великое княжество Финляндское, Вазаская губ. Финны, шведы. 1842 г. РЭМ, 3057-12. Фото А. Г. Боковой

Рылей донской (донская лира), старинный казачий музыкальный инструмент. 2-я пол. XVIII — кон. XIX в. Новочеркасский музей истории донского казачества, Пр-836. 2024 г. Фото К. В. Чеботарёва



◀ Ил. 3. Тема «Солнце в доме: Русские» (завершающий фрагмент)

► Ил. 4. Темы «Энергия созидания: солярные символы на предметах прядения, ткачества, шитья» и «Солярные знаки на предметах, совершающих движение»

▼ Ил. 5. Миска. Конец XIX в. Полтавская губ. Украинцы. РЭМ, 195-186



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

Д. В. Морозов. Навстречу VI Всероссийскому конгрессу фольклористов 2

ЯЗЫК НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Е. О. Борисова. «Прозвища наоборот»: о необычной номинативной модели в неофициальной антропонимии Урала и Русского Севера 3

Т. А. Макишкова, Н. А. Пиунова. Образ нелюдимого человека в костромских говорах 5

А. С. Ахрамеева, Д. Р. Шайхинурова. Народные названия праздников Антроповского района Костромской области 9

Ю. А. Кривоцапова. «Суп-митрош сегодня не трожь, а завтра сколь хошь»: из костромской лексики свадебного застолья 12

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ТАМБОВСКАЯ ОБЛАСТЬ

Д. Н. Лоскутова. Устные рассказы о разрушении церквей в Тамбовской области 15

Т. В. Махрачева, Я. В. Махрачева. Пастух и пастушеская обрядность на территории Тамбовской области 20

Е. Ю. Блинова, А. А. Шиндяпина. Помощники колдуна в мифологической прозе Тамбовской области 24

Г. С. Махрачев, М. Д. Королькова. Изготовление валенок в тамбовской традиции 28

М. Р. Титов, У. Ю. Титова. О пчеловодстве на территории Тамбовского края 34

ПРИРОДА В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ И ФОЛЬКЛОРЕ

Г. И. Кабакова. Коты и кошки в сказках народов мира 38

В. А. Коришников. Страус обрусевший: от царя птиц до «летающей тарелки» 41

С. А. Сиднева. Festa dei Serpari в Кокулло (область Абрुццо, Италия): между язычеством и христианством 44

О. В. Чёха. Новогреческие легенды о Млечном Пути 48

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

К. В. Чеботарёв. Фонографические валики А. М. Листопадава: история записей и судьба архива 50

ВЫСТАВКИ

О. Г. Баранова, О. Н. Глазкова, Е. В. Дьякова, Л. В. Королькова, Е. Л. Мадлевская, А. Б. Островский, Л. А. Сланиникова, А. В. Христенко, А. А. Чувьюров. Выставка «Солнечный круг: солярная символика в культуре народов Восточной Европы» 54

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО

Е. Л. Березович. Научно-полевой роман: заметки на полях жизни 59

ЭКСПЕДИЦИИ

Е. В. Воронцова, В. И. Гаврилова, Сунь Бо, С. А. Ларин. Религиоведческая экспедиция в Воронежскую область 61

В. А. Карташов, Д. С. Каребо. Особенности религиозных представлений сообщества христиан-федоровцев в Воронежской области 63

ЮБИЛЕИ

О. Б. Христофорова. К юбилею С. Ю. Неклюдова 67

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

М. С. Остроухов. Новые издания по региональному этномузыкальному 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Д. А. Агеева. Круглый стол «Магистранты ЦТСФ за письменным столом» 71

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО 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, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

НАВСТРЕЧУ VI ВСЕРОССИЙСКОМУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

С 18 по 21 марта 2026 г. во Владимире пройдет VI Всероссийский конгресс фольклористов, организованный по инициативе Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова. Большую помощь в подготовке конгресса оказали Министерство культуры Владимирской области и Областной центр народного творчества (г. Владимир). На протяжении уже 20 лет конгресс фольклористов является крупнейшим отечественным научным форумом, на котором обсуждаются проблемы современной фольклористики, этномusicоведения, декоративно-прикладного искусства народов России. Это уникальная площадка для встреч исследователей традиционной народной культуры и специалистов в области актуализации нематериального культурного наследия, работников учреждений культуры и образования. В рамках Конгресса участники делятся результатами научных исследований в разных регионах России, экспедиционным опытом и материалами, обмениваются информацией о новых изданиях в области традиционной народной культуры и фольклора. Благодаря живому и плодотворному общению устанавливаются межрегиональные контакты и рождаются новые проекты. Как и в предыдущие годы, в числе приоритетных задач конгресса — поддержание междисциплинарного диалога в сфере народоведения, обобщение достигнутых результатов и координация работы по созданию инновационных научно-практических решений, образовательных программ и просветительских проектов.

Одной из главных целей форума является обсуждение проблем выявления, описания и реконструкции объектов нематериального этнокультурного достояния. Этому направлению за последние четыре года со стороны государства было уделено большое внимание и оказана существенная поддержка. Флагманским проектом, объединяющим усилия ведущих ученых и специалистов региональных домов (центров) народного творчества, стал цикл фольклорных экспедиций по выявлению объектов нематериального этнокультурного достояния. В период с 2022 по 2025 г. было проведено 58 экспедиций в 49 регионах нашей страны (в девяти повторно) и выявлено более 180 объектов¹. Проводятся международные и всероссийские форумы по вопросам деятельности в сфере этнокультурного достояния², активно обсуждаются актуальные вопросы в рамках работы

Международной научно-практической конференции «Славянская традиционная культура и современный мир»³.

Оргкомитет предстоящего конгресса возглавили: директор ГРДНТ имени В. Д. Поленова, кандидат искусствоведения, лауреат Государственной премии Т. В. Пуртова; директор Института гуманитарных исследований УрО РАН, член-корреспондент РАН, доктор исторических наук А. В. Черных и ученый секретарь Государственного института искусствознания, доктор искусствоведения О. А. Пашина. Регламент работы секций конгресса, как и четыре года назад, будет иметь комплексный характер, благодаря которому в обсуждении докладов смогут принимать участие представители разных дисциплин. Акцент на междисциплинарности отражает актуальные тенденции в развитии гуманитарного знания. При этом ГРДНТ имени В. Д. Поленова, выполняя функции организатора, целенаправленно работает над тем, чтобы исследования находили реальное практическое применение.

Учитывая основные тенденции в сфере изучения традиционной культуры, организационный комитет VI Всероссийского конгресса фольклористов предусматривает проведение пленарного заседания и семи секций.

1. Нематериальное этнокультурное достояние народов Российской Федерации: методы исследования и проблемы сохранения.

2. Межэтническое и кросс-культурное взаимодействие.

3. Личность в традиционной народной культуре.

4. Традиционная культура и фольклор народов России: экспедиционные открытия и архивные находки.

5. Этнические, региональные и локальные традиции в народной культуре: история изучения и современные исследования.

6. Традиционная культура и современный мир: новые реалии и стратегии их изучения.

7. Конфессиональные традиции и народная культура.

Доброй традицией конгрессов фольклористов является издание сборников материалов по их итогам⁴. По прошествии VI конгресса также планируется подготовить сборник материалов, отражающий основные направления работы форума. Напомним, что сборник научных статей, вышедший после V конгресса, содержит четыре

раздела. В первый раздел вошли статьи условно «антропологического» направления. Второй раздел посвящен изучению этнокультурных систем и механизмов, обуславливающих их целостность. В третьем рассматриваются жанры словесного и музыкального фольклора разных локальных традиций. А в заключительном, четвертом, помещены статьи о формах актуализации традиционной народной культуры⁵.

VI Всероссийский конгресс фольклористов займет ключевые позиции среди мероприятий Года единства народов России и определит методологические основы и новые направления развития современной фольклористики и народоведения.

Примечания

¹ Подробнее см.: Нематериальное этнокультурное достояние: экспедиционная деятельность: метод. пособие по итогам Междунар. форума, посв. вопросам сохранения нематериального этнокультурного достояния народов России (Москва, Коломна, 27–30 ноября 2024 г.) / сост. М. В. Русанова, Т. В. Пономарева; под ред. Н. Е. Котельниковой. М., 2024. См. также проект ГРДНТ им. В. Д. Поленова «Цикл фольклорных экспедиций по выявлению объектов нематериального этнокультурного достояния народов России» (URL: <https://www.rusfolk.ru/projects/aktsiya>).

² 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. Глинко, М. В. Русанова. М., 2023; Нематериальное этнокультурное достояние народов России. Региональный опыт: материалы Всерос. форума по вопросам деятельности в сфере нематериального этнокультурного достояния / сост. И. М. Глинко, М. В. Русанова; отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2023.

³ XXX Международная научная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир: историческая память и поэтика героического»: сб. материалов / сост. В. Е. Добровольская, М. В. Ясинская. М., 2025.

⁴ Издания по итогам конгрессов см.: URL: <https://www.rusfolk.ru/about/publishing/grdnt>; URL: <https://www.folkcentr.ru/polnyj-spisok-izdaniy-centra/>.

⁵ V Всероссийский конгресс фольклористов: Современная научная мысль о традиционной народной культуре / ред.-сост. Е. А. Дорохова, Д. В. Морозов. М., 2022.

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

Статья поступила в редакцию
12 января 2026 г.

С 2019 г. в рубрике «Язык народной культуры» регулярно публикуются представители Уральской этнолингвистической школы и участники Топонимической экспедиции УрФУ. Благодаря этому читатели могут знакомиться с богатейшими лексическими, фразеологическими и топонимическими материалами Урала и Русского Севера. В этом номере журнала блок статей о языке народной культуры коллеги и ученики посвящают юбилею выдающегося этимолога, ономаста и этнолингвиста, профессора Уральского федерального университета, члена-корреспондента РАН Елены Львовны Березович.

Елизавета Олеговна Борисова,

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

«ПРОЗВИЩА НАОБОРОТ»: О НЕОБЫЧНОЙ НОМИНАТИВНОЙ МОДЕЛИ В НЕОФИЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОНИМИИ УРАЛА И РУССКОГО СЕВЕРА

Аннотация. В статье описывается номинативная модель, представленная в прозвищной антропонимии: закрепление во внутренней форме признака, противоположного реально присутствующему у обладателя прозвища. Работа основывается на полевых материалах Топонимической экспедиции УрФУ, зафиксированных на Урале и Русском Севере.

Ключевые слова: индивидуальные прозвища, номинация, уральские говоры, севернорусские говоры, антропонимия

В прозвищной номинации обнаруживается специфический, как бы «от противного», способ закрепления признака номинируемого объекта во внутренней форме антропонима. Прозвище *Жирная* получает жительница д. Власьево — она «длинная, сухая была» (Костр: С-Гал); *Ратником* называют жителя д. Лебёдкино, который «был на запасе, в армии не служил» (Сврд: Алап) и т.д.

Исследователи уже обращали внимание на то, что индивидуальным прозвищем может становиться апеллатив, в исходном значении называющий признак, противоположный реально наличествующему у человека. Например, В. А. Флоровская, основываясь на материале кубанских говоров, выделяет тематическую группу прозвищ, образованных «по принципу контраста» [4], Е. С. Шостка, анализируя происхождение и функционирование прозвищ в Тамбовской области, отмечает «случаи энантиосемии», обнаруживающиеся, например, «при рождении прозвища Мальш, которое дается человеку высокого роста» [5. С. 62].

Нам не представляется корректным объединение прозвищ, образованных, по определению В. А. Флоровской, «по принципу контраста», в общую тематическую группу, поскольку, как будет показано ниже, мотивационные признаки, закрепляющиеся во внутренней форме прозвища таким специфическим способом, могут быть самыми разными. Не выглядит точным и термин «энантиосемия». В силу специфики семантики имени собственного данный термин может быть применен исключительно по отношению к исходному апеллативу, однако он, на наш взгляд, не приобретает антонимичного значения в составе

прозвища. Как можно увидеть из сопроводительных контекстов, языковой коллектив, в котором функционируют прозвища, осознает создаваемый ими эффект контраста; многие информанты поясняют, что прозвище дано «в насмешку», а наряду с обозначением «от противного» может использоваться прямое, образуя антропонимическую микросистему, например: *Вася Маленький* 'прозвище жителя д. Борок': «Он длинный очень, его в насмешку Вася Маленький звали. А иногда Вася Длинный» (Арх: Вил); *Поля Красивая* 'прозвище жительницы д. Лебеди': «Прозвище Поля Корвяя она получила из-за того, что лицо её было изрыто оспой. Прозвище Поля Красивая дали в насмешку» (Костр: Окт).

Прозвища, реализующие «контрастную» номинативную модель, немногочисленны, а потому в работах, посвященных изучению антропонимического пространства отдельных говоров, представлены единичными примерами. Однако, находясь на периферии антропонимической системы, они представляют интерес самой возможностью своего существования. По этой причине мы приняли решение не ограничиваться конкретной территорией и привлечь все имеющиеся примеры, обнаруженные в антропонимической картотеке Топонимической экспедиции Уральского университета. Антропонимическая картотека содержит в данный момент около 7000 фиксаций индивидуальных прозвищ, снабженных сопроводительными мотивировочными контекстами (наличие контекста — необходимое условие определения «контрастных» прозвищ). Всего 29 из них представляют собой реализацию «контрастной» модели; они записаны на территории Урала (Свердловская, Челябинская области)

и Русского Севера (Архангельская, Вологодская и Костромская области). Для удобства материалы Топонимической экспедиции даются без паспортизирующих ссылок, только с указанием района и области фиксации.

Представим имеющийся материал, выделяя качества, которые номинируются «от противного», с опорой на записанные в полевых условиях сопроводительные контексты, объясняющие возможные причины возникновения прозвища. В первую очередь назовем прозвища, отмечающие особенности внешности своего обладателя:

- **худоба:** *Жирный* 'прозвище мужчины, зафиксированное в д. Подгорка': «Худой он шибко» (Влг: К-Г); *Костя Жирный* 'прозвище жителя д. Палкино': «У нас тут Виноградов был, такой дедушка, его прозвали Костя Жирный до войны. И у него фотография была, он был худой, как орысина', дрыщ. Он войну прошёл, женился, в тело как вошел. Вот и получилось, что он как раз и стал Костя Жирный. А сначала его прозвали жирным для смеху» (Костр: Антр); *Митя Жирный* 'прозвище жителя пос. Рудничный': «У моей подруги отец был худой, маленький, было прозвище у него Митя Жирный. Он всегда говорил: «Я вырасту большой и буду жирный» и «Мужчина в детстве был небольшим и худым. Он хотел быть большим и крупным, поэтому прозвал сам себя так» (Челяб: Саткин); *Васька-Богатырь* 'прозвище жителя д. Сарчема': «Худой, а Богатырь прозвище было» (Арх: В-Т), — и **полнота:** *Сухой* 'прозвище жителя д. Майдан': «Человек очень полный. Прозвище дано от противного» (Арх: Уст); *Фунтик* 'прозвище



Любовь Ивановна Гулина. Челябинская обл., Саткинский р-н, г. Бакал. 2025 г. Фото Е. О. Борисовой

жителя с. Шайма: «Фунтиком тут одного мужика прозвали, так он больше сто кило» (Костр: Пав);

- **светлый цвет волос и кожи:** *Валька Чёрная* 'прозвище жительницы д. Денюгино': «Волосы белые были, её в шутку называли Валька Чёрная» (Костр: Кологр); *Цыган* 'мужское прозвище': «Он белый, так наоборот Цыганом звали» (Влг: В-Уст);

- **отсутствие бороды или усов:** *Борода* 'прозвище жителя д. Горка': «Нет бороды» (Арх: В-Т); *Ус* 'прозвище жителя д. Барановица': «Был у нас Николай Ус, а усов у него не было» (Костр: Меж);

- **высокий рост:** *Малыш* 'прозвище жителя д. Биричёво': «Шофер высокий такой, его всё Малышом зовут» (Влг: В-Уст); — и **низкий рост:** *Горá* 'прозвище жителя с. Никола': «Был у нас Колька Гора. Мы его так прозвали за маленький рост» (Костр: Меж).

Фиксируются также прозвища, представляющие собой **общую (отрицательную) оценку внешности** человека: *Кбстя Ягодка* 'прозвище жителя д. Уткино': «Не очень красивый был, и вот девчата так его окрестили — Кбстей-Ягодкой» (Костр: С-Гал).

Следующая группа «контрастных» прозвищ маркирует какой-либо **факт биографии** человека. Соответствующими прозвищами наделяются те, кто **не обзавелся семьей:** *Женіх* 'прозвище жителя д. Марково': «Колька всю жизнь так и не женился, Женіх у нас» (Костр: Вохом) — и **не служил в армии:** *Матрбс* 'прозвище жителя с. Спас': «Нигде не служил» (Костр: Вохом) и *Солдат* 'прозвище жителя с. Спас' «Нигде не служил» (Костр: Вохом). Для прозвища *Солдат* фиксируется также более развернутый контекст: «На броне их было три Поповых. МТС была в Семёновском³ — машинно-тракторная станция. Им давали бронь. Сам себя назвал Вáся Солдáт, в шутку». По всей видимости, *Матрбсом* и *Солдáтом* называют одного человека, либо системно связанными прозвищами наделяются два героя этой истории (что менее вероятно, поскольку в таком случае соотносимые прозвища логично было бы предположить у всех трех фигурантов).

Свойства, мотивирующие индивидуальные прозвища, проявляются в **поведении человека в обществе:** человеку **тихому и спокойному** дают прозвище *Грбзный* 'прозвище жителя пос. Устье': «Он вообще-то горбатый был, юродивый, смиренный совсем, а звали его Грбзным» (Влг: У-Куб); **медлительному** — *Гусеница-Скороход* 'прозвище жительницы д. Яреньга': «Звали меня Гусеница-Скороход. Я всё медленно делаю» (Арх: Лен).

Несколько необычно выглядят контексты, в которых появление прозвищ информанты объясняют **оценкой качества работы** их носителей. В одном

случае прозвищем наделяется человек, получивший образование, но не демонстрирующий должных знаний и навыков: *Доцэнт* 'прозвище жительницы пос. Островское': «Соседку напротив называли Доцэнтом. Она хоть и агроном, но у нее всё время портилась капуста. Говорили: “Доцэнт, вечно всю капусту истравит”» (Костр: Ост). В другом, по видимому, — аккуратный и трудолюбивый: *Пбн-Беспоряха* 'прозвище жителя д. Противная': «Потому что всё делал очень чисто и хорошо, дак наоборот называли» (Арх: В-Т).

Прозвища маркируют **привычки и предпочтения** человека. Так, обладатель прозвища:

- **не пьет алкоголь:** (*Иван*) *Стаканов* 'прозвище жителя с. Рождественское': «Выпить-то не любил, вот и назвали — Иван Стаканов» (Костр: Шар);

- **не собирает грибы:** *Грибáниха* 'прозвище жительницы д. Обухово': «За грибами не ходила, а звали Грибáниха» (Костр: Буй);

- **не любит детей:** *Няня* 'прозвище жителя д. Балаир': «Детей очень не любил» (Сврд: Туг);

- **не переносит холодную погоду:** *Стужа* 'прозвище жителя д. Шамбово': «Он боится холода» (Влг: У-Куб).

И наконец, внутренняя форма одного из прозвищ указывает на то, что его носитель **не умеет писать** (точнее, с учетом специфики обсуждаемых прозвищ, указывает на ровно противоположное): (*Ваня*) *Писарь* 'прозвище жителя д. Выставка': «Ваня-то писать совсем не умел, вот и назвали его Писарем» (Влг: В-Уст).

Как видно из приведенных материалов, «контрастная» номинативная модель охватывает широкий спектр мотивационных признаков: особенности внешности человека, факты его биографии, поведение, привычки, предпочтения и пр. Наряду с типичными для прозвищной номинации мотивами (полнота и худоба, высокий и низкий рост, род войск во время службы в армии и т.д.) отмечаются и достаточно редкие признаки («боится холода», «не любит детей», «не ходит за грибами», «не умеет писать»). Вместе с тем в абсолютном большинстве случаев прозвища «наоборот» даются людям, которые выделяются в коллективе отсутствием чего-либо: они не служили в армии, не создали семью, не носят усы и бороду, не пьют алкоголь...

Среди 29 зафиксированных прозвищ представлены как варианты прямого указания на признак (с учетом специфики прозвищ прямым будет признак антонимичный: *Жирный*, *Грбзный*, *Грибáниха*), так и результаты образной номинации (*Богатёр*, *Цыган*). «Контрастный» компонент, следовательно, может присутствовать не только на уровне понятийного значения исходного апеллятива, но также и на уровне коннотации (*Доцент* — значит, умный).

Иногда прозвище «наоборот» человек придумывает себе сам (*Митя Жирный*).

Итак, в чем суть «контрастной» номинативной модели и почему она возникает именно в прозвищной антропонимии? Прозвища, как отмечает М. Э. Рут, — «специфические имена собственные, в которых номинативная функция ослаблена, а в ряде случаев практически сведена к нулю за счет функции характеризующей» [3. С. 64]. Они создаются и функционируют в замкнутых коллективах, «объекты прозвищного именованья — люди, хорошо известные субъекту номинации, непосредственно контактирующие с ним, проявляющие при этом свои индивидуальные и социальные свойства» [3. С. 66]. Другими словами, прозвища вторичны по отношению к личным именам, они дополняют уже имеющуюся, известную членом коллектива номинацию, которая во многих случаях была достаточной для дифференциации. Безусловно, «прозвища употребляются в речи как надежный способ различения лиц, у которых совпадают лично-именные формы именованья» [2. С. 118]. Однако очевидно, что далеко не все прозвища создаются с этой целью — именно поэтому признается приоритет характеризующей функции прозвищ, то есть описания свойств человека, над номинативной. В то же время в небольшом коллективе (а прозвища функционируют, как правило, в пределах одного села или деревни) личные особенности каждого человека также хорошо известны всем остальным, как и личные имена. Следовательно, во многих случаях прозвища используются как способ дать человеку «оценку, выразить свое отношение в более яркой форме» [2. С. 118]. М. Э. Рут говорит о том, что «экспрессивно-оценочная функция прозвища дает себя знать в выборе: собственно языковое воплощение образной модели диктуется в конечном счете именно стремлением выразить отношение к объекту номинации» [3. С. 66]. Свобода выбора средств поддерживается принадлежностью прозвищ к сфере устной разговорной речи, неофициальной коммуникации.

Действительно, прозвища нередко демонстрируют поиск яркой формы, лингвокреативность номинатора, что, например, проявляется в «творческой переработке» фамилий, выступающих в качестве основы прозвищного антропонима: *Гусь* 'прозвище жителя с. Корцово': «По фамилии — Чижиков» (Костр: С-Гал); *Компбт* 'прозвище жителя пос. Первомайский': «Моего мужа звали Компбт, а меня Компбтиха, и дети — Компоты. Потому что Виноградовы фамилия» (Костр: Меж) и др. Прозвища экспрессивно-оценочны, а имплицитным способом выражения оценки часто становится ирония, которая проявляется в выборе образа, ср.

Кобзѳн 'прозвище жителя д. Паговец': «Петух у него крикливый, вот и Кобзѳн» (Костр: Вохом). Ироничный характер прозвищ отмечают и сами информанты, подчеркивая, что прозвище дано «в насмешку»⁴: *Иголкин Купец* 'прозвище жителя д. Горка': «Ну, деньжонок скопил, закупил иголок, булавок, начал торговать. Вроде как в насмешку прозвище дали Иголкин Купец» (Арх: В-Т); *Хирург* 'прозвище жителя д. Яреньга': «В насмешку звали, говорили: Хирург хорошо шкуру с тюленей снимат» (Арх: Прим) и др.

В связи с этим возникает вопрос о формальных критериях выявления иронии на уровне языковой формы имени (помимо эксплицитно выраженного мнения коллектива). Обратимся к определению иронии как средства языковой выразительности. О. П. Ермакова в книге «Ирония и ее роль в жизни языка» отмечает, что ирония «заключается в употреблении слова, выражения или целого высказывания в смысле, противоречащем буквальному (чаще всего в противоположном) с целью насмешки» [1. С. 6] — это полностью соответствует феномену «контрастных» прозвищ. Таким образом, номинативная модель закрепления во внутренней форме прозвища признака, противоположного реальному, представляет собой один из способов вербальной репрезентации иронии в прозвищном антропониме.

Примечания

¹ Ср. костр. *орясина* 'жердь, длинная палка' [ЛКТЭ].

² Отметим, однако, что в обоих случаях формулировки контекстов допускают иную интерпретацию. Возможно, что информанты лишь обращают внимание на несоответствие прозвищ «реальному положению вещей» в настоящий момент. Ср. примеры экспликации данной идеи сохранения прозвища при изменении поведения, состояния и других особенностей человека: *Мамин Хвѳстик* 'прозвище одного из жителей д. Забегаево': «Всѳ к маме поближе, за мамой ходил. Его и звали Мамин Хвѳстик. Вырос, а всѳ Мамин Хвѳстик» (Костр: Окт); *Нѳма* 'прозвище жителя д. Денюгино': «Толя Нѳма до пяти лет не разговаривал, потом заговорил. На всю жизнь осталась эта кличка ему» (Костр: Кологр), — а также приведенную выше историю Кости Жирного.

³ *Семѳновское* — неофициальное наименование с. Спас Вохомского р-на Костромской обл. [ТЭ].

⁴ Повторим, что именно так объясняются и многие «контрастные» прозвища: назвали «в насмешку», «для смеху», «в шутку».

Литература

1. Ермакова О. П. Ирония и ее роль в жизни языка. М., 2022.
2. Никулина З. П. О некоторых факторах, влияющих на выбор прозвища // Вопросы ономастики. Вып. 14: Собственные имена в системе языка. Свердловск, 1980. С. 116–121.
3. Рут М. Э. Образная номинация в русском языке. Екатеринбург, 1992.
4. Флоровская В. А. Прозвища в русских говорах Кубани // Этнография имен / [отв. ред. В. А. Никонов и Г. Г. Стратанович]. М., 1971. С. 141–145.

5. Шостка Е. С. Региональные прозвища: психологическая и социальная характеристика // Вестник Тамбовского университета. 2009. № 5 (73). С. 59–62.

Сокращения

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

ТЭ — Топонимическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).

Сокращенные названия областей и районов

Арх (Архангельская обл.): Вил — Вилегодский р-н, В-Т — Верхнетоемский р-н, Лен — Ленский р-н, Прим — Приморский р-н, Уст — Устьянский р-н; Влг (Вологодская обл.): В-Уст — Великоустюгский р-н, К-Г — Кичменгско-Городецкий р-н, У-Куб — Усть-Кубинский р-н; Костр (Костромская обл.): Антр — Антроповский р-н, Буй — Буйский р-н, Вохом — Вохомский р-н, Кологр — Кологривский р-н, Меж — Межевской р-н, Окт — Октябрьский р-н, Ост — Островский р-н, Пав — Павинский р-н, С-Гал — Солигаличский р-н, Шар — Шарьинский р-н; Сврд (Свердловская обл.): Алап — Алапаевский р-н, Туг — Тугулымский р-н; Челяб (Челябинская обл.): Саткин — Саткинский р-н.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2025 г.

Татьяна Аркадьевна Макшакова,

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург); Институт истории и археологии УрО РАН (Екатеринбург)

Наталья Александровна Пиунова,

аспирантка, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

ОБРАЗ НЕЛЮДИМОГО ЧЕЛОВЕКА В КОСТРОМСКИХ ГОВОРАХ

Аннотация. Статья посвящена семантико-мотивационному описанию слов и выражений, номинирующих необщительных людей в костромских говорах. Авторы опираются на полевые материалы, собранные сотрудниками Топонимической экспедиции Уральского университета на территории Костромской области. При исследовании настоящей группы лексики были проинтерпретированы языковые факты, ранее не описанные исследователями с точки зрения возможных путей формирования семантики необщительности, неразговорчивости, например: квѳча, тѳба, тѳпка, кѳхта и др.

Ключевые слова: номинация нелюдимого человека, семантико-мотивационная реконструкция, костромские говоры, Топонимическая экспедиция УрФУ

Образ нелюдимого человека на материале костромских диалектизмов уже описывался Т. В. Леонтьевой [7], однако кажется целесообразным возвращение к этой теме: полевые данные Топо-

нимической экспедиции Уральского университета (далее ТЭ) ежегодно пополняются, что позволяет предложить новые мотивационные и этимологические решения для слов этого лексического пласта.

Обращаясь к характеристикам человека в диалекте, стоит исходить из мысли, что «традиционное сознание имеет более высокую степень «социализации», чем сознание современного носителя книжной культуры» [3. С. 27]. Так, самоочевидна важность оппозиции «живущий в обществе — сторонящийся общества» для диалектоносителей.

Наиболее распространенным вариантом названия нелюдимого человека становятся варианты литер. *нелюдимый* — *нелюдскѳй*: «Нелюдская такая, как с ѳй разговаривать?» (Мак¹); «С людям худо разговаривает, нелюдскѳй, худо к народу, бирюк, как зверь людской» (Вохом). Отметим, что в диалекте от приведенного прилагательного образуются существительные с общим значением 'тихий, необщительный человек', «закрепляющие» за человеком эту черту: *нелюдѳмка*: «Нелюдѳмки такие бывали, да. Сидела, сидела, не плясала, а выкусила» (Шар). Е. Л. Березович [3. С. 98], описывая семантическое своеобразие «характерологических» дериватов гнезда *-люд-*, отмечает, что «большинство формулировок диалектных словарей можно свести к семантике коммуни-



А. А. Смирнова. Костромская обл., г. Кологрив. 2024 г. Фото Н. А. Пиуновой



А. Н. Смирнов. Костромская обл., г. Кологрив. 2024 г. Фото Н. А. Пиуновой

кабельности, контактности». Нелюдимость, осмысляемая через социальные категории, прослеживается и в производных других гнезд: *ненародный* 'необщительный, нелюдимый': «Нерусимый — он вроде как ненародный» (Окт); *необщественный* 'необщительный': «Нетунака — какой-то он такой как замкнутый, необщественный» (Шар).

Любопытный случай представляют вохом. *тюба* и *тюбка* 'молчаливый, нелюдимый человек': «Тюба — плохо разговаривает, тюба. Неохотно разговаривает, неразговорчивый», «Как тюба говорили, Миша Тюба ещё прозвище было, с Заставы, так и звали Миша Тюба, работный человек, только молчит, придёт — молчит, уйдёт — молчит. Мама так про папу говорила, тоже почти тюба был, неразговорчивый», «Тюпка-то такой не больно разговорчивый, мрачноватый, скучноватый человек». Ср. также мурман. *токарь* 'нерешительный, робкий, вялый человек' [9. Вып. 46. С. 17], волог. *тюба* 'замкнутая, необщительная женщина', ворон. *тюбка* 'о нерасторопном, вялом, робком, неумелом человеке', 'ленивая женщина' [9. Вып. 46. С. 17]. Анализируя функционирующие в севернорусских говорах слова с начальным *тюк-* и *тюп-*, О. В. Мищенко обращается к прибалтийско-финским гнездам с инициалиями *tuk-*, *tük-*, *tup-*, *tür-*, которые, как считает автор, «семантически хорошо соответствуют русским фактам» [8. С. 176]. Так, исследователь приходит к мысли о том, что анализируемые диалектные лексемы базируются «на представлениях о пребывании в сжатом, закрытом пространстве, о достижении некоего пространственного предела» [8. С. 176], что вписывается в общую логику номинации нелюдимых людей путем указания на их замкнутость, отчужденность, обособленность. Однако обращает на себя внимание также и ряд слов, не вписывающийся в данную мо-

дель: например, олон. *тюба* 'курица' [9. Вып. 46. С. 15], ленингр. *тюба* 'курица' [9. Вып. 46. С. 17], волог. *тюпаный* 'грязный, измазанный (о человеке)' [9. Вып. 46. С. 29], *тюпка* пск. 'мотыга', пск., волог., смол. 'кушанье из крошеного в квас или воду хлеба' [9. Вып. 46. С. 29], что наводит на мысль о родстве также и с звукоподражательным глаголом *тяпать*, о чем см. у Фасмера [10. Т. 4. С. 141].

Избегание общества делает человека в глазах других диалектоносителей **чужим территориальным** (*отшійбник* 'отшельник, нелюдимый человек': «Вон у нас Моржи суп с Шариком хлебали, ничего не было. Всё отшійбником Морж и ходит» (Вохом); *закомурный* 'необщительный': «Закомурный человек сидит один, не разговаривает ни с кем» (Кологр), ср. простореч. *закомуристый* 'странный, непонятный; замысловатый, мудреный' [4. Т. 6. С. 254]²⁾ или чужим и **диким в целом** (*дикарь* 'нелюдимый, выживший из ума человек': «Половина дикарей-то их есть — обрусел, совсем дикой стал Вася-то Огарков» (Вохом); *как зверь людской* 'о нелюдимом, замкнутом человеке': «С людям худо разговаривает, нелюдской, худо к народу, бирюк, как зверь людской» (Вохом); *нерушный* 'необщительный, нелюдимый (о человеке)'; ср. *нерушный* 'неприрученный (о животном)').

На первый взгляд кажутся «темными» такие костромские языковые факты, как *нерусим* 'нелюдимый, неразговорчивый человек': «Нерусим неразговорчивый, избегает всех. Он в жизни такой, всегда такой. Не один раз, а всегда такой» (Шар); *нерусимка* 'необщительный, замкнутый человек': «Нерусимки это есть у нас — типа козерога, нет, как это, скорпиона, во. Это неподходящая ни к кому. У них общительности нет, они в основном одиночки такие» (Шар); *нерусимый* 'необщительный': «Нерусимый-от несмелый,

не может с людьми легко сойтись (Шар). Е. Л. Березович перечисленные лексемы возводит к гнезду *-рус-/рос-* (*русский*), находя причины появления негативной семантики в «разворачивании цепочки обрусения → изменения → перерождения → вырождения»³⁾ [2. С. 129]. Как нам кажется, приведенные производные от корня *-рус-* отражают восприятие нелюдимого человека как чужого, не своего.

Язык и речевая способность человека диалектоносителями осмысляются почти исключительно коммуникативно: именно от хорошего владения языком зависит качество и результаты общения, поэтому закономерно значительная часть лексики, номинирующей необщительных людей, образуется путем **отрицания способности к говорению**. Так, целый ряд производных со значением 'неразговорчивый, необщительный человек' порождает диал. глагол *баять* 'говорить, рассказывать' [4. Т. 1. С. 430]; *небаим*: «Вовка Парфёнов, он вам ничего не скажет, как небаим разговаривать не хочет» (Мак); *небаймка* и *небаймко*: «Если она не выпьет, может и ни с кем не поздороваться, а трезвая ни с кем не говорит, её зовут небаймко» (Мак); *небайк(-а)*: «Небайк только сам себя любит, ни с кем не водится» (Кадый); *небайн* «Не хочет разговаривать — небайн значит» (Мак); *небайнка*: «Ух, какой небайнка сидит, слова не скажет» (Мак); *небайня*, *небайта*: «От небайни слова не добьёшься, а если мужик, то небайн» (Мак), *небаянный*: «Ты чего небаянная сегодня такая?» (Парф). От литер. *немой* образуются вохом. *немтырь* 'немой или неразговорчивый человек' и кадыйск. *немуха* 'неразговорчивая женщина': «Немтырь — немного говорит и немой. И тот и другой. Вот немтырь растёт, неразговористый. И за себя постоять не может — немтырь». Наконец, от глагола *разговаривать* образуется буйск., вохом., шар. *неразговористый* 'необщительный, молчаливый': «Скажут и нерусимый, и какой-то он нетунака, если он с людьми не сближается, неразговористый» (Шар).

Не только полное отсутствие звучащей речи может быть положено в основу номинации нелюдимых людей — внутренняя форма целого ряда подобных слов изображает неразговорчивого человека как того, кто вместо слов издает **иные звуки**. Например, это может быть следствием **нарушенной или невнятной речи** (в том числе намеренно невнятной, как это бывает при бормотании себе под нос). Так, от глагола *пыхтеть* образуется *пыхтун* 'молчун': «И небаймкой, и пыхтуном зовут молчаливого-то» (Мак); от глагола *шипеть* — кадыйск. *шипюля* и галич., остр. *шипун* 'неразговорчивый, замкнутый человек': «Если замкнутый — это шипую, не люблю шипую — нехорошее слово» (Кадый), «Шипуном могли назвать человека, который себе

под нос, в открытую ничего не говорит, втихаря» (Ост), «Ну и шипун, ничего не добьёшься. Ему говоришь что-нибудь, а он как шипун молчит» (Ост).

Рев и плач также препятствуют произнесению членораздельной речи, поэто связанное с *реветь* сущ. *урево* получает значение 'замкнутый, необщительный человек': «Урево — замкнутый такой, зануда» (Вохом.), ср. еще дон. *урё* 'об угрюмом, неприветливом человеке', урал. *урёвистый* 'заплаканный', урал. *уревиче* 'рёва, плакса', *урево* казан., морд., перм. 'громкий плач, рев', волог. 'о капризном, плаксивом ребенке', ярсл. 'о чём-л. нескладном, неуклюжем' [9. Вып. 47. С. 324–325]. В приведенном к слову *урево* контексте обращает на себя внимание характеристика, данная информантом: *уревом* называется также занудный человек; следовательно, нелюдимый человек в данном случае осмысливается в связи с образом человека, кому плаксивое, нудное поведение мешает построить успешную коммуникацию.

Негативным качеством, «провоцирующим» нелюдимость, в традиционной картине мира оказывается **себялюбие**, ср. *самолёб* 'нелюдимый человек' (Шар). Однако любопытно костромское выражение *сам себя в неделю раз любит* 'о нелюдимом, неласковом человеке, который может беспричинно нагрубить или оскорбить'. Кажется, отсутствие проявлений любви даже к самому себе свидетельствует об асоциальности человека.

Ценностный акцент на социальности человека делает личностную особенность (необщительность или — как бы сказали в городе — интровертность) отрицательным качеством. Так, необщительность, молчаливость может связываться с **интеллектуальной неполноценностью** (*неразвитной*): «Она какая-то неразвитна, с нами не общалась. Мало разговаривала с нами, несвёйная. Спросишь — ответит» (Шар); *тиходум* 'неразговорчивый человек': «Ну молчит всё, слова из него не вытянуть — так тиходум зовём» (Ней); **невозможность воспринимать мир органами чувств** (*нечуняй* 'нелюдимый человек', ср. костр. *нечуняйка* 'та, кто плохо соображает', 'стеснительный, застенчивый человек', *нечуняй* 'бесхозяйственный, неаккуратный человек', *нечуняха* 'бестолковый человек' [ЛКТЭ], образованные, вероятно, от костр. *чуть* 'слышать, понимать' [ЛКТЭ]; *невишнёй* 'сердитый, злой, нелюдимый' [ЛКТЭ] [подробнее см.: 7. С. 57]; *вишнёй*, *вишнёй* 'зрячий' [9. Вып. 4. С. 311]). Думается, мотив быстро распространяющейся болезни можно проследить в *чумá* и *чумá болотная* 'о молчаливом, неразговорчивом человеке': «Если не разговаривает — это называли "как чумá болотная". Как чумá — ничё не разговариват. Ну, ничего не говоришь — как чумá болотная» (Шар).

Человек нелюдимый, как правило, избегает общества и общения, потому теряется из виду коммуникантов, делается для них незаметным. Такая **незаметность** и становится мотивационным признаком для парф. *невидимка* 'нелюдимый человек': «Невидимка с людьми не ворочается».

Обращает на себя внимание слово *букарашка* 'немногословная девушка', зафиксированное в Кадыйском районе: «Букарашкой букашек обычно называли, но и девку немногословную тоже». В данном случае показателен второй контекст, где информант явно указывает на связь двух значений *букарашки*: 'немногословная девушка' и 'мелкое насекомое'. В других районах области тоже встречаются подобные обозначения насекомых: вохом. *букарашка* 'всякое мелкое насекомое', 'мошка' и костр. *букарага*, *букаражина* 'насекомое-вредитель'. Таким образом, в основу восходящего к диал. *бука* 'вошь' [1. Вып. 5. С. 85–86] костр. *букарашка* был положен признак незаметности: необщительная девушка так же теряется в обществе, как исчезает из поля зрения человека маленькая букашка. Отметим, что в данном случае возможно семантическое влияние устар. *бука* 'фантастическое существо, которым пугали детей' [4. Т. 2. С. 240] (о чем см. ниже).

К знакомому многим с детства **мифическому персонажу** — к буке — обращают нас мак. *буковица* и кадыйск. *буковице* 'молчун, неразговорчивый человек': «Вот, привели в дом буковицу», «Тряпушка мелет, не остановишь, а буковице молчит». Негативная оценка явления нелюдимости диалектоносителями в данном случае подчеркивается заложенным во внутреннюю форму слов образом мифического существа, которым пугали детей. Ср. также мак. *буковице* 'мрачный, хмурый, насупив-

шийся человек'. Подобная модель развития семантики бытует и в литературном языке, например *бука* 'разг., перен. о нелюдимом, необщительном, угрюмом человеке' [4. Т. 2. С. 240].

Думается, *шишига* 'о том, кто держится нелюдимо' («Чего как шишига одна сидишь? Иди на беседки» (Мак)) тоже относится к реализации переноса «мифическое существо — нелюдимый человек», ср. костр. *шишига*: «"Шишига-шишига, поиграй да отдай!" — кричали, если что потеряется. Шишига как домовый, он и отдаёт. И про человека скажут: "Чего шишишь, копаешься, шишига?"» (Мак).

Вохом. *бутуз* и *бутыса* 'молчаливый, необщительный человек' («Ну, какой бутуз. Молчит, исподлобья смотрит, неразговористый — у, говорят, какой бутуз. Ой, говорят, и вырос какой бутуз», «А это бутыса, если неразговористая, ой бутыса какая!») вписываются в хорошо знакомую русским говорам модель, где *бутуз/с*, изначально 'полный, толстый человек', развивает значения 'хмурый, необщительный человек, глядящий исподлобья', 'нелюдимый, упрямый человек', 'грубый человек' [см.: 9. Вып. 3. С. 314]. Этимологию слов данного гнезда А. Е. Аникин связывает с образом надутого, вздутного человека, сравнивая с польск. *buta* 'надменность' и под. [1. Вып. 5. С. 226]; при подобной номинации нелюдимого человека носителями говоров подчеркивается **сложный, неуживчивый характер** такого человека, препятствующий его социализации.

Вероятно, мак. *кво́ча* 'о нелюдимом человеке' стоит считать родственным глаголам *квокать*, *квакать*, *квоктать*, *квактать* и др., изображающим звуки, издаваемые лягушкой или курицей-наседкой [см.: 9. Вып. 13. С. 168–169], а также сущ. *квоктунья*, *квокча* и др. 'лягушка' или 'курица-наседка' и др. [см.: 9. Вып. 13. С. 168–169], восходя-



Н. А. Пиунова с информантами В. Н. Балашовым и Н. А. Голубевой. Костромская обл., г. Чухлома. 2025 г. Фото Е. А. Майоровой

щим к звукоподражательному глаголу **kvokati* [11. Вып. 13. С. 168–169]. Закономерно с образами лягушки и курицы, издающими громкие, частые, нередко неприятные звуки, связываются и образы ворчащих, чрезмерно говорливых людей: Даль [без указ. места], пск., твер., калин. *квокать* ‘ворчать, брюзжать’ [9. Вып. 13. С. 168–169], твер., пск. *квокиша* ‘ворчунья, брюзга’ [9. Вып. 13. С. 168–169], пск., твер. *квочка* ‘быстроговорящая женщина’ [9. Вып. 13. С. 170–171]. Однако важно обратить внимание на контекст, сопровождающий интересующую нас лексему: «Что ты как квоча всё время дома сидишь?» Нам представляется, что в данном случае информант сравнивает нелюдимого человека с курицей-наседкой, не покидающей свой насест. Ср. с литер. *наседка* ‘перен. разг. о женщине, полностью поглощенной заботами о своих детях’ [4. Т. 11. С. 354]. В итоге, в основу номинации необщительного человека словом *квоча* диалектоноситель закладывает признак **неподвижности**, закрытости того, кто избегает общения с людьми.

Признаком неподвижности отмечены и другие языковые факты. Например, чухл. *неразвязна* ‘тихоня, молчун’: «Ой, как тихоня, неразвязна, и слов ня дожёшься от няё»; мак. *негулячий* ‘необщительный, мало встречающийся с людьми’: «Сидит всё как кухта негулячая, не ходит с людьми, сидит всё одна: ну ты кухта!»; шар. *сидит как сундук* ‘о неразговорчивом угрюмом человеке’: «Сидит как сундук, как кокорка, ничего не делает, ни с кем не говорит», а также *сидеть как коко́ра* ‘о нелюдимом молчаливом человеке’: «Что сидишь как коко́ра — сидит, не общается ни с кем», где диал. *коко́ра*, этимологически связанное со словом *кочка* [см.: 11. Вып. 10. С. 103–105, 114–115], служит для номинации различного рода коряг, пней, веток, сучков, деревьев и прочих неживых, неподвижных, зачастую отломленных и отделенных предметов. По всей видимости, сюда же стоит отнести и вохом. *как тукан стоит* ‘о медлительном, неразговорчивом человеке’: «Дак пословица есть: “как тукан стоит”, ему говоришь, а он как тукан стоит, ничего не говорит и не движется, он не бойкий». Контекст к данной лексеме подсказывает, что слово *тукан* может быть народной интерпретацией заимств. *истукан*, ср. литер. *стоять, сидеть* и т. п. *истуканом, истукан истуканом, как истукан* [4. Т. 7. С. 478].

Предположим, что к реализации той же идеи стоит отнести лексему *кухта* ‘нелюдимый малоподвижный человек’: «Сидит всё как кухта негулячая, не ходит с людьми, сидит всё одна: ну ты кухта!» (Мак), ср. новг. *кухта* ‘о том, кто слишком тепло одевается, кутается’ [9. Вып. 16. С. 184], влад. *кухта* ‘о медлительном человеке’ [9. Вып. 16. С. 184].

Как кажется, семантика малоподвижности развивается на базе метеорологического обозначения, в частности, на основе костр. *кухта* ‘снег на ветках деревьев’ [ЛКТЭ]. Близость природных и ‘характерологических’ значений фиксировалась не раз, например, литер. *хму́рый* ‘облачный, пасмурный, ненастный (о погоде)’ и ‘насупившийся, угрюмый, мрачный (о человеке)’ [9. Вып. 17. С. 248]. Возможно, что рассматриваемый нами метафорический перенос происходит из-за особого восприятия описываемого снежного покрова: снег, лежащий на ветках деревьев, статичен, изменения возможны только при непосредственном участии более «акциональной» реалии, см. контекст: «Ку́фта на лесу́, пока ветер не побывает, она всё висит; А в лесу рясы весят, пухлые ёлки, как бухнешь по ней, ку́фта и валится» [ЛКТЭ]. Заметим, что приведенный выше диалектизм фиксируется на территории Макарьевского района Костромской области, где широко распространён так называемый жгонский язык (условный язык катальщиков, которые называли себя жгонами [подробнее см.: 5]): «По-жгонски *ку́хта* — это женщина. Кухта не шпáрит нифига» [ЛКТЭ]. Возможно, жгонское *ку́хта* ‘женщина’ образуется по той же модели «нечто неподвижное — малоподвижный человек», ср. разграничение людей по половозрастной характеристике в языке жгонов: *Мужчина — мас, ку́фта — женщина, ербёза — парень. Ербёзёнок — это значит парнишка. Юдор — девка; У меня детишки парнишки да щепáк (щепáк ‘девочка’)* [ЛКТЭ].

Метафорическое сближение человека с состояниями природы можно заметить в лексеме *сумэ́ря* ‘необщительный человек’: «Сумэ́ря людей избегает, ни с кем не общается, знакомств не заводит» (Меж). Диалектизм в значениях, близких описываемому, фиксируется не только в костромских говорах: *сумэ́ря* яросл. ‘о человеке, возвращающемся домой поздно вечером’ и ‘о вялом, болезненном человеке’, новг. ‘о том, кто смотрит сердито, нахмурившись’, сиб. ‘о нерасторопном человеке’ [9. Вып. 42. С. 232]. Того же корня разг. *сумэ́рничать* ‘проводить время сумерек, не зажигая света (отдыхая, разговаривая и т.п.)’ [4. Т. 14. С. 1193], где очевидна связь с общенар. *сумерки*. Можно предположить, что семантический спектр диалектного *сумэ́ря* формируется под влиянием образа «сумеречного» или, вернее, сумрачного (ср. литер. *сумрачный* ‘погруженный в сумрак, полутемный’ и ‘перен. угрюмый, мрачный’ [4. Т. 14. С. 1197]) человека, который не разделяет деревенское общежитие.

Нелюдимый человек — яркий член деревенского сообщества, неминуемо получающий образные определения от других диалектоносителей.

Примечания

¹ Здесь и далее проводятся материалы лексической картотеки ТЭ с указанием района Костромской области.

² Вероятно, производно от *закому́ра* ‘темный угол, темное местечко; вообще нечто скрытое, потаенное’ [9. Вып. 10. С. 148].

³ Однако рассматриваемый комплекс значений является, очевидно, не только вследствие семантического развития внутри гнезда *-рус/-рос-*, но и из-за влияния дериватов корней **brusiti* ‘тереть, обдирать, точить’ и **rudsø* ‘светлый’ [3. С. 129–131].

Литература

1. Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 1–. М., 2007–.
2. Березович Е. Л. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М., 2014.
3. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
4. Большой академический словарь русского языка / под ред. К. С. Горбачевича, А. С. Герда. Т. 1–. М.; СПб., 2005–.
5. Кривошапова Ю. А. Жгонский язык костромских пимокатов: социоллингвистический аспект // ЖС. 2023. № 3. С. 2–5.
6. Леонтьева Т. В. Интеллект человека в русской языковой картине мира. Екатеринбург, 2008.
7. Леонтьева Т. В. Оценка поведения человека в русском диалектном дискурсе (на материале диалектной лексики Костромского Поветлужья) // Динамика традиции в региональном изменении. Трансформационные процессы в культуре и языке Костромского края / [отв. ред. и сост. И. А. Морозов, И. С. Слепцова]. М., 2016. С. 330–352.
8. Мищенко О. В. Рус. диал. *дожить до тюки, дожить до тюны* // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: матер. Междунар. науч. конф. (Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г.) / [под ред. Е. Л. Березович]. Екатеринбург, 2009. С. 175–177.
9. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.
10. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973.
11. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева, А. Ф. Журавлева, Ж. Ж. Варбот. Вып. 1–. М., 1974–.

Сокращения

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

Сокращенные названия районов

Буй — Буйский р-н, **Вохом** — Вохомский р-н, **Галич** — Галицкий р-н, **Кадый** — Кадыйский р-н, **Кологр** — Кологривский р-н, **Костр** — Костромской р-н, **Мак** — Макарьевский р-н, **Меж** — Межевской р-н, **Ней** — Нейский р-н, **Окт** — Октябрьский р-н, **Ост** — Островский р-н, **Парф** — Парфеньевский р-н, **Чухл** — Чухломский р-н, **Шар** — Шарьинский р-н.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2025 г.

Арина Сергеевна Ахрамеева,

аспирантка

Диана Ришатовна Шайхинова,

аспирантка,

Уральский федеральный университет имени первого Президента России

Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

НАРОДНЫЕ НАЗВАНИЯ ПРАЗДНИКОВ АНТРОПОВСКОГО РАЙОНА КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются названия праздников, собранные сотрудниками Топонимической экспедиции Уральского университета, в число которых входят и авторы, на территории Антроповского района Костромской области в 2025 г. Для анализа выбраны редкие хрононимы, требующие этнокультурного или мотивационного комментария: Сусоев день, Июда, Матвеев день, Красунская, Одигитрия, Явленняя, Царь Константин, Славушая; многие из этих праздников малоизвестны в русской народной традиции.

Ключевые слова: этнография, народный календарь, хрононимы, Антроповский район Костромской области, Топонимическая экспедиция УрФУ

Для Топонимической экспедиции УрФУ Антроповский район Костромской области в 2025 г. был зоной первичного сбора диалектной лексики, в том числе хрононимии. Особый интерес при сборе материала вызвали названия некоторых престольных праздников, многие из которых не были ранее зафиксированы в других районах Костромской области и, по нашим данным, не попадали в лексикографические или этнографические источники. Ниже мы представим эти хрононимы в сопровождении историко-культурного или мотивационного комментария.

СЫСОЕВ ДЕНЬ

Обращает на себя внимание престольный праздник бывшей деревни Гридино Палкинского сельсовета, отмечавшийся 19 июля (здесь и далее даты будут приводиться по новому стилю, кроме особо оговоренных случаев). Полевые записи 2025 г. содержат пять вариантов названия праздника: *Сусоев день*, *Сусой*, *Сосуй*, *Сусой Мокрый* и *Сусой Мокрый*. Хрононим в том или ином варианте известен многим информантам Палкинского и граничащего с ним Понизовского сельсоветов, однако практически все они затруднились назвать дату или обстоятельства празднования. Например, типичный для наших записей контекст: «Был праздник такой Сусоев день, не помню, когда его праздновали, в какой-то деревне он престольным был» (Палкино¹). Собирателям в ходе экспедиции, в конце концов, удалось найти информантку, которая родилась в бывшей деревне Гридино и хорошо помнила этот праздник.

У нас в Гридино отмечали Сусоев день, он 19 июля. Старики рассказывали, что в этот день деревня дважды полностью выгорала, может, от грозы, может, от печек, — дважды её отстраивали. И потом люди начали молиться в этот день. Когда праздник уже

отмечали, утром ходили в Палкино в церковь молиться. Молились, чтобы не было гроз и пожаров. А вечером было застолье, приходили из соседних деревень. Мать говорила, что правильно святого зовут Сисой, но у нас все Сусой звали. В каждом доме была иконка этого Сусоя, стояла на божнице рядом с другими иконами (Палкино).

День 19 июля в церковном календаре связан с памятью прп. Сисоя Великого, египетского подвижника IV–V вв. В этнолингвистическом словаре «Русский народный календарь» (полном, относительно недавно изданном компендиуме народных хрононимов) находим единственное упоминание праздника под названием *Сисой* [1. С. 400] со ссылкой на «Русский традиционный календарь» А. Ф. Некрыловой, где записана одна поговорка с пометой *южно*: «В шестый день [июля, по старому стилю. — А. А., Д. Ш.] Сисой лицом светлеет, в седьмой день Фома, як снег, белеет», — автор связывает ее с месяцем и его продолжающейся «игрой» [9. С. 353]. Эту же поговорку приводит А. А. Коринфский в книге «Народная Русь» с цитатой из П. А. Бессонова [2. С. 820]; там же он пишет о приметах, связанных с месяцем: «...вечеру смотрит сельский люд, как ясён-месяц заигрыши свои в полях небесных ладит. Удаётся месяцева игра — к хорошему урожаю, к ладной уборке хлеба. Есть такие дальнзоркие люди, что заверяют-клянутся, будто примечали, как предсказывающий хлебородную пору месяц — при восходе своем — перебегаёт с места на место, играючи семью цветами, с цвета на цвет переливался» [5. С. 324]. Вероятно, в этот день действительно велись метеорологические наблюдения, важные с точки зрения сельского хозяйства.

Интересна причина, по которой в бывшей деревне Гридино престольным праздником стал именно Сусоев

день, несмотря на то что этот святой православным известен крайне мало. По воспоминаниям нашей информантки, данный святой был выбран, потому что в день его памяти в деревне несколько раз случался большой пожар и люди обращались к прп. Сисою с просьбами о дожде. Опираясь на приведенное свидетельство, можно предположить, что Сусоев день мог быть обетным праздником. Дни в конце июля считаются грозowymi (ср. названия соответствующих календарных периодов: 20 июля — 2 августа — *Грозные дни*; время перед 2 августа — *Грозное время*, *Грозные гулянья*, *Грозные дни*, *Грозные праздники* и пр. [1. С. 502]). Видимо, именно в связи с регулярными дождями и грозами в эти дни появились такие варианты названия праздника, как *Мокрый Сусой* или *Мокрый Сусой*. Соответственно, компонент *мокрый* в хронониме мог возникнуть по двум причинам: 1) это «мокрый» день, в который каждый год идет дождь; 2) это засушливый день, в который молились о дожде (ср., например, примечательный контекст из «Русского народного календаря»: 2 августа — *Илья Мокрый*: «В случае засухи молились Илье Мокрому, а при дождливой погоде — Илье Сухому» [1. С. 194]).

ИЮДА

Еще один интересный хрононим, который удалось записать в ходе полевого сбора, — *Июда*, праздник, отмечаемый 2 июля в д. Шарاپово Просекского (Антроповского) сельсовета:

Летом у нас Июду отмечали. Вроде как потому, что деревня два раза горела, и стали отмечать этот праздник люди, по Июде, как в Библии-то было (Шарاپово).

В церковном календаре 2 июля — день памяти апостола Иуды, брата Господня [9. С. 310]; в «Месяцеслове» XIX в. днями его памяти названы 19 и 30 июня по старому стилю [7. С. 350], однако ничего, кроме даты, в данном источнике не указано (обычно в месяцеслове дается та или иная информация о святом и его жизни, а также некоторые сведения о празднике в его честь), апостол Иуда упоминается лишь в контексте празднования Собора 12 апостолов (который как раз и приходится на 30 июня).

Информантка, говоря об антроповском празднике *Июды*, связывает его с пожарами в деревне; следовательно, как и в случае с *Сусоевым днем*, можно предположить, что *Июда* мог быть обетным праздником. Записанный экспедицией контекст отсылает нас к событиям из Библии, однако, кажется, там нет упоминания огня или пожара в связи с апостолом Иудой. Если предположить, что выбор праздника, как и в случае с описанным выше *Сусоем*, продиктован тем, что в эту дату деревня несколько раз горела, то любопытно, почему календар-

ным референтом был выбран именно день памяти ап. Иуды, а не более известный в народной культуре день памяти мч. Зосимы, отмечаемый в тот же день [9. С. 310]. В православной традиции не распространено почитание ап. Иуды, напротив, с именем Иуды связаны сильные отрицательные коннотации, так как это имя чаще всего упоминается именно в связи с Иудой Искариотом.

МАТВЕЕВ ДЕНЬ

С точки зрения нетипичного выбора церковного референта для местного престольного праздника интересен и другой зафиксированный экспедицией праздник — *Матвеев день*, отмечаемый в бывших деревнях Жуково, Новинское и Нигулино Котельниковского сельсовета 22 августа. Этот день действительно является днем памяти апостола Матфея (он входил в число учеников Иисуса Христа, а после Вознесения был причислен к 12 апостолам вместо Иуды Искариота). Чаще упоминание *Матвея* в составе народного названия церковного праздника отсылает нас к другому апостолу — Левии Матфею, день памяти которого приходится на 29 ноября [1. С. 259; 9. С. 569–570]. Антроповский *Матвеев день*, по нашим данным, — уникальный диалектный языковой факт и с формальной точки зрения (такая форма не встретилась нам в лексикографических источниках), и с семантической (он называет событие церковного календаря, никак, по всей видимости, не отражаемое в народном календаре; скажем, по данным «Русского народного календаря», 22 августа празднуется *Яблочное заговенье* (костр.) [1. С. 488], а в «Русском традиционном календаре» А. Ф. Некрыловой в отношении этого дня сказано: «В народном календаре этот день ничем не отмечен» [9. С. 406]). В Месяцеслове [8] для даты 9 августа (по старому стилю) нет соответствующего праздника, день памяти Матфея упоминается только в контексте Собора святых апостолов [7. С. 311].

КРАСУНСКАЯ

Другой престольный праздник, зафиксированный в Понизовском сельсовете, — *Красунская* (10 августа) в бывшей деревне Красница.

У нас здесь три Красницы, вот есть рядом с Помчищем. Да, был такой праздник Красунская, числа не помню, нужно в книжке смотреть (Палкино).

В Краснице Красунскую праздновали, в честь Божьей Матери (Помчище).

Этот хронимом не записывался. Топонимической экспедицией прежде в других районах Костромской области, не встречается он и в объемном своде диалектной хронимии — в «Русском

народном календаре», включая и другие источники. Благодаря последнему приведенному контексту становится ясно, что *Красунская* относится к Богородичным праздникам и, вероятно, название может быть восстановлено как день памяти Корсунской иконы Божией Матери. Хронимом *Красунская*, по всей видимости, образован вследствие контаминации топонима *Красница* и названия иконы Богородицы *Корсунская*.

Название *Корсунская* относится к образу Пресвятой Богородицы, и его происхождение связывают с древней Корсунью (Херсонесом). Первое упоминание содержится в Месяцесловах гражданской печати конца XVIII в.: «Явления чудотворного образа Пресвятыя Богородицы Карсунския в 6497 (989) г.» [12. С. 129]. На территории Костромской области это не первое упоминание богородичных праздников, названия которых также образованы путем субстантивации определения: известны *Владимирская*, *Казанская*, *Тихвинская*, *Смоленская* и др. [ЛКТЭ]. Среди них присутствуют и довольно редкие хронимы: например, на территории Кологривского района — *Коновская* (*Конейская*) и *Быковская* (см. специальную статью [10]), в Нерехтском районе записан хронимом *Неопалимая* и его вариант *Неопалима* [ЛКТЭ].

Подтверждением нашей версии о контаминации названия деревни с названием иконы Корсунской Божией Матери служит факт, который приводится в «Кратких статистических сведениях о приходских церквях Костромской епархии». Там даны сведения о бывшем приходе, куда входила и д. Красница, и указано, что в Троицкой церкви бывшего села Шебал местночтимой иконой являлась икона Корсунской Божией Матери [6. С. 82].

В книге Т. С. Сироткиной «История антроповских сел и деревень: историко-краеведческие очерки» мы находим следующую информацию: «Престольным праздником в ней [в Краснице. — А. А., Д. Ш.] было 10 августа — чествование Смоленской (Красунской) иконы Божией Матери» [13. С. 226]. Однако день памяти Корсунской иконы Божией Матери по церковному календарю отмечается 22 октября. Более того, наши информанты подтверждали, что праздник приходился именно на 10 августа. Данное несоответствие могло произойти в результате ошибки, так как и Корсунская, и Смоленская иконы относятся к одному иконописному типу Одигитрия (о котором более подробно будет сказано ниже).

ОДИГИТРИЯ, ЯВЛЕННАЯ

С иконой Богородицы типа Одигитрия связан и одноименный праздник, который отмечается 10 августа в с. Словинка Словинского сельсовета. *Одигитрия* — один из наиболее значимых праздников Антроповского района: по словам



С. А. Лебедев показывает участникам экспедиции короб для грибов. Костромская обл., Антроповский р-н, с. Палкино. 2025 г. Фото А. С. Ахрамеевой

информантов, на праздник в Словинку приезжают не только жители соседних деревень, но и паломники из других районов. Информанты отмечают связь между празднованием Одигитрии в селе и явлением там иконы Божией Матери:

Шёл охотник, вот здесь [в с. Словинка] на слиянии двух рек нашёл разрушенную церковь, а в ней икона явилась, Словинская икона Божьей Матери, она одна-единственная светилась лучами. Там часовенку он и построил (Словинка).

Информант транслирует известную местную легенду о явлении иконы на территории современного Антроповского района, ср. текст легенды, приведенный в Православной энциклопедии: «15 мая 1628 г. [по старому стилю. — А. А., Д. Ш.] тяжелобольному крестьянину дер. Шерстнева Титу Гаврилову, находившемуся в расслабленном состоянии 2 с половиной года, во сне явилась «Жена святолепна во одеянии червлене», повелевшая ему вместе с духовным отцом Евдокимом отправиться в указанное Ею место на поиски иконы «Одигитрия», туда, «где сошлись... речки Якушка и Словинка в одно место. <...> узрише церковь стоящу шатровую, развалившуюся вверху ея». Исцеленный Тит и духовник отправились в путь, но не смогли найти указанное место. Обрести икону помог зверолов Иакинф из деревни Доронино, в которой они остановились на ночлег. Наутро Иакинф указал место и церковь, «они же... поклонилешся, внидоша в церковь и видеша пречестный образ стоящ

за престолом и пред ним свещу горящу и канон лежащ написан, Одигитрию Пресвятыя Богородицы». Тит построил на месте обретения чудотворной иконы часовню, принял постриг; туда стали приходить больные люди, получая исцеление, некоторые из них также принимали монашество» [11. Т. 64. С. 370]. На месте явления иконы затем был построен монастырь — Словинская Богородице-Одигитриевская пустынь (просуществовавшая до 1764 г.). Икона находилась сначала в монастыре, после его закрытия хранилась в одной из деревянных церквей в с. Словинка, а в 2009 г. была отреставрирована и перенесена в церковь пос. Антропово, где находится и в настоящее время [11. Т. 64. С. 370]. Явившуюся в Словинке икону стало общепринятым называть *Словинская Божия Матерь*. В современной церкви в Словинке находится копия Словинской иконы, о чем догадываются местные жители, ожидавшие, что после реставрации образ вернется в церковь на месте его обретения:

Её [икону Словенской Божьей Матери] как-то возили реставрировать в Кострому. Так мы отдавать не хотели: вдруг подменят! Всё равно увезли... Вот теперь и не знаем, наша она или уже нет (Словинка).

Дата празднования иконы в православном церковном календаре — 23 сентября (по ст. ст.), но в Антроповском районе она перенесена на 10 августа (что совпадает с датой празднования Смоленской иконы Божией Матери).

С днем явления иконы связан и другой праздник, отмечаемый в Словинке 28 мая, — *Явлённая*:

В Словинке отмечают Одигитрию 10 августа и Явлённую 28 мая. У нас здесь икона Божьей Матери явилась. Тут на стыке двух речушек стоит часовенка, вот как раз где была найдена икона — Явлённая Божья Матерь (Словинка).

В итоге, в Словинке отмечаются два праздника, посвященные иконе Богородицы: *Одигитрия* (с датой, совпадающей с празднованием в честь Смоленской Божией Матери, так как словинская икона по иконописному типу совпадает с данной иконой) и *Явлённая* (в день явления иконы, см. легенду выше). Интересно, что один из информантов называет икону в Словинке *Одигитрия-путеводительница*:

В Словинке нашли икону Одигитрия-путеводительница. А на том месте, где её нашли, потом забил ключик (Палкино).

Второй компонент этого названия — буквальный перевод греческого слова «одигитрия» (Οδιγίτρια). Вообще же для наивного сознания это название

оказывается сложным и непонятным, отсюда зафиксированные нами варианты *Едигитрия* и *Егитрия*. Похожую номинацию обнаруживаем и на территории Вологодской области: *Яйтрия*, день Смоленской иконы Божией Матери, именуемой «Одигитрия» 10 августа [1. С. 489], а также в с. Крутые Нижегородской области: «Раз в год, 10 августа, в день, который называют здесь днем Яитрия, проводится служба» [14. С. 199].

ЦАРЬ / ЦАРЬ КОНСТАНТИН, БЛАГОВЕРНАЯ

Распространенный на территории Костромской области праздник, связанный в народной традиции с сельскохозяйственными работами, день равноапостольных царя Константина и матери его царицы Елены (3 июня), в экспедиции 2025 г. в Антроповском районе встречался в формах *Царь / Царь Константин*.

Картошку, всё время говорили, нужно до Царя Константина [посадить]. Кто-то говорил, что и позже можно (Малинино).

Алька приехала звать тётю Шуру на Царя в Шалдово (Котельниково).

Интересно, что в Антроповском районе не фиксируются наиболее частотные для русского календаря варианты названия праздника, где присутствует упоминание Елены; скажем, в лексической картеке Топонимической экспедиции этот праздник встречается только в формах *Алёнушки*, *Елена Льяница*, *Оленин день* и пр. В материалах экспедиции 2025 г. традиция сеяния льна, приуроченная к данному календарному дню, вообще не упоминается в связи с праздником; в ходе опроса информантами в большинстве случаев отмечается посадка овощных культур, ср. вариант названия этого праздника *Огурчница*: «Огурчница тогда же, когда и Царь Константин, 3 июня, к этой дате огурцы сажали» (Котельниково). Так мы видим, как выстраивается парадигма, отражающая в народном сознании связь святых или с зерновой, или с огородной культурой: «Льны Олёне, огурцы — Константину» [9. С. 275].

Интересен вариант названия этого праздника *Благовёрная / Благовёрный*.

Говорят, что давно, в Благовёрную, эта деревня [д. Помчище] сгорела, а потом заново отстроилась. Не знаем, почему Благовёрная. На Благовёрную в гости ходили, наряжались, гармонисты приходили сюда, на зарянки [молодежные посиделки] (Помчище).

На Николу лук сажали, а вот до Благоверного уже нужно всё посадить было: картошку, капусту (Помчище).

В составе хрононима остается лишь эпитет, употребляемый по отношению к царю Константину и царице Елене

(к благоверным относится лик православных святых из монархов, прославляемых Церковью за праведную жизнь).

Прокомментируем еще один вариант названия этого праздника, записанный нашей экспедицией в 2025 г., — *Змейный день*:

У нас говорят Царь Константин, а у кого-то это Змейный день, там в огород вообще не ходят (Котельниково).

Информант утверждает, что данное название праздника не употребляется на территории Антроповского района, но известно в соседнем Кадыйском районе Костромской области. Нашей экспедицией были ранее записаны схожие хрононимы, однако обычно они приурочены к дате Воздвижения: *змейный день* '27 сентября' (Кадыйский р-н, Паньково), *змейная свадьба* 'то же' (Парфеньевский р-н, Нозьма). В словаре В. И. Даля встречается следующая запись: «На Исакия Змейный праздник и праздник *огородников*» [4. С. 686], а А. Ф. Некрылова отмечает, что на Исакия появляются змеи [9. С. 277]. Упомянутый день Исаакия Далматского (12 июня), как и день Константина и Елены, приходится на начало лета, когда, по всей видимости, змеи становятся более активными.

Можно сделать следующее предположение: праздники *Царь Константин и мать его Елена* и *Воздвижение* могут быть связаны исторически (Воздвижение отмечается в память обретения Креста Господня царицей Еленой в 326 г. в Иерусалиме). Связующим звеном для трех перечисленных праздников, в названии которых упоминаются змеи (*Исаакий-Змеевник* '12 июня', *Змейный день* '3 июня', *Змейная свадьба* '27 сентября'), оказывается особая их активность как в летнее время в день Исаакия и Царя Константина в связи с их появлением, так и осенью, когда они уходят в спячку.

СЛАВУЩАЯ

Перед Воздвижением в бывшем Палкинском сельсовете во многих деревнях и селах 26 сентября отмечался календарный праздник под названием *Славущая*:

В нашей деревне Большое Шалдово, это за три километра от Котельниково, праздновали летний праздник Царь Константин, а 26 сентября праздник был Славущая (Малинино).

Существует также церковь с одноименным названием, находящаяся близ Котельниковского сельского поселения южнее с. Палкино:

Здесь недалеко был приход Бовыкинский, там церковь Воскресения Славущая, и весь приход праздновал Славущую 26 сентября. Все деревни, которые относились к этой церкви, её праздновали (Котельниково).

Данный праздник приурочен к Обновлению храма Воскресения Христова в Иерусалиме и отмечается 26 сентября. Его название образовано, по версии Э. О. Бондаренко, от глагола *слыть*, поскольку «день “словет” (слывет) Воскресением в отличие от подлинного Воскресения Христова» [3. С. 284]. День установлен в память торжественного освящения в 335 г. храма, построенного святым равноапостольным царем Константином Великим и матерью его равноапостольной царицей Еленой на горе Голгофа в память Воскресения Христова.

Отметим, что в русском народном календаре на эту дату также выпадает день священномученика Корнилия сотника, имя которого в сознании русского крестьянина тесно связывается с уборкой всех корневых овощей: «С Корнилия корень в земле не растет, а зябнет»; «Корнильев день на дворе — всяк корешок в своей норе!»; «Корнилий святой — из земли корневище долой!» [3. С. 284]. Эти представления реализуются в варианте *Слаущая с гущей*:

В сентябре 26-го была Слаущая, у нас ещё говорили: «Слаущая с гущей». Это значит, что на Слаущую снег выпадал, надо было всё убрать с огорода (Палкино).

Любопытно, что, как и в ряде случаев выше, на территории Антроповского района выбран нетипичный церковный референт для местного престольного праздника.

Полевые материалы 2025 г., записанные в Антроповском районе Костромской области, показали, что в корпусе местных названий праздников встречаются нетипичные, редкие и подчас уникальные хрономимы, которые, как в случае с *Иудой*, могут даже противосто-

ить стереотипам народного православия. Установить причину, по которой на данной территории присутствует такая концентрация «нетипичных» праздников, достаточно сложно, на данном этапе мы можем лишь предположить, что такая ситуация может объясняться высокой библейской или религиозной грамотностью местных священнослужителей, однако этот тезис требует отдельного изучения.

Примечания

¹ Контексты, извлеченные из картотеки Топонимической экспедиции УрФУ, даются без дополнительной паспортизации с указанием места записи: для Антроповского района указан населенный пункт, в остальных случаях — район Костромской области и населенный пункт.

Литература

1. *Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В.* Русский народный календарь: этнолингвистический словарь / науч. ред. Е. Л. Березович. М., 2015.
2. *Бессонов П. А.* Калеки переходные: сборник стихов и исследование П. Бессонова. Ч. 1. М., 1861.
3. *Бондаренко Э. О.* Праздники христианской Руси: [Русский народный православный календарь: Справ. изд.]. Калининград, 1993.
4. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка / под ред. проф. И. А. Бодуэна де Куртене: в 4 т. Т. 1. М., 1998.
5. *Коринфский А. А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901.
6. Краткие статистические сведения о приходских церквях Костромской епархии: Справочная книга. Кострома, 1911.
7. Месяцеслов святых, всей Русской церковью или местно чтимых и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем отечестве / [сост. Д. Самбикин]: в 12 вып. Вып. 10: Июнь. Тверь, 1900.

8. Месяцеслов святых, всей Русской церковью или местно чтимых и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем отечестве / [сост. Д. Самбикин]: в 12 вып. Вып. 4. Отд. 2: Август. Воронеж, 1883.

9. *Некрылова А. Ф.* Русский традиционный календарь. М.; СПб., 2023.

10. *Осипова К. В., Рыкова В. В., Сафронова А. А.* Скотоводческие праздники и обряды в костромском Поунжье // ЖС. 2024. № 3. С. 64–67.

11. Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 1–. М., 2000–.

12. *Рубан В. Г.* Московский любопытный месяцеслов на 1776 год, и на все высокосные лета, кроме простых, показующий числа, или дни месяцев по старому и новому стилю. [Москва], [1775].

13. *Сироткина Т. С.* История антроповских сёл и деревень: историко-краеведческое издание: в 2 кн. Кн. 1. Кострома, 2018.

14. Фольклор Сосновского района Нижегородской области: материалы к своду нижегородского фольклора / сост. А. Н. Каракулов, И. А. Фалькова, К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова; под общ. ред. К. Е. Кореповой. Нижний Новгород, 2012.

Сокращения

ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда. Проект № 23-78-10029 «Традиционная культура костромской деревни в советское и постсоветское время: электронный корпус этнолингвистических материалов», <https://rscf.ru/project/23-78-10029/>.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2025 г.

Юлия Александровна Кривошапова,

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

«СУП-МИТРОШ СЕГОДНЯ НЕ ТРОЖЬ, А ЗАВТРА СКОЛЬ ХОШЬ»: ИЗ КОСТРОМСКОЙ ЛЕКСИКИ СВАДЕБНОГО ЗАСТОЛЬЯ

Аннотация. В заметке анализируется лексика, собранная на территории Чухломского района Костромской области и связанная с такой сферой народной культуры, как свадебный обряд, в рамках которого рассматриваются обозначения блюд праздничного застолья и предлагается вариант мотивационной реконструкции для *костр. суп-митрош*.

Ключевые слова: Топонимическая экспедиция УрФУ, Костромская область, диалектная лексика свадебного застолья

В полевых записях Топонимической экспедиции Уральского университета 2025 г., сделанных в Чухломском районе Костромской области, обращает на себя внимание лексика свадебного

застолья, а именно наименования действующих лиц свадебных торжеств и обозначения блюд, подаваемых на так называемый *второй стол* — ужин, предшествующий первой брачной ночи.

Обслуживанием этого застолья занимались специально приглашенные замужние женщины, *поварушки*, которые затем принимали активное участие в играх и пении неприличных частушек — своего рода аналоге ритуальных свадебных бесчинств.

На свадьбе-то поварушки какие были. Они и смешили, и загибали [затейничали] всяко. Поварушки были только женщины. У меня мама ходила всем стряпать на свадьбы, считалась она поварушка (Чухл., д. Крутица).

Кроме *поварушек*, таким же образом развлекались *наряжонки*, то есть ряженые.

На свадьбе наряжаются *наряжонки* и песни поют. «...» Они даже шубы выворачивают на обратную сторону, если это зимой, потом платки такие надевают, красят сажей себя там, чтобы не узнать,

кто там, губы красят. Женщина может наряжаться мужчиной, кто во что горазд (Чухл., д. Куливёртово).

Наблюдали за происходящим через порог не приглашенные на свадьбу *смотрящие*, которым тоже выносили угощение.

Смотрящие нарисовались и стоят, глазомерничают, их не приглашали, деревенские пришли поглазеть; им обязательно надо было подносить, за стол их не сажали (Чухл., с. Судай).

В дверях смотрящие. Они сначала в дверях смотрят, потом — уже знают люди — им выносят угощение, их поят, потом уже они начинают песни петь и хулиганить. <...> И потом они тоже вливаются в круг всех гостей (Чухл., д. Куливёртово).

В качестве основных блюд гостям могли предложить тушеную картошку и холодец, ср. чухл. *кладовбе*. Далее выносили так называемое *хлёбово* (чухл.), то есть супы. Первые блюда на свадебных столах широко использовались, и не только у русских. На Русском Севере, как отмечает А. В. Гура, выносили щи (арх., волог., вят.) [2. С. 497], на территории Среднего Поволжья готовили мясные супы, щи и *ушное* (суп из ливера) [4. С. 140]. У нижних лужичан готовили специальный «невестин суп», пивной суп с растертым в муку просом [2. С. 497].

В Костромской области ко второму столу выносили лапшу, что предвещало развлечение, которое называлось *тянуть лапшу*. Речь идет о довольно известном обычае в первый день свадьбы во время застолья перетягивать веревку или тянуть ее, привязанную к печному заслону, под частушки или песни. Действо это обычно заканчивается поеданием настоящей лапши.

Лапшу тянули на свадьбах. Такие частушки пели, с картинками. Наряжались наряжонки. Я тоже раз видела. В общем, делали так: на хват одевали лапти, поварушка вот так голову ложила, и как будто носят действительно человека, в общем, лапти торчат, и поварушка идёт, и у неё длинные верёвки. Подают молодым верёвку: конец невесте, кончик такой, а жениху завязано петелькой. И кричат: «Раз, два, ухнем!», тянут это... Лапша вроде застряла. Как у нашей поварушки утонула она в кружке... Из-под печки ветер веет, поварушка её греет (Чухл., с. Судай).

Ужин был всегда в первый день свадьбы. Сварена лапша, настоящая лапша, говорят: надо лапшу тянуть. А мама меня предупреждала: не соглашайся! Ну что, будто меня спрашивали. Через перебор-

ку перекидывают верёвку, стоят там человек пять и тянут (Кологрив., д. Астафьево).

Подача на стол лапши обычно была знаком к отведению молодых «на покой», а перетягивание веревки, очевидно, «имело символическое значение развязки, завершения обрядового перехода, подобно тому как расплеталась и вновь заплеталась невестина коса» [2. С. 499].

Вслед за лапшой обязательно подавали *черёвник* — густую похлебку из кишечника или «ассорти» из потрохов, ср. *черёвы* ‘потроха’ [1. С. 414].

На второй стол подавали суп, вернее, лапшу, и черевник, он варился из потрохов (раньше овец много держали). Желудок всё чистили, варили, тяпкой рубили в чашке осиновою, а потом ячневой крупой заправляли (Чухл., с. Судай).

Для супа из потрохов использовалось и другое, синонимичное обозначение, которое, в отличие от *черёвника*, следует считать элементом свадебной терминологии, локализующимся в пределах небольшой территории и употребляемым в сугубо свадебном контексте. Речь идет о *супе-митроше* (ср. разг. *суп-лапша*), который подавали вслед за лапшой в качестве одного из финальных блюд, предвещающих отправление молодых на подклет.

Когда черевник на свадьбе ставили, говорили: «Хозяин, вот суп-митрош, сегодня не трожь, а завтра сколь хошь». Поговорка была. По-русски черёвник, а на свадьбе называли суп-митрош. Тасили лапшу, а потом черёвник ставили суп. Это как ужин считался, после этого надо уходить тоже домой. Там уже хулиганили, частушки похабные пели с картинками. Черёвник на свадьбе называли суп-митрош. И поговорка была. Молодому наказывали: «Сегодня не трожь, а завтра сколь хошь». Имеется в виду невесту не трожь. Первый стол отсидят, а потом эту лапшу тянуть и черёвник (Чухл., с. Судай).

Эта лексема, видимо, имеет ограниченную территорию распространения, зафиксирована пока только в Чухломском районе Костромской области и требует мотивационного комментария.

Прежде всего обратим внимание на то, что вынос этого супа сопровождался шуточным наказом жениху, призывавшим его воздержаться от супружеских отношений с невестой и выраженным в виде формулы запрета — *Сегодня не трожь, а завтра сколь хошь*, что перекликается с подобным довольно редким и архаичным запретом «трогать» жену в первую брачную ночь, который, как отмечает А. В. Гура, существовал у русских на Севере: «Ты

её не тронь, и волк не тронет овечек» [2. С. 628–629]. Овечка здесь выступает в качестве символа невесты. Выскажем также предположение, что приведенная формула обладает прагматической установкой, не совпадающей с буквальным значением высказывания, то есть содержит не запрет, а рекомендацию жениху вспомнить о скором приближении супружеского долга. При этом подобная цель высказывания конвенционально закреплена, предопределена финальным этапом свадебного застолья и в общем-то не зависит от воли адресата, в роли которого выступает жених.

Отметим, что эротические коннотации достаточно регулярно сопровождают употребление блюд из субпродуктов на свадьбе. Так, после исполнения песен непристойного содержания в том же Чухломском районе во время застолья подавали аналог черевника *мудник* ‘род кушанья из ячменной муки с салом и бараньими кишками’ [9. Вып. 18. С. 330]: «Что, поварушка, принесла? — Мудник. — Послушай, поварушка, на мудник не похоже. Вкусно ли? — Две кунки-драгунки, двое муде в холодной воде, два яичка толкнуть да морковку воткнуть, тогда уж вкусно!» [см.: 7. С. 173–174]. В Ленском районе Архангельской области ели легкое, наполненное молоком, которое в шутку называли *бабья задница*, подразумеваемая форма и внешний вид продукта:

По праздникам легкое наливное готовили. Через гортань наливают молока в легкое, там оно как бы сепарируется внутри, внутри сливки остаются, а вода стекает. Когда течь перестает, нужно жарить. Много-то не съешь, жирное больно. Когда принесли это блюдо на стол, обычно говорили: «Принесли бабью задницу!» [ЛКТЭ].

Что же касается самого названия супа, то здесь нам видится заместительная антропонимическая номинация, выбор которой обусловлен рифмой (*не трожь — митрош*). В этом случае в качестве производящей основы выступает дериват от мужского полного имени *Митрий* (*Дмитрий*) или *Митрофан*: используется диминутивная форма календарного имени, образованного с помощью форманта *-ош*, ср. *Тимош*, *Ентрош* [5. С. 275]. Косвенно существование номинативной модели ‘антропоним’ → ‘первое блюдо’ подтверждает костр. *микйшка* ‘кушанье из густо замешанного на воде толокна, сверху залитого молоком’ [9. Вып. 18. С. 158], которое видится нам квазиантропонимом (дериват от имени *Микуфор?*), хотя и, как справедливо отмечает К. В. Осипова, входит в гнездо **mękati* ‘мять’ (ср. рус. диал. *мякать* ‘мять, бить’, ‘ударять кулаком’,



Анна Александровна Козлова. Костромская обл., Чухломский р-н, д. Рагозино. 2025 г. Фото Е. Д. Бондаренко



Нина Николаевна Скорюкова. Костромская обл., Чухломский р-н, с. Судай. 2025 г. Фото из личного архива автора

‘усиленно трудиться’ [10. Вып. 18. С. 240], ср. костр. *мятйишка* ‘толокно с водой’ [6. С. 266; 9. Вып. 10. С. 313]).

В русских загадках, как отмечает А. В. Юдин, мужские имена, среди которых встречается очевидным образом и *Митрошка*, часто выступают в роли «заместительных антропонимических номинаций, выбор большинства из которых определен рифмовкой, ср. *Стоит Митрошка на трех ножках, Крошит крошки — светец*» [11. С. 22]. К тому же предмет загадывания антропоморфизуется и мужской антропоним «применяется к не очень большому отдельным предметам» [11. С. 27–28]: через мужские имена часто загадываются палец, сноп и пр. Любопытно, что созвучное *Митрошке* имя *Мирошка* обозначает лапшу: «Мирошка сидит на ложке, свесивши ножки». А. В. Юдин, комментируя эту загадку, отмечает, что «предмет загадывания антропоморфизуется по признаку внешнего вида» [11. С. 32], — очевидно, представляется сидящий человек, свесивший ножки с края ложки.

Если отвлечься от антропонимической версии, которую, конечно, нельзя считать вполне доказанной, ибо сложно выстроить логику антропоморфизации супа, можно соотносить название блюда с волог. *митрошка* ‘колья, поставленные крест-накрест для поддержания огорода, подпорки, подставки’ [8. С. 256]. Провести параллель здесь, вероятно, можно только в контексте забывания (втыкания) кола как одного из распространенных в народной культуре символов полового акта [подробнее см.: 2. С. 625–626].

Так или иначе, но мы можем предположить, что *суп-митроши*, выносимый вслед за лапшой в качестве разгонного блюда и сопровождаемый шутивным наказом не «трогать» невесту, являлся обрядовым атрибутом жениха, наделялся мужской эротической символикой и соответствовал финалу застолья, переходящего для гостей в свадебные «бесчинства», а для молодых — в первую брачную ночь. Что же касается атрибутов невесты, то с женским началом традиционно на праздничном столе соотносится сладкое, которое также имеет эротическую символику, а одаривание лакомством приближает кульминационный момент первой ночи молодых супругов [подробнее см.: 2. С. 713–714]. В качестве такого угощения, как вспоминают некоторые информанты, выносили *малинку* — шарики из теста, обжаренные в масле: «Такие шарички жарили в масле, в кринках выносили к чаю — это уже вроде всё заканчивалось» (Чухл., с. Судай), ср. *малинушка* (Чухл.), *малиновка* (С-Гал.) ‘обрядовое кушанье для невесты в виде шариков из теста’: «Потом *малинушку* подавали, шарики съедобные, из опары они рассыпаются» [1. С. 204]. Этот десерт ставился на стол последним и сигнализировал об окончании свадебного застолья.

Литература

1. *Ганцовская Н. С.* Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. Кострома; М., 2015.
2. *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.
3. Загадки русского народа: сборник загадок, вопросов, притч и задач / сост. Д. Н. Садовников. М., 1995.

4. *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2004.

5. *Кюрюшова И. А.* Словарь некалендарных личных имен, прозвищ и фамильных прозвищ Северо-Западной Руси XV–XVII вв. СПб., 2010.

6. *Осипова К. В.* Севернорусская лексика пищи и питания в этнолингвистическом аспекте: комплексное исследование: дис. ... д-ра филол. наук / Урал. фед. ун-т. им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, 2023.

7. Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частишки / сост., науч. ред., вступ. ст. и прим. А. Л. Топоркова. М., 1995.

8. Словарь областного вологодского наречия: по рукописи П. А. Дилакторского 1902 г. / изд. подгот. А. И. Левичкин и С. А. Мызников. СПб., 2006.

9. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22); Ф. П. Сороколетов (вып. 23–42); С. А. Мызников (вып. 43–). Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.

10. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева, А. Ф. Журавлева. Вып. 1–. М., 1974–.

11. *Юдин А. В.* Ономастикон восточнославянских загадок. М., 2007.

Сокращения

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

Сокращенные названия районов Костромской области

Кологр. — Кологривский, **С-Гал.** — Солигаличский, **Чухл.** — Чухломской.

Статья поступила в редакцию 1 декабря 2025 г.

Дина Николаевна Лоскутова,

кандидат филологических наук, АНО ПО «Колледж мировой экономики и передовых технологий» (Москва)

УСТНЫЕ РАССКАЗЫ О РАЗРУШЕНИИ ЦЕРКВЕЙ В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена устной прозе Тамбовской области о разрушении церквей, включающей сюжеты о наказании святотатцев, использовании предметов церковного культа в «профанной» сфере, мотивы о величии колокола, а также отражающей отношение жителей к разрушителям святынь и событиям антицерковной кампании.

Ключевые слова: устная традиция, разрушение церквей, святотатцы, Тамбовская область, традиционная культура, колокол

Одно из трагических событий отечественной истории XX в., нашедших живой отклик в устной традиции жителей Тамбовской области¹, — массовое разрушение церквей и поругание святынь, происходившее в советское время. В рамках антирелигиозной кампании на территории Тамбовской губернии² были ликвидированы монастыри, изымались церковные ценности, церкви³ закрывались и разрушались, духовенство подвергалось гонениям и репрессиям [подробнее см.: 1].

В целом сюжетный состав устной прозы о разрушении церквей Тамбовщины согласуется с общерусской фольклорной традицией⁴. Жителями области осквернение святыни воспринимается как трагедия; рассказы такого типа содержат не только воспоминания о происходящем, факты «нецелевого» использования церковного имущества или дидактические выводы о греховности и недопустимости святотатства, но и обширную глагольную лексику с семантикой разрушения, имеющую выраженный оценочный характер: церкви в населенных пунктах Тамбовщины *разгромили* (Расск.), *развалили* (Расск., Токар.), *разломали* (Расск.), *разрушали* (Расск.), *разбомбили* (Расск.), *разбили* (Расск.), *растащили* (Кирс.), *сломали* (Староюр., Расск., Кирс.), *взрывали* (Староюр.), *громили* (Умёт.) и даже *раскулачили* (Расск.). Один из информантов при характеристике разорения крестьянского хозяйства дореволюционной России использует глагол *перехрустали* (Морд.).

Святотатцев и разрушителей церквей носители традиции оценивают негативно. На такой поступок, по мнению жителей области, могли решиться маргиналы или представители новой власти (*партийцы*), которые тоже могли восприниматься в контексте асоциального положения — *коммунисты беспортошные*.

...А тады церковь у нас была, вот сейчас где башня [водонапорная], где школа, у нас тут церква была. Она бы и сейчас стояла, ну алкоголики её развалили. Мы бы и сейчас... такого фулиганства нет [ЖМП].

[Почему при въезде в село стоит крест?] А это крест — тут была церква, церква была. Потом эту церкву, эта, разбомбили <...>. Партия была, партия, партийцы разбили эту церкву, и здесь поставили на эту месту правлению [колхоза] [ЕРВ].

Я знаю, что Троицу мы три дня праздновали. Вот к нам с Нащёкино ребята шли, с Вердеревщину. А уж в Вердеревщину — Скорбящая, мы уже шли на улицу. Там была часовня [у святого источника], там пели, там иконы, Скорбящая Божья Мать. Скорбящая, бывало, народу идут страсть сколько. <...> А потом это вот налетели коммунисты беспортошные и давай её ломать. Там у нас колхозный председатель, взяли и туда солярки налили. <...> Значит, вот эта часовня, люди туда идут — не работают. Ну самое лето, надо работать, а это такое. Взяли, налили. <...> Ну это нашлись такие люди, колодец, всё это, такие, вычистили, поправили весь этот, весь, избушечку. И опять сейчас работает [источник] очень хорошо [БКФ].

Очень большая и очень хорошая была церковь. Красивая. Была особенная церковь, она, может быть, изо всех сёл одна была. Вот. Такие были люди, нехорошие, разрушили её и сожгли. Хулиганы [ИМИ].

...Это в районе почты, почта сейчас из нашей церкви. И на этом месте где-то она и была <...>. Она уцелела, сейчас работает церковь-то, и иконы хранила. А то и зерно там было. И в Заворонежье, зерно там возили, и мамы [нецензурная лексика] и всё там было. Ну, ломали царквэ... [ЕЕИ].

Святотатцами могли быть и односельчане. В некоторых рассказах очевидцы событий называют их по имени.

[Помните ли вы, как разрушали церковь в селе?] Как же я не помню-то! <...> Вот где башня [водонапорная], тут была церковь, да <...>. Вот, бывало, с Плетней ездили сюда в церковь к нам. И как вот утренняя, а потом обедная начинается, вот перерыв когда, греться к нам полон набьются, греться. Потом уже идут к обедне, от обедни уже разъезжаются по домам. Ломали, знаешь кто?

Этих бы нужно повесить-то! Вот [называет имя местного жителя], ты знаешь, вот он сломал её, да [называет имя местного жителя]. <...> Хотели вот тут, немец сюда ближе подвигался, и вот, значит, вот тут, у Барских [местное название сельской улицы] прям, за Барскими тут, хотели строить аэродром. <...> Они сломали её, и сейчас была бы. Церковь очень хорошая была [КИИ].

Один из персонажей устной прозы о разрушении церквей — председатель колхоза, фигура которого амбивалентна: он как представитель новой власти, носитель ее идей выступает и как осквернитель, и как защитник церковного здания, использующий свой статус во благо святыни. Это может быть связано как с возможной мифологизацией образа председателя, которого следует признать значимой фигурой в сельском сообществе советской России, так и реальным положением дел, когда председатель выступал исполнителем политических директив местных властей.

...Тогда в Бога веровали все, от старого до малого. Мы от церкви жили пятнадцать километров и каждое воскресенье ходили и молились Богу, а потом после какого-то времени перестали крестить и венчаться. Ну и все, а потом я дояркой стала работать и некогда ходить в церковь, и не разрешали — их позакрывали, церкви <...>. Её [церковь] не закрывали, говорят. Как я слышала, по слухам, её отстоял председатель. Председатель колхоза отстоял её. Это вот от нас село, так она и стоит, не знаю, какого года построена была, так и стоит [ФЛВ].

...Раскрывали крышу, вот храм в Масловке. Раскрывал председатель крышу, не повезло ему. С этой церкви взяли дверь, поставили в доме. Очень, конечно, страшная история была, по селу рассказывали. Двое деток упали в большой чугунок с кипятком [КЛН].

Местные жители отмечают вклад председателей колхозов, которые могли предоставить ресурсы для содержания святых мест, когда антирелигиозная политика по разрушению церквей ослабла, а деревенские святыни находились в полуразрушенном состоянии.

[Пытались ли «засыпать» святой источник в послереволюционное время?] Ничего его не пытались, часовня как была, так и была. И она уже всё, вся согнила, всё обрушилось, а там колодец в ней. Я не один раз лазила чистить в колодец. Ну, вот, помоложе, работали, бывало, под Тихон, председатель даст это самое, ну, насосик, выкачать её, воду <...>. И, как говорится-то, мы все люди-то с дурью, потому что, кто пил, может, какие пацаны, и бутылки порожние, <...> банки, как в мусорку, всё бросали [на место источника] <...>. Председатель

даст, это, откачивать, а раньше была пожарка, пожарка. Потом пожарки не стало, каким-то насосом откачивали, а мы с ней [с подругой] туда лазили. И там струбовинки [брёвна сруба] были <...>, как толстые слезки. Кругом и пол там, всё уже плохо. А, вот, как он оттуда, с бугра, источник-то и, вот, забивается песком <...>. Мы-то все песок этот выгребаем, всё последнее там со дна собираем, всё, что набросают — всё очистим, и пойдёт светлая вода к празднику, чистенькая <...>. И, вот он, струб-то [сруб часовни], всё везде согнил. Наш председатель привёз лесу, нанял плотняков. Это вот сделал председатель [ААТ].

В роли защитников святыни часто выступают местные жители — отдельные члены сельского сообщества; по некоторым воспоминаниям, это женщины старшего возраста, которые в большей степени были ориентированы на церковную жизнь. Кроме того, женское население по мере сил спасало иконы от поругания и уничтожения: иконы выхватывали из огня пожаров, их прятали по домам. Следует отметить гендерное распределение ролей в устной прозе о разрушении церквей: трудоспособные мужчины — это нередко осквернители, женщины — заступницы святынь, порицающие кощунство даже несмотря на то, что в нем принимает участие близкий родственник.

В целом традиция отмечает героическое поведение тех, кто пытался своими силами остановить разрушителей. Зафиксированы вдобавок нарративы, в которых церковь спасали всем миром.

Церкву, церкву у нас это, всю, ну, хоть не изломали, ну целá у нас церква-то. Вот. Ну а всё-таки отстарáли иё. Набралась народ, вот такие дети, маленькие, с дитя́ми, с грудными, женщины. С поля всех брали вярхом: ездили на лошаде́, собирали с поля всех, там работали, в поле — просо пололи, там чего убирали. И всех-всех мы... отель взяли, с поля, и все в церкви наложились кругом, кругом наложились в церкви, и давай в церкви, чтоб её... А повесили верёвку, бросили верёвку и сфотографировали, и туда послали: что ломайте — назло им, да. Вот. Ну, мы, всё-таки, у нас один, тоже на войне был-то, он глаза, глазами не мог глядеть, ещё один — двое! Раз в Москву поехали, к начальству, и рассказали им всё. И эти вот, люди, дети вот все, женщины — все отстояли церкву [СЕК].

Разрушали храмы, да, это девочка [называет фамилию], она привезла эту икону, а я спросила: «А чего же она у вас?» Она говорит: «Бабушка не расставалась с ней». Когда разрушали храмы, она её домой принесла. Умерла [бабушка], вот, принесла назад [КЛН].

В устной традиции Тамбовской области бытуют нарративы об оскверне-

нии и поругании других христианских святынь — икон и святых источников. Сюжетная канва таких рассказов строится не только вокруг описания самого действия, но и наказания, которое постигает святотатцев. В целом мотив наказания — один из востребованных повествовательной традицией Тамбовщины не только в силу «дидактического» характера таких рассказов, поясняющего традиционные представления о грехе в крестьянской культуре. Этот корпус текстов подтверждает сакральный статус святыни через реализацию ее карающей силы, о чем свидетельствует неминуемость наказания, которое постигает святотатца сразу после совершенного им кощунства, распространяется на его ближайших родственников и связано с гибелью или тяжелыми физическими увечьями. Причем смерть осквернителя святыни воспринимается в рамках традиции как «плохая», «не своя». В тамбовской устной традиции реализуется и повествовательная стратегия, согласно которой наказание святотатца симметрично совершенному им деянию [см., например: 9. С. 54–67]. Так, те, кто сбрасывал колокола — источник колокольного звона как знакового явления традиционного уклада жизни, — лишался слуха; гибель участника разорения церкви, который сбрасывал колокола, от упавшего на него дерева, возможно интерпретировать как соразмерное наказание.

Когда рушили церковь, её разрушили полностью. Где-то там в церквях были клубы. Вторая Гавриловка, например, у нас

там клуб сделали. У нас разрушили совсем церковь. И когда сбрасывали колокола, мужчины сбрасывали, то получилось, что он потом оглох. [Оглох?] И он сказал, что Господь отнял у него слух. И так это пошло, перешло на дети и внуки. Все имеют проблемы со слухом [ЖНВ].

...Первый комсомолец, один из первых комсомольцев села, вот да, да, вот знаете, как это говорят, злой рок так и преследует эту семью, вот очень часто там из поколения в поколение несчастья в семье были. И у него смерть не совсем красивая и в дальнейшем, это было. <...> Да, он тоже принимал участие в снятии колоколов с нашего храма, причем их просто скидывали, и вот один из них разбился, откололся там кусок, всё-таки приличный, и всё-таки... его задавило деревом. Упало дерево, да... вот везли они сено колхозное на колхозный двор, зима, выюга. И вот так случилось, что... был ещё какое-то время жив, но... вот такой случай [СГА].

Следует отметить, что к числу кощунников, помимо непосредственных участников разрушения святыни (церкви, святого источника⁵), традиция относит тех, кто осквернял иконы и предметы ритуального культа, используя их не по назначению — в бытовой, а значит, «профанной» сфере (использование икон как строительных досок в хозяйстве, одежды священнослужителей как ткани для пошива мирской одежды, даже продажа икон за незначительное вознаграждение).

[Правда ли говорят, что у людей, которые разрушали храмы, не складывалась жизнь?]



Разрушенная церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Тамбовская обл., Бондарский р-н, с. Земетчино. 2008 г. Фото из личного архива Д. Н. Лосутовой

Своей смертью, своей смертью не помирили. Когда громили храм там, брали одежду, ризы, брали с батюшкино одеяние. Кто себе сшил брюки, кто себе сшил костюм. Но все эти люди, смерть пришла им тяжёлая <...>. Не трогали мы никогда храм, не бросали мы камнем, не говорили мы, что что-то не так. И учителя у нас были какие-то хорошие. Они, наверное, понимали и знали, что учимся мы в школе, где был монастырь, где были монахи. [Дети погибли у того человека, который разрушал храм?] Дверь взяли, разрушал он храм, было, было, рассказывали, легенда была. Вот видите как. Сначала некоторые говорили: «Пугают». А потом правда, он крышу разобрал, смотрите, какая смерть у него жестокая. Ну как сказать, не то, как у всех людей, не своей смертью умирали. Ну, как, тяжело болел. Понимаете, не было ничего хорошего-то. Сломал ты дверь, разрушил ты крышу, дом-то сгорел [КЛН].

Ходили молиться, и в церкву, когда у нас это, это, значит, всю её разломали, поставили тут мельницу из неё. И одна, это, тётя Нюра поставила себе домик из церкви. И чего же, она сразу умерла. Не надо ломать церкву никогда. Она не нами поставлена, не нами возьмётся [ЮВФ].

[Церковь в селе была каменная или деревянная?] Деревянная. Красивая была, кто знает какая! А потом на литейный её сбили (?), и всё полетело. Колокола были — всё полетело. А колокола отвозили в Рассказово. Ага, всё сломали, у нас была хорошая... [А доски от этой церкви?] Строить не стали, их все по домам расхватали. А кто брал эту, оттуда доску, из-за неё погиб. Погиб [РМВ].

[Как узнали, что это святое место?] Это, знаешь, мы ещё вот такие были все [вероятно, маленькие], она уже была святая. И я вот до сих пор — и всё она так, она и всё святая, так она и святой Тихон. Один тогда у нас икону оттуда взял да продал, моршанская, за пуд гороху. У них вся семья погибла [ГМГ].

...А, вот, на этом месте, вот, пробил источник. Ведь, вот, источник, ведь бьёт, вода-то. Ну, и наверно тут икону находили, на этом месте <...>. У нас один вот, эту икону Тихона Преподобного <...>. Вот, икону, и кто-то говорит, как статуэтка тут была. Он отнёс в Моршанск, в музей. И вся семья пропала. А отнёс было, ну, в... вроде в это, это года такие были тяжёлые, за пуд гороха. Гороха ему пуд дали. Пуд — это шестнадцать килограмм в пуду. И, вот, он принёс оттуда пуд гороха. У него одна дочь глупая, одна дочь с ума сошла, одна дочь — калекой, не ходила, полóзила. Вся семья, вот так, враз ушла, да [ААТ].

Священный статус иконы, изъятый из разрушенной церкви, хорошо прослеживается в следующем тексте, который переводит сферу коммуникации человека и сакрального объекта в формат визионерского опыта — сновидений.

...Рассказывали, что, когда иконы разбирали у церкви, она, икона, была очень большая. Вот и взял этот директор [школы], и лошадь у него была белая, и ездил то и дело на лошади в Сампур, там, может, по своим делам. И полов-то не было. Он установил под лошадь эту икону, под ноги. Чистить ловчее, сырость у лошади будит,

а это не будит сырости: сдвинул навоз, легко и хорошо. [То есть это в сарае, где лошади?] Да, в сарае сделал пол, пол для лошади. Постановил лошадь. Так, лошадь стоит, сколько она там годов, это я тоже никакие подробности не знаю, стоит лошадь. И этой жене [директора школы] снится сон. Встала: «...вынь икону из-под лошади! Я какой сон видала страшный!» Вот так и так, вынь и всё! А что такого-то, доска она и доска. «А как ты видала её во сне?» Она говорит, рассказывает: «Сколько бы меня ногами ни топтали, какие бы мытарства я ни терпела, образ свой я не потеряю!» <...> Она настояла, вытащили, поставили её грязную в угол, стол, этого сарая. Это вот моё детство, я помню, как её очищали, это я хорошо помню. А чистить нечем было. Керосин был немножко и мыло было чёрное. Так, вот бабки-то эти, потрут, потрут, то мыльце, то какую-то траву... [ЖРМ].

Народные представления о монументальности святости и ее связи с высшими силами традиционно находят выражение в нарративах о величии колокола. Следует отметить, что в устной культуре Тамбовщины мотив величия колокола с включением элементов чудесного⁶ встречается в рассказах с противоположными сюжетными линиями: ситуация поднятия колокола при строительстве церкви и сбрасывание колоколов при ее разрушении. И в том и в другом случае повествователи акцентируют внимание на необыкновенной мощи колокола (например, колокол, сброшенный с разрушенного храма, уходит на три метра под землю, см. текст ниже). В рассказах первого типа «преодолеть» эту мощь и водрузить колокол возможно только путем исключения из этого процесса грешников или с помощью привлечения особых людей, которых в деревенском сообществе считали святыми и блаженными.

[Не называли ли свёкра, который приставал к снохе, снохачом?] Снохачи-то? Это так зовут этих, дедов-то? Слышала я так-то, называют его снохач, снохач. Это тогда вот в церкви, когда ещё, наверно, до Октябрьской [революции], что ли, говорили. Как построили эту, Серповскую церковь, и начали поднимать колокол. А стали поднимать, он, вроде как, не подымается у них. И они, один это, шутник, говорит: «Ну-ка, снохачи, отходите в сторону! Кто со снохами живёт — отходите! Тогда, — говорит, — колокол пойдёт. А то через вас колокол не идёт!» <...> [Колокол смогли поднять только после того, как снохачи ушли?] Да... <...> Подсмеялись над ними. Они и правда отошли [ФНА].

Колокольный звон, память о котором хранят народные воспоминания, был значимой частью обрядовой и повседневной жизни жителей Тамбовской области.



Анатолий Георгиевич Икаев с сохраненными атрибутами из церкви. Тамбовская обл., Уваровский р-н, с. Нижний Шибряй. 2004 г. Фото из личного архива Т. В. Махрачевой и А. А. Чермерчёвой

Колокола били, каланчу делали, каланча была большая, дежурили. Это я уж в детстве помню ту, каланча была высокая, она поменьше нашей церкви была, пониже, но у нас дежурство делали, старики дежурили. Как вот непогода какая, они в ночь, залезали туда и давали звонок. Там сколько они часов били, ну звонили, что кабы не заблудился человек. Каланча, а церковь била. Ну колокола, я уже этого не помню уже [ЖРМ].

...Када вот церковь была тама, в Тальском, и на их день батюшка ходит с иконами, по всему вот так базару, и свята водой, честь им создавали. <...> Церковь такая была, колокол был. Вот если колокол бьёт, то ничего, мы с тобой будим сидеть — не услышим друг от друга, гудело всё [КМА].

...И на Паску-то, это называли Пасхальная неделя-то. Вот тут уж никто ничего не делал. Даже у нас сад был, хороший сад был, и мы девчонками были. Мать, бывало, скажет: «Девчонки, вот придёте...» Пятница, во все колокола не будут звонить. А то звенели во все колокола на церкви, на вышке. То мы будем выметать из сада листья. Ну и выметали, это уж с пятницы [ДММ].

...Виталий Андреич, о котором говорила, он рассказывал, говорит, вот когда проезжаешь Берёзов мост, уже виднелись колокола, то есть, примерно, за десять километров были колокола видны. А вот Татьяна Фёдоровна рассказывала, что всегда в какую-то непогоду, например, зимой, когда метель, били колокола [ЖС].

Рассказы о сбрасывании колоколов и срывании крестов описывают попытки святыни выстоять под напором разрушителей, которые пытаются это сделать с помощью немалых человеческих и технических ресурсов. Повествователи апеллируют к «дидактическому» принципу, реализующему мотив о наказании святотатцев: человека, оказавшего сопротивление высшим силам, неминуемо достигнет страшная кара.

[АВН:] Мам, а теперь расскажи, как в Кирсанове колокол снимали и вся семья погибла. Давай, рассказывай. [МВД:] Да, да, да. Это, как его называют, самый главный был вот это, как её, храм. Вот он высокий-высокий был <...>. Тут всё разорили, а колокол там остался. Им охота было его взять. А тут вот божественный, и как кто их поновил, там боженьки были, там кверху-то они нарисованные. Прямо кто поновил. И таперича говорит: кто, говорит, колокол оттель съмет, вот сколько денег даём. Много, много, много, много предлагали — и никто. А один согласился. Полез туда, этот колокол спустил, он [колокол] на три, на три метра в землю ушёл. Дуже большой колокол был, и как-то он это, большой храм был. Так, он пришёл оттуда и говорит с женой: «Вот, — говорит, — один час — вот сколько денег-то я получил».

Она, жена, и говорит: «А за чего?» — «Да я вон колокол снял, и, — говорит — мне за это дали деньги». И взял и на стол бросил. А таперича она и говорит ему, мальчишка бегал трёхлетний, она говорит: «Сынок, возьми деньги эти...» А горела там голландка, печь. «Открой, — говорит, — и брось туда деньги-то!» Ну и мальчишка-то на самом деле схватил и туда бросил. Он как ему, говорят, дал по башке, этому мальчишку-ту. Да вот эту, когда защёлку-то вот эту, он в эту защёлку попал висчок-то [виском] — и помер. Она глянула, жена-то — померла, разрыв сердца сделалось. А он глядел-глядел и удушился. И три гроба в один час понесли из этого дома.

...И теперь у нас, у нас тоже, у нас тоже. Теперь начали сымать его, как его, крест, за эту, как её, за главу-то зацепили семь тракторов. И этот, как его, такой, ну канат [нрзб]. Вот это на самом деле! [нрзб.] Так, теперь что, они дёрнут — никак, дёрнут — никак. А один подошёл, говорит: «Вы что же так делаете? Вы если, — говорит, — взять за один раз, дёрнуть [нрзб.], с силой. Вот так надо, — говорит, — делать-то». Так, таперича-то это они взяли, так сделали. И этот человек, который говорил-то, на семь метров кверху приподнял воздухом, и он упал. И без сознания лежал. И эти все, это на самом деле, и все эти трактора враз разлетелись. Это вот правильно. Это правильно. [Кто на семь метров поднял этого человека?] Кто этого человека-то? Это недобрый [звфемистическое обозначение черта]! Потому что он сказал, как это, сорвать колокол-то оттуда [возможно, имеется в виду и купол, и крест], сорвать чтоб его, церкву разорить. Вот, чёрт его приподнял. Да не чёрт, а Бог! Бог его приподнял-то, вот. И его вдарил, и он всё. И он поехал в эту, в Москву, к дочерям, что ли, с этой <...>, говорит: «На самом деле-то я вот что сделал-то». И в этом, в дороге в поезде помер этот человек. До двора не доехал [нрзб.], до дочерей [МВД].

Культурная оппозиция «сакральное — профанное» включается в сюжетную линию рассказов о наказании людей, которые строят дома или вселяются в помещения, построенные на месте разрушенной церкви. Поскольку разрушение святыни, по воспоминаниям информантов, сопровождалось хулиганством и матерной бранью, то дом для новых жильцов становится сосредоточением нечистой силы.

...А с церкви построили школу, и в школе дали им квартиру <...>, при школе квартиру. Они жили. Ну и вот, она всё закрывается, на все запоры, и дверь открывается: хлоп, хлоп, хлоп. Заходят и стаскивают её сколько раз с печи <...>. Ну она рассказывала, лично мне рассказывала. Она у меня молоко брала [покупала]. [Можно ли защититься от этого?] Они уехали. Пришлось им уволиться и уехать. Ну надо молиться, а ведь, наверно, а тогда же не веровали, всё это запрещали.

Надо было батюшку пригласить, отслужить. А раз в церковном этом месте — нельзя ни учить, ни жить, ничего. А там это всё же, хулиганили, всё. [Как выглядели эти существа?] С хвостами и страшные, она рассказывала [АПФ].

В то же время место постройки церкви и после ее разрушения и возведения «профанных» объектов воспринимается как священное: жители совершают там молебны о дожде, это место остановки похоронной процессии. В последнее десятилетие на территории области в рамках акции «Восстановление духовно-исторической памяти» и при непосредственном участии жителей населенных пунктов Тамбовщины на месте разрушенных святынь устанавливаются поклонные кресты и мемориальные таблички, которые также становятся частью «мифологического» пространства.

[Принято ли было ходить на место, где раньше стояла церковь, чтобы вызвать дождь?] Была у школы [церковь], я не помню, да, мы иной раз ходим молиться туда, чтоб дождь пошёл, ходили, да, вон у школы. Ну один раз тут, а потом к колодцу [святому] пошли [АПФ].

[Рядом с автобусной остановкой стоит крест?] Ага, это тут раньше была, это я ещё, мне говорили вот, жители, это тут церковь, говорят, была. Церковь, и вот поэтому, вот какого упокойника несут, и они тут останавливаются. Вот это каждый упокойник не обходит, а потом вот поставили крест. Вот этот крест освятили, вот сейчас, чтоб знать, где остановка. А вот тогда вот не знали, то туда, то кто-то не доедет, кто переедет [о шествии похоронной процессии]. А вот сейчас вот тут крест поставили, все останавливаются [ПТЯ].

...И в сторону этой правления [колхоза] поставили память — крест. Как мы, как к упокойнику идём и заводим как наподобие в церкву — на эту месту, отпоём и на кладбище несём упокойника, да, да. У этого креста останавливаем, как занос в церкву, а потом, значит, мы отпоём, вынос и всё, на это, на кладбище. Вот тут церква была [ЕРВ].

...Там стояла церковь Тихвонская небольшая раньше, я-то её не помню. Тут вот камень и крест, здесь тоже был храм. В большом храме простоял. Там маленький храм был. Два храма. И в войну всё разрушили. А для чего разрушили? Всё сломали, всё. Всё увезли, а где это, чего? Я даже и не помню. Мне было три года в войну <...>. [А церковь, которая была на кладбище, давно разрушили?] В войну разрушили. [В войну разрушили?] В войну разрушили. Всё разрушили, и что сломали, куда это что растащили. <...> А здесь вот стоит храм, камень там и храм. Здесь тоже, было, храм стоял, и крест каменный там. И ограду

сделали. Это вот был у нас отец Иван, сделал нам всё: и оградку, всё сделал. Народ ходил. Там же нельзя ходить, где храм стоял. Там же престол. Надо его огораживать. А сразу не огородили [ИВИ].

Какова судьба разрушенных святынь? По воспоминаниям жителей, церкви разбирали и использовали в качестве стройматериалов для светских зданий — символов коммунистической эпохи и современной жизни, освобожденной от религиозных «предрассудков»: школ, зданий колхозного управления, сельских советов, клубов. На месте разрушенных церквей власти активно возводили другие высокие и заметные объекты — водонапорные башни. Уцелевшие здания использовали в качестве зернохранилищ. Как уже упоминалось, церковное имущество — иконы, хоругви — по мере сил спасали местные жители. Эти иконы помещали в домашние иконостасы, часовенки, приносили на святые источники и места для молитв на кладбище; с ними совершали молебны о дожде и обходы на Пасху.

А иконы [в разрушенной церкви] были в основном деревянные. Из икон этих сделали лавки и парты школьные. И до сих пор вот пожилые люди вспоминают, что ликом вниз они были. И вот в клубе малышей, говорят, что иногда не пускают на фильм, они пролазили под этим лавками, и голову вверх поднимают, и лик на них смотрит. Или на партах, вот такие парты были они, как столы были, вот они были сколочены тоже из таких икон. Некоторые иконы успели схватить [МЛА].

...А мы от церкви были далеко, у нас тут, в Лупиловке-то, её сломали, вот на школу сперва, потом сельсовет в Татарщине сделали <...>. А эта церква была, где башня [водонапорная] сейчас у вас, вот так, вот так, там церква была. <...> И вот, когда дождя не было, вот и ходили, молились к этому месту, бывал, да, чтоб дождик пошёл [КНП].

Она [церковь] у нас сгорела, это уже мы были маленькими, я не помню. Она загорела, грозой зажгло. Во время войны в ней склад был, зерно там, сортировка, там всякие... всё там было, всё там, вся сквернословия. И её зажгло грозой. Она у нас загорела [церковь] [КАП].

И наша церковь, она закрывалась с тридцать девятого по сорок шестой годы только. Она не разрушалась. Здесь было как зернохранилище. И всё. Если в Гавриловке вот там полностью закрывали, там сносили купола, и было, я даже помню, что там был как дом культуры, вот эти слёты комсомольские, пионерские, всё это было там. У нас нет, у нас такого не было [РЛА].

Поругание святынь воспринималось жителями области как трагедия, раз-

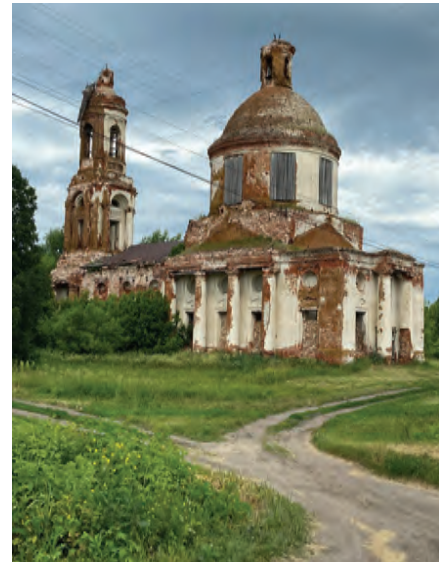
рушение привычного традиционного уклада жизни, который складывался веками, нарушение нравственных норм, в соответствии с которыми строилась жизнь человека, отказ от православной веры. Эти события глубоко поражают современников, они не просто остаются в народной памяти, становятся источником для легенд, но и составляют «эсхатологический реестр» народных представлений и верований жителей Тамбовской области⁷.

...А вот он тут, вы прямо мимо шли-то. Там колонка, и там всё, там раньше Егор Иванович сидел, распевал, шмаровский прозорливый <...>. А вот мне он предсказывал, как замуж выйти — так получилось <...>. Много было происшествий на белом свете. И вот когда кулачить, бывало, скажут: «Егор Иванович, о-о, у нас кто-то поджёг мельницу, сгорела». — «А у нас вон их, три, они никому не нужны в Шмаровке, никому не нужны». Ну, не нужны и не нужны, глядь, тут начали кулачить. И всё переломали, и никому они не нужны, правда. Всё перехрустали. А в церквях: «Да все они погорят, все до одной. Останется одна в Мордово, и будут со всех стран туда идти». И так и получилось. Всё предсказывал. А потом его забрали, увезли [ТМН].

Почему, говорили старые люди. Что вот у моей мамы был брат, он очень читал много религиозных книг. И он придёт к нам, всё рассказывает. А мама моя — неграмотная, она не могла читать <...>. Вот он там это всё читал, всё, и... а мы-то ничего не знали. Я, у меня отец неграмотный, мама неграмотная, никого больше нету, и мы ничего-то... Пока уж советская власть ушла, разрешили церквю открывать. Вот там написано было, и мама моя говорила, что придёт время — церквю закроют. Точно, было? Было! Так, а потом спустя некоторое время опять открываются. Это тебе не факт? Всё написано и всё как по-писанному идёт. Вот сколько открылось новых церквей, а старые уже обрушились. Там вот, куда вы ходили, Кривополянне. А туда дальше ещё, там были две церквушки, и вот снесли, ни кирпича ни одного не осталось, ло... ломали всё везде. Вот и вот всё это написано. Я прямо, теперь-то я сама прочитала, ну вот... Сатана-то пока властвует, но ему долго не придётся. [Кто такой «сатана»?] <...> А, ну сатана, он в образе человека, нечистая сила, но в образе человека, творить все людские дела, наказывает людей, просто издевается над людьми. Ну это конец придёт всему, вот. <...> Как говорили, старые верили в Бога, что Бог есть, и он руководит всем миром, это ис... слова этих старых. И потом, когда всю религию обрушили, и церквю закрыли, и не стали верить, а теперь опять стали верить [КЛД].

Примечания

¹ См. также работу о голодном времени на материале устной традиции Тамбовской области [6. С. 10–15].



Церковь Троицы Живоначальной. Тамбовская обл., Умётский м. о., с. Масловка. 2022 г. Фото из личного архива Е. Ю. Блиновой и Т. В. Махрачевой



Церковь Троицы Живоначальной. Внутреннее пространство. Тамбовская обл., Умётский м. о., с. Масловка. 2022 г. Фото из личного архива Е. Ю. Блиновой и Т. В. Махрачевой

² Как отмечает А. Н. Алленов, Тамбовская епархия в дореволюционное время — одна из самых крупных в Центральной России [1. С. 21].

³ Для традиционного сельского сообщества церковь — это сакральное место, вокруг которого сосредотачивается жизнь каждого человека от рождения до смерти. Все значимые события в жизни села связаны с церковью и религиозной культурой, церковь — центр общественной жизни села: «Кулачки [игровые поединки на Масленицу] я даже помню, маленькая. Да, девчата. Собирались это кто: отсюда шла, шли кто — Мутасьево, Алкужи, да? А там — Серповое и Борки. И посередине Борков, возле церкви, собирались самые сильные, да. Это я помню хорошо, бегала я ещё маленькая-маленькая совсем» [ДНА].

⁴ Устная проза о разрушении церковей хорошо описана в современной исследовательской литературе. Поскольку формат статьи не позволяет сделать подробный обзор источников, приведем лишь некоторые примеры. Анализ мотивов, составляющих сюжет таких рассказов, см., например: 3. С. 500–512; обзор исследований, см., например: 4. С. 91–102. См. также раздел «Разрушение святынь в фольклорном осмыслении» в альманахе «Традиционная культура» (2020. Т. 21. № 2), а также одну из последних работ [8. С. 60–71].

⁵ См. также рассказ о наказании за разрушение святого колодца в Сосновском районе [2. С. 81; 7. С. 11–12].

⁶ Отметим, что как необыкновенное, чудесное воспринимается не только колокол, но и другие церковные атрибуты и предметы культа. Дореволюционные церкви поражали прихожан своим величием, красотой, масштабом, о чем также сохранилось немало воспоминаний: «... вот эти кирпичи, это от нашей церкви. Как раз строили церковь долго, около тридцати лет. Каждый должен был житель принести по кирпичу, каждый год там сколько-то сдавал, да или деньгами мог отдать. У нас свой кирпич делали в Шапкино. Вот, и тридцать лет она слу-

жила. И потом разрушили, долго строили, много легенд ходит. Вот вы знаете, когда закрывали церковь, приехала даже, иконостас был позолоченный, приехала комиссия с Москвы, с... какие-то химиками специальные, и специальными составом смывали эту позолоту вот в какую-то ёмкость. Потом эту ёмкость запечатали и увезли в Москву» [МЛА].

⁷ О некоторых эсхатологических представлениях тамбовских крестьян см., например: 5. С. 36–41.

Литература

1. Алленов А. Н. Власть и церковь в русской провинции в 1917–1927 гг.: на материалах Тамбовской губернии: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Тамбовский гос. ун-т. Тамбов, 2004.

2. Воронцова Е. В., Коршикова Е. А. Проблема святости в локальных деревенских сообществах: история и современность (по материалам Тамбовской области) // Технологос. 2020. № 1. С. 78–90.

3. Добровольская В. Е. Несказочная проза о разрушении церковей // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 30 / отв. ред. А. Н. Розов. СПб., 1999. С. 500–512.

4. Дранникова Н. В. Разрушение православных церковей и культовых соору-

жений в повествовательной традиции Архангельской области // Традиционная культура. 2020. Т. 2. № 2. С. 91–102.

5. Лоскутова Д. Н. Корреляция болезни и греха в системе ценностей тамбовских крестьян: этнолингвистический аспект // Филологическая регионалистика. 2012. № 2 (8). С. 36–41.

6. Лоскутова Д. Н. Тема голода в устных рассказах жителей Тамбовской области // Филологическая регионалистика. 2018. Т. 10. № 3–4 (27–28). С. 10–15.

7. Махрачева Т. В. Рассказы о священных источниках и колодцах в Липецкой и Тамбовской областях // ЖС. 2004. № 2 (42). С. 10–12.

8. Рассыхаев А. Н. Мотив божьего наказания за разрушение храмов в устных рассказах верхневыхгодских коми // Традиционная культура. 2025. Т. 26. № 2. С. 60–71.

9. Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.

Список информантов и сокращенные названия районов см. на с. 37.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Татьяна Владимировна Махрачева,

кандидат филологических наук

Яна Васильевна Махрачева,

аспирантка, Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина

ПАСТУХ И ПАСТУШЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ НА ТЕРРИТОРИИ ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *Статья написана на полевом материале, собранном в 1994–2025 гг. на территории Тамбовской области, и посвящена описанию традиционной формы пастушества, которая активно бытовала с середины XIX вплоть до конца XX столетия. Несмотря на то, что регион традиционно относится к земледельческому, жителям хорошо знаком образ пастуха, основные обряды и поверья, связанные с ним и его деятельностью.*

Ключевые слова: *пастух, традиционная пастушеская обрядность, пастуший кнут, пастушья сумка, Тамбовская область*

Одна из тем традиционной народной культуры — пастушество и пастушеская обрядность, разные аспекты которой (пастушьи музыкальные инструменты; животноводческие обряды и ритуалы; пастушеские отпуска; пастушеская терминология и др.) в конце XX и начале XXI в. все чаще попадают в поле зрения исследователей [1; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 12; 13; 16; 17; 19; 20 и др.]. Вместе с тем нельзя не отметить, что большинство этих работ написано на архивном и/или полевом материале Русского Севера. В этой связи значительно возрастает ценность описания южнорусской традиции (в нашем случае тамбовской), которое призвано восполнить существующий пробел.

Формирование и развитие традиционного хозяйства в регионах было

тесно связано с природными условиями. Тамбовская губерния в конце XIX в. представляла собой «оскудевший» аграрный регион, под лугами и пастбищами которого находилось около 775 тысяч десятин, что составляло всего 13% от общего пространства губернии: «...скотоводство подразделялось на владельческое и крестьянское, которые не составляли самостоятельной отрасли сельского хозяйства, а существовали в связи с земледелием. Самостоятельное промышленное значение имеют владельческое заводское и крестьянское домашнее коневодство, владельческое тонкорунное овцеводство и разведение в немногих частных хозяйствах племенных свиней и рогатого скота (молочного для сбыта масла)» [18]. Скучность скотоводческой сферы деятельности подтверждается

и материалами Тенишевского архива, собранными по Программе этнографических сведений о крестьянах Центральной России примерно в это же время: «Между крестьянами много мастеровых: столяров, кузнецов, портных и др.; они составляют артели и ходят в другие села или города на заработки с весны до поздней осени. Скотоводство скудное: нет пастбищ» [Архив Российского этнографического музея (далее АРЭМ). Ф. 7. Оп. 2. Д. 2069. Л. 2]¹, а также краткостью описаний этой сферы хозяйственной деятельности, содержащихся в дореволюционных изданиях [2. С. 22–24].

И все же, несмотря на языковой и обрядовый «минимализм», с которым мы столкнулись в устной традиции при сборе полевого материала по теме, жителям региона хорошо знаком образ пастуха, основные обряды и поверья, связанные с ним и его деятельностью.

Центральной фигурой пастушеского комплекса выступал, как правило, безземельный крестьянин, целенаправленно занимающийся выпасом крупного и/или мелкого рогатого скота и повсеместно называемый пастухом. Наряду с указанным словом, широкое распространение получают и такие наименования, как *чабан, овчар, овечий пастух, конюх*, во внутренней форме которых конкретизируется наименование поголовья скота, входящего в стадо. Жители региона практически не помнят каких-то особых слов, которые употреблялись для наименования стада, кроме общерусских — *стадо*,

отара, табун, а в Моршанском и Староурьевском районах, рассказывая о старине (начало XX в.), вспоминают и слово *гурт* в значении 'стадо, состоящее из крупного рогатого скота (Морш.) / мелкого рогатого скота (Староур.)' и *гуртоуправцы* — люди, которые покупали и перегоняли на дальнее расстояние стадо. Любопытно отметить, что в 1994 г. в с. Большие Кулички Моршанского района нами была зафиксирована протяжная песня «Гаюн», текст которой включал куплет, посвященный гуртоуправцам, перегоняющим скот в Москву и вынужденным отказаться от завершения дела из-за смерти хозяина.

Гаюн, гаюн
В зелёном а в саду, ды.
Там стаялий гуртоуправцы
Со своим на гуртом.
Со своим на гуртом
Хуж вы, братцы-гуртоправцы,
Гоните в Москву [14. С. 59].

Наличие фольклорного текста, регулярно воспроизводимого в этой местности, вероятно, способствовало сохранности слова, удерживало его в памяти.

Сведения, обнаруженные нами в архивах, равно как и полевые материалы позволяют утверждать, что как минимум с середины XIX в. вплоть до 70-х (а в отдельных районах до 90-х) гг. XX столетия на территории региона была жива традиция нанимать пастухов, которые на протяжении длительного периода еще сохраняли привычный внешний облик и профессиональные атрибуты: кнут, палку с характерным закруглением типа крючка, плетенную из лыка сумку (Мучкап., Гаврил.), кожаную сумку (Увар.), холщовый мешок (Самп.); держали пастушьих/сторожевых собак. К сожалению, в нашем архиве нет никаких сведений о музыкальных инструментах (рожок, свисток, дудочка, труба, барабан, кологушка и др.), которые столь многообразны и неизменно встречаются при описании пастухов других локальных традиций [15. С. 638; 4; 5; 6; 7; 10; 17 и др.].

Главным инструментом пастуха являлся кнут, который использовался на пастбище преимущественно как шумовой инструмент для подгона скота, но мог применяться и в качестве усмирительного, когда «скотина бушевала». У каждого пастуха он был индивидуальным, и передавать его кому-либо было не принято. Кнут, используемый на Тамбовщине, по виду и количеству частей был типовым и состоял из деревянной рукоятки и длинной рабочей части. Деревянная рукоятка — *кнотовище* (Мучкап.) — была 50–60 см, с двумя отверстиями, через которые продевали ремешок, украшенный полосками из сыромятной кожи. Кожаный ремешок

крепился в виде петли, позволяющей для удобства носить кнут на руке. За кнотовищем шла рабочая часть кнута — плеть, которая, в свою очередь, состояла из широкой полоски прочной кожи, прибитой к кнотовищу гвоздями, и выплетенной из конского волоса косички, примерно 30 см, с прочным узлом на конце. Размер рабочей части варьировался от 2,5 до 10 м, однако использование максимальной длины требовало особого мастерства. Благодаря конской косичке — *нахвостнику* (Увар.), рассекающей воздух со свистом, хлопок получался характерным, похожим на выстрел из ружья. Для коров это был сигнал собраться около пастуха.

[А было ли у пастуха что-то в качестве вспомогательного, чтобы подгонять овец?] Ну-у обязательно кнут, собачка была обычная, которая помогала стеречь. Ну-у и с палкой всё время ходил с этим, палка была обязательно какой-то такой выступ, типа крючка. [Этот кнут, он из каких-то частей состоял?] Кнут был очень красивый (...). Ручка деревянная. Обмотана, тонкими полосками кожи выделанной [А какая кожа использовалась?] Ну скорее всего из мелко-го рогатого животного, прямо вот она уже

выделанная кожа. Вот здесь такой ремень кожаный. Приделывалось кольцо. Вот, а тут два ряда кожаной бахромы было (...), за ручку тут держался, тут тоже кожаное крепление и сам по себе кнут, плетённый из этой же самой кожи, вот из этих полосок. [Сколько же он был: метр, полметра?] Какой метр... он вот на всю длину вот этого стола. [То есть три метра?] Ну да, обязательно он его нёс на плече, там низ дальше волочился, вот эта ручка красивая и тут ещё вот кроме этого (...), вот такой же кожаный ремешок, чтоб его ещё можно было на руку одевать. И вот такой вот весь он сплетённый был, а конец — нахвостник — был связан косичкой (...), и такие длинные волосы шли из конского волоса. (...) И этот нахвостник, он умел им так хлопать, в общем такой звук был. Вот он утром встаёт и несколько раз — выгоняйте скотину! Перед последним домом встанет, как раз, два, три, и чтоб хозяин выгонял... не ходил, не шумел: «Давайте скотину». А как хлопнет этим кнутом, звук на всю улицу шёл. Вот такой был красивый кнут. И вообще вот, а ручка была вот прям сантиметров, может быть, пятьдесят сама, вот одна ручка. [Деревянная?] Деревянная, вот прям вот такой толщины, в хорошую мужскую руку она укладывалась. И вот он этим кнутом жах, жах несколько раз, вот.



Пастушья сумка. Из коллекции музея «История села Козьмодемьяновка». Тамбовская обл., Гавриловский м. о., с. Булгаково. 2024 г. Фото из личного архива Е. Ю. Блиновой и Т. В. Махрачевой

И между прочим, когда скотина бушевала, он также вот этот нахвостник, он ещё и больно... он, ты им ничего не переломишь, но он очень больно хлыстал, и скотина боялась в общем этого самого кнута. Он очень больно, очень хлесткий такой был вот этот наконецник из конского волоса (...). Сам ли он делал, не знаю, но вот он, свёкор, стерёг, и вот он этим кнутом, он её жыкнет, его и боялись и-и овечки, и-и коровы, все боялись этого самого кнута. Вот такой был [ЛАА].

Плетенная из лыка сумка (кожаная сумка, холщовый мешок) использовалась пастухом преимущественно для хранения продуктов и питья, которые он ежедневно получал от хозяев стада. Несмотря на разницу материалов, применяемых для ее изготовления, она, как правило, имела типовой покроей, по форме напоминающий прямоугольник средних размеров, крепилась на длинной ручке, выполненной из конопляных ниток, и закрывалась при помощи треугольного клапана. Пастух перекидывал ручку сумки через плечо, затем продевал через голову таким образом, чтобы она оказывалась за спиной, и так мог носить ее в течение дня.

Про пастушьих/сторожевых собак сведения в полевых материалах минимальны. В Пичаевском районе житель с. Рудовка, работавший в молодости помощником пастуха — *подпаском*, сообщил о предпочтениях пастухов держать в поле волкодавов, при этом количество сторожевых собак могло достигать до восьми и даже десяти. О традиции держать пастушьих/сторожевых собак на пастбище вспоминают и жители Гавриловского, Токаревского и Уваровского муниципальных округов, однако они чаще указывают на беспородных собак, дворняжек, которые хорошо понимали и выполняли команду «Заверни!», сгоняя скотину *в круг*, чтобы она не разбрелась.

Чуланкин Фёдор Николаич, вот, вот я с ним стадо пропас, год, пацаном, он меня в подпаск взял, вот я у него собачонку завёл, вот... [А он подарил или вы купили собачонку?] Он? Подарил. Вот щенка бери и всё, подарил он мне просто его... И вот с этого началось... И вот я заразился этими собаками. А в поле стерёгто, с пацана с утра до ночи. Каждый день, вот пять лет. Вот, вот и собаки-то они меня и заразили [речь идет об увлечении собаководством], там в поле зайцев была тьма, и они с нами ходили, и с утра и до ночи, и собаки там с нами в поле все. У него было штук восемь, и у меня две, вот овчарку я ещё себе приобрёл... Чтоб... Помогала она стеречь [АВВ].

Собаки при пастухе были обязательно, как правило, две, обычные дворняжки крупные. Понимали слово «заверни!». Собирали коров «в круг», чтобы не распозались по пастбищу [РТВ].

Нанимать пастуха собиралось все село, предпочтение отдавалось местным, а когда такой возможности не было, рассматривали кандидатуры из близлежащих мест. Находили большую избу, обсуждали условия, выдвигаемые каждой из сторон, личные качества кандидата и уровень его владения профессиональными навыками. В памяти жителей Гавриловского муниципального округа сохранилось специальное наименование этого действия — *сход*, который старались приурочить к вечеру праздничного дня. Здесь же определяли и размер оплаты труда, осуществляемой частично в виде денежного вознаграждения, а частично натуральными продуктами². Комбинированный характер оплаты сохранялся вплоть до 80-х гг. XX в. и устанавливался на весь сезон³. И если сумма денежного вознаграждения периодически менялась в соответствии с экономикой страны, то вторая часть была практически неизменной. Чаще всего пастух договаривался на мешок картошки с семьи, яйца, зерно, сено (при наличии лошади), а также *на сумку* [продуктов], которую каждый день собирали жители по очереди (см. об этом ниже). Обязательным условием для хозяев скотины являлось и кормление пастуха обычно завтраком и ужином, очередность которого обсуждалась здесь же, на сходе, причем эти расходы со стороны нанимателей не входили в общую плату пастуху и никак им не учитывались. Когда стояла теплая погода и не было снега, пастух продолжал еще какое-то время пасти стадо, но расчет с ним производился уже по договоренности, как правило, за каждый дополнительно отработанный день — *подённо* (повсем.), *подёнка* (Пич.). Только после согласования всех вопросов заключался устный договор, регламентирующий сезонную работу пастуха, верхняя граница которой совпадала, как правило, с Юрьевым днем 23.04/06.05, но есть сведения о том, что могли нанимать и с Благовещения Пресвятой Богородицы 25.03/07.04 (Гаврил., Мучкап., Токар., Увар.), Вербной недели (Гаврил.), а нижняя определялась первыми осенними заморозками (примерно до Покрова Пресвятой Богородицы 01.10/14.10), а иногда и до заговенья (канун Рождественского поста, день ап. Филиппа) 14.11/27.11 (Токар., Увар.). Заключение договора сопровождалось со стороны пастуха *магарычом* — угощением спиртным, которое скрепляло сделку и выступало своего рода гарантом выполнения обязательств с обеих сторон. Приступив к прямым обязанностям, пастух нанимал одного или двух *подпасков* (повсем.), *пастушков* (Пич.), помогавших ему сторожить скот, но оплата их труда уже производилась им из собственных средств.

[Как нанимали пастуха?] Подождите, на какой-то праздник. То ли вот тут, вот там праздник Благовещена, Вербна, вот на какой-то праздник собирались сходы и нанимали

пастуха. А после этого он ставил магарыч и гуляли. У нас, вот у нас было на селе четыре стада. И вот, значит, каждый в своём районе собирались, и ставил, на кого наняли, тот ставил, магарыч назывался. [А как производился расчёт с ним?] У нас в конце сезона. Нет, потом стало, раньше в конце сезона было, а потом стали ежемесячно. Он говорил, что вот договаривались они там, ну, допустим, корову отпастить месяц — сто рублей, значит, в начале месяца я должна была отдать сто рублей. Но это чисто символически, я сейчас не помню, сколько [КЛМ].

[Так, а вот в какой период времени он нанимался?] Ну с весны обычно, ну обычно где-то с Благовещенья уже выгоняли скотину и на... нанялся до загвени, до 27 ноября. И какую оплату договаривались, вот эту оплату как раз ему за этот период платили. Ну если после 27 ноября ещё была погода, позволяла стеречь дальше скотину, ему уже платили уже подённо, за каждый день. Вот уже шла отдельная плата. Вот такая вот у него была работа. (...) Если дольше стерёг, то ему уже платили подённо. Там, скажем, пятьдесят копеек в день или там тридцать копеек в день. В общем сколько он после этого, после заговенья стерёг, столько ему потом уже подённо, именно плата за день, а до 27 ноября договаривались именно под Благовещенье обычно и до 27 ноября [ЛАА].

Началом активной профессиональной деятельности пастуха можно считать первый выгон скота, осуществляемый на Юрьев день. Хозяева выгоняли скотину со двора прутиком вербы, а затем освящали стадо в поле⁴. Старожилы вспоминают, что некогда Юрьев день считался праздником пастухов, которых чествовали особым образом (Ржакс.). Им собирали в поле праздничный обед, включающий яйца, пироги, блинчики, кур, масло, сало, соль и спиртные напитки. По будням семьи, которые гоняли скотину в стадо, по очереди кормили пастухов завтраком, ужином и приносили в поле обед (но чаще складывали угощение ему в сумку), который не сильно отличался разнообразием: яйца, огурцы, хлеб или пироги, сало, картошка, молоко. Несмотря на скромность пищи, кормление воспринималось как святая обязанность для жителей села и награда для пастуха.

Было. Батюшка, а я, батюшка, это вот пастух... вот этот пастух — ранее пастухи были, и пастухом их называли. А щас-то вот мы все, все мы пастухи, каждый свою корову караулит чуть не каждый день, всё. Набирали, и яйца, а он, мужик, всё, и вином яму. Вот, через плечо мешок, кто чё: кто сало, кто яйца, кто пироги, кто чего и вот, вот, его, пастуха, провожаем в полю первый день. [Это делалось на первый выгон?] На первый выгон скота. Когда бы ни пришлось выгонять, пастуха всегда награждают. Всё, всем. Ну ранее чё, может, в каждом доме по пять кур, а всё равно, бывало, мама дасьть: «У, девки, пастуха выгонять, пастух

погонит стадо, кур над яму, наберёт». Пяток [яиц] дать мало, а уж каждый десяток-то уж, у кого есть куры, наберёт. Она, мама, нам не дасъть, бывалоча, лучше пастуху. Ну как же, он трудится [КМИ-2].

[А платили, получается, только деньгами или могли часть продуктами, часть..?] Ну как... как договорятся. В основном договаривался на картошку. Вот у нас в селе пастух стерёг в Можаровке, он был мужчина одинокий, у него семьи не было, и он даже договаривался на ужин и сумку. [Что значит на ужин и сумку?] В общем, утром мы ему собирали сумку с продуктами, кроме платы, какую он в денежном эквиваленте ложил за голову [то есть, за единицу скота в стаде], ему утром собирали сумку с продуктами, чтобы ему на целый день питаться, стеречь. [Что туда обычно входило?] Ну обычно там варили яички, сольце, целиковую картошечку, там огурёчки могли порезать. Он очень любил молоко, наливали ему бутылку молока или там бутылка, банка, ну что было. Вот, примерно, ну самый простой набор продуктов, который повседневно был в рационе, а вечером ему готовили хороший ужин. Обязательно он просил горячее, чтоб у него было хлёбное, горячее ему варили либо щи, либо какой-то суп. И вот он всегда просил именно, чтобы вечером ему было вот такое [ЛАА].

На протяжении всего сезона пастух нес ответственность за доверенное ему стадо, пытаясь сохранить его единым и целым (чтобы зверь не загрыз, хозяева не забрали корову из стада). Достигалось это соблюдением значительного количества запретов и предписаний в том числе календарного характера.

А вторая Николай Угодника, эта, Никола, это овечья смерть, эт летом налетит дождь, буран, холод смертельный, были стада, ягнята, все ягнята помрут, всех захлыщет холодом. Что-нибудь... пастух стерегёт, и что-нибудь нехорошего помыслить, и он [Никола] накажет. Он, овцы хоть не ё [его], все они вот там посёловские, а он [Никола] его накажет, у него, всё равно, он пастух, за это отвечает. Все, там у него ягнят вон сколько, погибнет от холода, Николай Угодник. И зимой холод, и летом холод, эт такой Николай Угодник серьёзный [САП].

Отношение к пастуху на территории области было двойственным: с одной стороны, он обладал маргинальным статусом, а с другой — почтаемым, близким к сакральному. Почтение к пастуху, по мнению жителей, проявлялось в дозволении совершать в быту действия, которые остальным строго воспрещались этикетом и / или традицией, среди них самые распространенные: класть руки на стол во время еды, ставить ноги на поперечины табурета, лавки, стола.

Ну как же, он трудится. А вот пастух-то карауля, вот положено только пастуху толь-

ко одному (ножки, столы-то были с этими, с планками, внизу-то были, стол, кухонный-то). Боже упаси, вот мы, простые люди, не пастухи, вот ноги не клади на эти планки. Это только положено одному пастуху. [Почему пастуху оказана такая честь?] Это честь, потому что он трудится, на жаре сидеть, день-деньской-то, выгоняя рано, а ведь в чатыре-то [утра] уж он хлопает кнутом [КМИ-2].

[А ему помогают какие-то высшие силы?] Нет, нет. Но как про пастуха говорили, у пастуха такая работа, что вот он пришёл, он должен, сел обедать, он может руки положить на стол. Это было. И если я положу и буду кушать, значит, мне грех за это, что я не должна так, я не... а вот пастух, у него особая работа, ему разрешалось руки положить на стол и кушать. [Не говорили у вас, что на перекладинку у табуретки ему разрешалось ноги ставить?] Да, но эт пастуху только, только пастуху. <...> Там не обязательно стульчики, были они тогда очень стульчики, скамеечка, и у неё внизу есть перекладинка. И пастуху можно было ноги на перекладину ставить, потому что это люди, весь день их в поле, уставшие, и за таким стадом ли, отарой ли овец нужно уследить [КЛМ].

Особое отношение к пастуху, а также устойчивое убеждение жителей региона, что он обладает магическими способностями, отчасти объясняет его включенность в обряды годовых праздников, в большинстве из которых он являлся главным действующим лицом. В числе таких календарных дат Рождество Господне, Старый Новый год, Пасха, Юрьев день, Петровское заговенье и некоторые другие⁵.

[Принято ли у вас в селе, чтобы детки с утра приходили славить Рождество?] Ходят, эт на Рождество как же, ходят, на Рождество-та, пышки накатают, на стол тады мукой... таки-т большие пышки, вот, и ходят пастушки. Им такой закон, кто стерегли стаду — нынча подёнка, а тогда стерегли стаду, в каждом посёлке пастушок... Два пастушка, вот они насыпают по ведру, такие-т кошали были из лип <...> из лыка. [Что такое кошели?] Ну плетёный, там вот, ну ведро, а эт такой кошель, сплетённый из лыка. Они в него насыпают и вот заходят. Этот Новый, на Новый год ходят и славят: «Хозяин, с праздником! С Новым годом!» А из этого кошали лишь по этим, по пышкам, по всем дому всё насыпют этого овса горстями, так-то вот кидают, кидают, кидают, кидают. Это такой праздник, Новый год, и на эти праздники. Ой, говорит, накрыть пышки надоть, а то сейчас... А кто забудет, они, говорят, и в муку, в пышки, всё на столе, всё так-то вот горстями кидают. И вот они вдвоём ходят, и это, где эт их конец, на ком начинается стадо коров гонять, они это, ходят, этим праздником славят. [Так, а зачем они так вот рассыпают зерно?] Ну такой праздник! Такой праздник, от Бога назначен такой праздник, иё над славить и овсом посыпать. [Именно овсом?] Да, овсом, боле ничем, овсом [САП].

В селах, жители которых не пользовались услугами пастухов, стадо стерегли *подворно*, то есть в порядке очереди каждый хозяин дома пас стадо. В последнее время распространение получил еще один способ — на привязи, вар.: на колу; в этом случае скотину не гнали в стадо, а привязывали к вбитому в землю колышку недалеко от дома.

Таким образом, полевой материал, собранный авторами на рубеже XX–XXI вв., в том числе архивные и опубликованные дореволюционные источники, содержащие региональные сведения, позволяют проследить изменения, которые связаны со способами выпаса скота, редукцией животноводческих обрядов, эволюцией оплаты труда профессионалов, и отметить постепенное угасание образа центральной фигуры, осуществляющей эту деятельность, — пастуха. Востребованная на протяжении почти столетия профессия и ее представители воспринимались жителями области неоднозначно, что проявлялось, с одной стороны, в подчеркнутом уважении к пастухам, наделением их магическими способностями и включением в качестве участников обрядов в широкий круг календарно значимых праздничных дат, а с другой стороны, в соотношении их с маргинальными группами. Поскольку пастушеский комплекс являлся важной частью общего уклада, это способствовало сохранению его основных черт в памяти жителей Тамбовщины.

Примечания

¹ Несмотря на то что большая часть этих материалов значится в Описи как опубликованная, при проверке нами были обнаружены существенные расхождения между первоисточником, хранящимся в архиве, и текстом публикации, а также между номером газеты, указанным в деле, и реально существующим; также встречаются «глухие» ссылки. Во избежание неточностей нами принято решение оформлять ссылки на эти материалы в соответствии с Описью архива, а для цитат использовать современную орфографию.

² В архивных материалах мы находим краткие описания, позволяющие судить о том, как проходил наем пастуха еще в середине — конце XIX в., каким образом производилась оплата его труда. В целом они мало чем отличаются от полевых материалов, хранящихся в нашем архиве, но служат надежным подтверждением в пользу традиции. «В отношении к стаду, село разделяется на 6 частей по месту и в каждой части для стада нанимается пастух с платою с каждой головы (за корову — 35–40 коп.; за овцу — 25 и за свинью 30 коп. в лето); у этого главного пастуха обыкновенно есть помощник мальчик. Хозяева обязуются кормить пастухов поочередно; обыкновенно за лето один раз приходится на каждое семейство, и редко кому два. За пропавшую или съеденную волком отвечает он же» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2063. Л. 5]; «Рогатый и мелкий скот пасется пастухами. Нанимается один пастух, а он нанимает от себя подпасков.

Платят с “череды”. Лошадей пасут только во время запрета лугов, т.е. приблизительно с Троицына дня до уборки сена. Пасут по очереди — с четверых лошадей день или ночь, когда достанется. Если у домохозяина нет четверых лошадей, он присоединяется к другим. Сосуны — жеребята в счет нейдут. «...» В “ночном” лошадей пасут по очереди мальчишки и девочки — подростки, лошади по 3, по 4 на каждого» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2033. Л. 7].

³ Лишь в полевых записях, обращенных к 90-м гг. XX столетия, мы находим указание на изменение оплаты услуг пастуха с сезонной на ежемесячную.

⁴ Подробное описание Юрьева дня и приуроченных к нему обрядов, в том числе связанных с первым выгоном скота на Тамбовщине, см. в: [11. С. 76–82]. Мы также не рассматриваем многочисленные животноводческие обряды, приуроченные к другим календарным датам.

⁵ Об обрядовых действиях с участием пастухов в народном календаре Тамбовской области см.: *засевание* на Рождество [11. С. 19], *сгонная и одаривание крашеными яйцами* на Пасху [11. С. 68] и др.

Литература

1. Бобров А. Г., Финченко А. Е. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XIX в.) // *Русский Север: Пробл. этнокульт. истории, этнографии, фольклористики*: [сб. ст.] / [отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов]. Л., 1986. С. 135–164.

2. Бондаренко В. Н. Очерки Кирсановского уезда, Тамбовск. губ. // *Этнографическое обозрение*. 1890. № 4. С. 1–24.

3. Бузин В. С. Традиционный выпас скота на Тамбовщине (рациональный аспект) // *Словесность и история*. 2021. № 2. С. 88–107.

4. Гордиенко О. В. О пастушеской барабанной традиции костромской деревни Машихино // *ЖС*. 2024. № 3. С. 38–42.

5. Гордиенко О. В. Пастушеская колоушка // *ЖС*. 2002. № 3. С. 43–45.

6. Гордиенко О. В. Пастушеский барабан из Нижегородского Заволжья // *ЖС*. 2013. № 4. С. 39–41.

7. Горшков М. М. Пастух в рог трубит // *ЖС*. 2002. № 3. С. 45–47.

8. Гуляева Л. П. Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // *Русский Север: Пробл. этнокульт. истории, этнографии, фольклористики*: [сб. ст.] / [отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов]. Л., 1986. С. 172–180.

9. Клепикова Г. П. Славянская пастушеская терминология. Ее генезис и распространение в языках карпатского ареала. М., 1974.

10. Криничная Н. А. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов) // *Русский Север: Пробл. этнокульт. истории, этнографии, фольклористики*: [сб. ст.] / [отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов]. Л., 1986. С. 181–189.

11. Махрачева Т. В. Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008.

12. Мороз А. Б. Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. Вып. 2 / отв. ред. А. А. Иванова. М., 2003. С. 42–52.

13. Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // *Восточнославянский этнолингвистический сборник* / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001. С. 232–258.

14. Пискунова С. В., Махрачева Т. В., Губарева В. В. *Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура)*. Тамбов, 2001.

15. Плотникова А. А. Пастух // *Славянские древности: этнолингв. словарь*: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 637–641.

16. Плотникова А. А. Угощение пастуха: география полесской обрядовой терминологии // *Український діалектологічний збірник*. Кн. 3 / упоряд. та відп. ред. П. Ю. Гриценко. Київ, 1997. С. 335–340.

17. Рабинович Б. И. Пастушеский барабан — недавно открытый русский народный инструмент // *Музыкальная фольклористика*. Вып. 3 / ред.-сост. А. А. Банин. М., 1986. С. 177–243.

18. Романов Н. Тамбовская губерния // *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона*. СПб., 1890–1907. URL: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/119605-Тамбовская губерния>.

19. Славгородская Н. А. Обычаи и обряды, связанные со скотоводством и пастушеством: (По материалам фольклорных экспедиций СПбГУ) // *Белозерье: Краеведческий альманах*. Вып. 2 / гл. ред. Ю. С. Васильев. Вологда, 1998. С. 257–271.

20. Щепанская Т. Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом // *Русский Север: Пробл. этнокульт. истории, этнографии, фольклористики*: [сб. ст.] / [отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов]. Л., 1986. С. 165–171.

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина для поддержки научных коллективов, Приказ № 490/1 от 02.09.2024 г.

Список информантов и сокращенные названия районов см. на с. 37.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Екатерина Юрьевна Блинова,
соискатель

Алёна Андреевна Шиндяпина,

студентка, Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина

ПОМОЩНИКИ КОЛДУНА В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье подробно описаны два типа мифологических персонажей, которые на территории Тамбовской области выступают в качестве помощников колдунов: коловёрши и черти. Отмечается их вредоносная функция по отношению к человеку, рассматриваются особенности владения ими. Статья написана на основе устной традиции.

Ключевые слова: помощники колдуна, мифологическая проза, Тамбовская область, апотропейная магия

В традиционной культуре Тамбовщины помощники колдунов представлены двумя типами мифологических персонажей: коловёрши и черти. Коловёрши чаще всего предстают в зооморфном облике — это существа, похожие на котят или крыс [ср.: 4]¹. Согласно народным представлениям жи-

телей Тамбовской области, коловёрши заняты воровством различных материальных ценностей и благ у односельчан для их хозяина — молока, масла, сена, зерна. Они «трудюливы», назойливы и постоянно требуют у своего хозяина работу. На территории области сохранились рассказы о таких особенностях

облика и поведения коловёрш, как способность переносить продукты «во рту», перемещать предметы, которые по размеру превосходят их самих (например, вязанки сена).

Вот ещё тогда были коловёрши, коловёрши, эт такие вот, ну они вот в виде крыс. Но побольше по величине, но побольше, побольше, по величине-то они пообширнее. Эти коловёрши, они вот ни как крысы, вот что крысы-то они грызут всё и сточат и зерно и всё. А эти были коловёрши, тогда имели их, их имели, имели их... они как бы сказать для других невидимы, а кто их имел, они знали там [нрзб.]. Их держали, и они их имели для одного, для работы. Вот если коловёрши, им давай и давай работу. Какие коловёрши, они только любят, чтоб работать, работать, таскать. Вот, например, «...» там тогда рыги были, зерно, вот скажут им «...». Вот эт ворох перетаскать туда, они всё перетаскают, да. А если нет работы, они так... двери вешат и вешат, вешат и вешат, визг такой, давай им работу. [Кто мог держать коловёрш?] Нет, нет, их тоже кто-то мог их иметь-то, а я заимей, я не знаю, чё с ними делать, не знаю, как их водить, эт такие люди

были, у них были врождённые таланты. Они вот такими и причудами занимались. Так гврить, ой, и вот и они, гврить, прям за это, за ночь-то сразу перебросят ворох в любой, в любой, в сусеки надо, в сусеки всё стаскают, да. Вот так, это давно тоже было, эт щас, эт щас уже это не слышно и не видно, и нигде ничё даже. Щас всё новое, щас уже старых людей нету [ГЕС].

[Слышали ли вы о коловёршах?] Ну, коловёрши — это, это не колдуны. Коловёрши — это не колдуны. Это их посылает хозяин. Вот нет у него, может, молока или масла, вот от чего говорят — крести всё, чтоб коловёрши не пришли. А коловёрши — это как котятка, маленькие. Это мать моя, упокойница, говорит: вот мы, говорит, на улице бегаем, катится, говорит, одна вязанка связана, другая вязанка связана. А мы, говорит, и говорим: «Ой, отколь, тут — говорить, — появилась эта вязанка? Пойдём, — говорит, — за след [за следом], куда она, вязанка». А она, эта вязанка, прикатилась к Гурьевым, прямо от наших они через дорогу. И к ним вышла и взяла эти вязанки, и в половень их стаскала. [Куда?] В половень — это была вместо рыги, половень вместо рыги. Ага, тогда мы пришли, говорит, и своей мäterи и говорим: «Мама, мам, мы видали коловёршу». — «А где?» — «Да вот они, — говорит, — сёну-то эту катили две вязанки». Они берут у хозяина, куда их пошлют. Зачем же говорят, что всё крести: от креста не берёт. [Хозяином коловёрш может стать любой человек?] Не-а, кто их, кто ими руководит. [Кто ими руководит?] Ну, у кого живут, а они живут у хозяина, и вот он ими руководит, их и посылает. Их звали коловёрши. [Как они носят молоко и масло?] Ну, рот, в рот. А потом они этому хозяину-то выплёвывают в корыто. [В корыто?] Да. [А сено они катили?] Не-а, у того они берут, к кому хозяин пошлёт. Они тогда эту сёну-то накладывают и катят, катят катямá, катямá катят хозяину по дороге. Коловёрши, их так-то звали. Коловёрши их звали [ДММ].

Если попытаться представить морфемную структуру слова *коловёрша*, то возможно выделить корень *коловёр-*, образованный путем сложения *коло-* и *вертеть*, содержащих семантику вращения, на базе которой образуется значение 'проворный, подвижный' — одно из свойств, необходимое коловёршам для того, чтобы выполнять «работу». См., например, *коловёртный* — быстрый, проворный, расторопный; берущийся за любое дело (Тамб.) [12. Вып. 14. С. 149]. В пользу данного предположения свидетельствует метафорическое переосмысление подвижности коловёрш для характеристики аналогичных качеств человека: «Коловёрши. Да, эт я такое слово слышала, коловёрши. Да кто-то: «Что ты, как коловёрша, гоняешь?»» [ЕЛВ]; *коловёрша* — непоседа, егоза (Морш. Тамб.) [12. Вып. 14. С. 150].



Пучок полын, который использовали в качестве оберега от колдунов, нечистой силы. Тамбовская обл., Гавриловский м. о., с. Булгаково. 2024 г. Фото из личного архива Е. Ю. Блиновой и Т. В. Махрачевой

В говорах Тамбовской области слово *коловёрша* обнаруживает устойчивую соотносительность со сферой колдовства.

[Правда, что у колдунов есть коловёрши?] Это колдуны — коловёрши, да это коловёрши, коловёрши, они и коловёрши. [Кто это такие?] Ну, коловёрши — это вроде как, ну нечистая сила, коловёрши... [ГОС].

Коловёрши. Эти самые коловёрши, они — это и колдуны всё. Коловёрши. Нечистый, да и всё. Вот их называют и коловёрши, и всё [МАТ].

Семантические изменения в структуре слова *коловёрша* связаны с контаминацией как на языковом, так и на понятийном уровне, отражающей процессы смешения образов помощников колдуна с другими представителями народной демонологии. Например, контаминант *луковерша* может быть образован путем сложения *лукавый* и *коловёрша* под влиянием формальной структуры последней лексемы. Данная словообразовательная стратегия поддерживается на лексическом уровне, поскольку *лукавые* — одна из распространенных номинаций чертей [2. С. 152], выступающих в том числе и в качестве магических помощников, а также соотносением *коловёрши* и *домового* на основе их «нечистой» сущности.

...Один раз ну попала я среди ночи, иду мимо одного домика там, там какая-то низина. А у брата была свадьба. И вот я попала вдоль ночи, в двенадцать, наверно. Ну и иду, вот девчонки, сколько девчонков и «ха-ха-ха», хохочут там и что-то собирают, не знаю, между собой вроде бы «...». А вроде думаю: «Ой, да откуда же такие девчонки взялись?» Среди ночи да такой хохот да веселья какая-то, и вроде бы поют и пляшут, и всё на свете делают. Ну и так остановилась, и постояла не-

множко, они побежали туда, на речку вроде дальше из этой низинки и поскакали дальше. Все как одна. Пять минут — и никого нету. Всё. И потом мне надо идти, не стоять. И выхожу — тоже так, в низинку, ну там низкое место, а там повыше сюда иду, большой-большой мужчина идёт. Я так прямо напугалась, среди ночи, думаю: «Господи, что это со мной такое». Всё, пропал этот мужик. Непутёвый какой-то. Вот. [А девчонки — это кто?] И девчонки эти убежали, нет их. Всё. Эти тоже они были такие, как их, луковёрши. Луковёрши. [А что это за существа?] Как чертята маленькие. [А как-нибудь отличить их можно?] А я их видела? Я их не видела, я слышу вот хохот да гром какой-то прибас, пляшут. А я их самих не видела. Не знаю. И всё, а потом мне явился этот мужчина. Высокой ростом, но он как-то в низине, а я на бугру. И он большой-большой ростом показался мне... [СМВ].

Кто, это вот этот, на чердаке живёт, это коловёрш-то. Вот он ворочая. Да, да. Это вот самое, это вот называются и домовый, и коловёрш. Вот это одно и то же, одно и то же [КМН].

Демонологическая сущность коловёрш обуславливает и способы защиты от них (например, крестить продукты). Так, в качестве апотропея использовали ритуальную выпечку, приуроченную к середине Великого поста — *кресты*.

...А потом есть праздник, это постом, называется Средокрестие. Слышали? Кресты пекут. И вот эти крестики везде, на хлебе, на рундуках [деревянный ящик для хранения зерна], ставят там, вот эти, дочка, как ты их там назвала-то? [Коловёрши?] Коловёрши чтоб не ели зерно. Не воровали. Я такую сказку слышала «...». [Кто такие коловёрши?] Ну а Бог ее знает, мало... это знать, а говорят люди молящие, так это исстари, исстари веков так говорится, ведётся, да, вот чтоб

не воровали хлеб. [Кто эти коловёрши?] Ну какие-то они невидимые, может быть. <...> [Кому коловёрши воруют зерно?] Бог их знает, Бог их знает, мои золотые, это коловёрши — это я слышала, да... [СВД].

Другой разряд помощников колдуна — черти. Номинации чертей как помощников эксплицируют особенности этих мифологических персонажей: *множественность*, которую выражают суффиксы множественного числа, и *небольшой размер* — признак, содержащийся во внутренней форме существительных со значением незрелости: *чертенята* (Пич.), *шутята* (Расск.). Заметим, что номинация вредоносных помощников — *коловёрши* — встречается на территории области преимущественно во множественном числе. Еще одна группа лексем — *черти, нечистые, бесы, враги* — обозначает чёрта как мифологического персонажа и в тамбовской [2. С. 149–155], и в общерусской традициях. В мифологической прозе Тамбовщины черти-помощники предстают не только как невидимые персонажи, но и, подобно коловёршам, в зооморфном облике, что может объясняться смешением данных образов на основе их статуса помощников.

Ну она там, тебя заколдовали — ты бесишься. <...>. А потом уж, одна там у нас бешеная была — она [колдунья] подделала её, ножик ей дала: «Нюра, на тебе ножик». <...> Варили [раньше] в тагане на загнетке, варила ужин. Она [женщина, которую испортила колдунья] взяла этот ножик да под таган сунула. Ручка-то сгорела, а железку-то, он её не берёт, вот. И вот она прямо бесилась, бесилась вот. А потом она пришла к ней: «Нюра <...>, зачем ты мне дала-то, зачем ты его спалила! У меня палёный его никто не берёт!» Вот они-то, чертенята, не берут его, палёный-то. [Какие чертенята?] Черте... чертенята, такие колдуны, двенадцать штук их, двенадцать штук — чертенята. Они вон как кошки, как собачонки маленькие, чёренькие там. Вот они у ней, она их, двенадцать штук, посадила на ножик, дала ей. Она взяла этот ножик, взяла да сожгла. И этот ножик. Один опалился, один чертёнок, а эти, одиннадцать штук, его не берут — палёного-то. «Ты, — говорит, — зачем сожгла его! У меня его палёного-то никто не берёт!» [РПИ].

На территории области не зафиксированы поверья о выполнении чертями-помощниками колдуна такой функции, как у коловёрш, — обогащать своего хозяина, нанося урон чужому имуществу². Характерно, что в мифологических нарративах хозяином коловёрш выступает не обязательно колдун, но некий магический специалист, обладающий тайными знаниями о способах обогащения. К сожалению, тексты быличек не позволяют подробно описать мифологический образ «знающих» такого типа в народных

представлениях жителей Тамбовской области. Вероятно, в сельском сообществе выделяется определенная категория людей, которые стремятся к укреплению своего хозяйства, в том числе и с помощью магических средств.

А есть, а есть люди такие завистливые, вот именно что завистливые. Ой, всё у них прямо, всё у них тузёет, и всё у них, всё у них вóдится, и вот и делают, зло делают, специально прям делают зло. [Поясните значение слова «тузеть».] Ну, как, ну, хорошо у него всё. Всё у него и растёт всё, и дома хорошо, и сами. Вот, это так по-нашему [ПНС].

Несмотря на такие общие характеристики чертей-помощников и коловёрш, как энергичность, «трудолюбие» и назойливость по отношению к хозяину, выражающуюся в постоянном требовании работы, функции этих мифологических персонажей в региональной традиции все же различаются. Основная функция чертей-помощников — вредоносная (непосредственное участие в различных колдовских манипуляциях). С помощью чертей колдуны наводят порчу и делают людей бесноватыми, одержимыми.

Чародеи-то есть. Вот он, враг-то, есть. И сейчас вот книги-то такие, магия. И чёрная, и белая. Ну, вот они по ним и узнают, и колдунами бывают. Вот. Это вот надо бояться. [Чародеи — кто это?] Ну, кто. Которые портят людей. Ага. Призывают врага, он им помогает. Ну, делают человеку иль болезнь какую-нибудь, или вон разведут друг с другом, иль присушат — это всё дело вражье. И всё чародеи это делают. И избави Бог к ним идти. И они тебе насыпят в эту, и ты будешь... ну, насыпят, вот врагов насыпят в тебе, ты и будешь тогда. Да, чародеи, они приколдуют что хошь. Испорчут человека и скотину портят [МЕН].

В дореволюционной работе Бондаренко дается подробное описание получения *коловёртышей* магическим специалистом: «Добываются они так: когда оценится собака, ведьма берет ее “место”, пошепчет над ним, затем перетаскивает в избу, где кладет в задний угол, под печку. По прошествии недели появляются “коловёртыши»» [3. С. 88–89]. Возможно, именно с особенностями происхождения коловёрш и связан их зооморфный облик в народных представлениях Тамбовщины.

Черти воспринимаются не просто как помощники, но и как соучастники колдуна, его постоянные сопровождающие и неотъемлемая часть самого магического знания. Последнее особенно ярко проявляется в быличках о трудной смерти колдуна. Если мотив получения коловёрш «знающим» в современной устной традиции Тамбовщины не сохранился, то появление чертей в подчинении у кого-либо связывается с обретением магического знания, например, с пере-

дачей способности колдовать перед смертью колдуна³, которая может быть осуществлена и в тайне от «принимающего». Считается, что в таком случае магический специалист передает и своих вездесущих «помощников».

Она-то мне, мать рассказывала, на нашу Лиду вот грешит [что она колдунья]. <...>. Я приехала к ней, а она даже ночевать меня не пустила. Она, я ей в глаза говорила, я говорю: «Про тебе говорят — ты колдунья». Да, она за это мне ... не любит. <...> Я ничего не знаю — она чего хочешь сделает, правда? Ну и что же? Я ей так сказала, и она не пустила. А батюшка с нами хорошо знакомый, и он говорит, вечерня как раз была, он говорит: «Иди к нам, ночуешь как душа у тебе хочет стоять ночь по ней» <...>. Теперь чего же? Её забрало... детка, как тебя звать-то? Я не знаю, Дин, её забрало, она кричала на все Рассказовы [Рассказово — населенный пункт]. Все: «Ой, да это с головой у ней всё». А это всё враги из ней лезли <...>. [Почему эта женщина кричала?] Потому что она знала [т.е. обладала способностью колдовать], а мы никто ничего не знал, не замечали мы. А её вот на проулке Клашка встречала, вот таких вот шутенят может двести или триста человек. А она с ними идёт, а мы не знали. А она мне, Клашка-то, рассказывала, говорит: «Маня, берегитесь, — говорит, — у вас Лида знает плохо...» [Кто такие шутенята?] Ну как сказать, лукавые. Знаешь, она мне, когда вышла к нам, она мне рассказала. Сперва, значит, поглупей была, она и говорит: «А крёстный мой вот умирал, а он знал колдовство, умирал и шумел: “Натя! Натя!”» А я подошла: «Крёстный, чего у тебе?» А он: «Натя!» И боле слова не сказал и умер. Они когда умирают, очень чижало им, мятки поднимают толкачами... [КМИ-1].

В мифологической прозе Тамбовской области широко представлены рассказы о трудновыполнимой работе, которую поручают своим помощникам колдуны. Поручение трудновыполнимых заданий направлено на то, чтобы занять «труднолюбивых» помощников. Содержание такого задания часто связано со счетом мелких предметов — попыткой собрать воедино их бесчисленное множество или наполнить сыпучими вещами что-то объемное, то есть, по сути, сделать невозможное. Если рассматривать такие задания в контексте апотропейной семантики множественных мелких предметов⁴, то вполне возможно предположить, что и в случае с помощниками такие задания имеют защитный характер и призваны обезопасить их хозяина — магического специалиста или того, кого помощники воспринимают таковым (жертвы тайной передачи колдовства), — от них же самих⁵. Это может быть связано с одной из онтологических характеристик образа черта — его постоянным стремлением к выполнению какой-либо работы. Комплекс мотивов, связанных с интенсивностью и масштабностью работ,

выполняемых чертом и чертями как мифологическими помощниками, а также идея напрасного труда, характерная для мифологических представлений об этом персонаже, народные воззрения, связанные с помощниками колдуна, подробно рассмотрены Е. Л. Березович [1. С. 482–486], Н. В. Петровым [6; 10], И. И. Русиновой [11]. Таким образом, нейтрализовать помощников можно, только задав им работу. А поскольку этот разряд нечистой силы отличается активностью, объем работ должен быть для них непосильным, невыполнимым.

Это я слышала: одна вышла замуж, а он был колдун — свёкор. Вот. И вот ей приказано было, вот чертенята пришли, ведь они начинают терзать-то: «Давай нам работу! Давай нам работу!» А какую она даст работу-то? Мать пошла к батюшке. Говорит: батюшка, вот так и так. «А ты, — говорит, — скажи ей, не просто работа, а ты скажи ей — натаскать там ржа полон пустую избу — этим чертенятам-то». Они отвязались, таскали в эту избу ржи, и там натаскали, они опять её требуют. Вот эту, натаските мне в избу. Она это, а уж потом третий раз она им, батюшка сказал, говорить: «Пусть она скажет, чтоб они песку натаскали речного полную избу». Тогда они её ото... отвязались. Ну вот, где ж это там, песку вон сколько, когда-то, не избу, а вагон, пять вагонов можно, они, должно, устали и отказались. Ну она, не стали они её одолевать-то. [Они просили работу у колдуньи?] У снохе! Сноха вышла замуж к колдуну, а колдун, он ей отдал колдовство-то, и не сказал, как это, командовать-то ими. Вот. [Колдун передал колдовство перед смертью?] Да. Вот и просят с неё работу. Она не знает ничего... [РПИ].

Следует отметить, что в мифологических рассказах наблюдается параллелизм представлений о выполнении длительного и бессмысленного занятия как помощниками колдуна, так и самим колдуном. Народная интерпретация деятельности колдуна, которая с точки зрения производительности, завершенности не ведет ни к какому результату, содержится в текстах быличек о том, что магический специалист «не может не колдовать». Эта идея получает лексическое воплощение в предикативном сочетании *черти разжигают* 'о непреодолимом желании колдовать, которое спровоцировано нечистой силой', бытующем на территории области. С одной стороны, напрасное занятие выполняется колдуном в случае, если он должен осуществлять вредоносные действия, но по каким-то причинам не хочет этого делать. Содержание напрасного занятия также включает действия с множеством мелких предметов.

...На неё [односельчанку] говорили, что она колдунья была. Вот она вреда не делала. А вот... такой момент ей подходит — ей обязательно нужно что-то делать. Вот с неё как

работу вот требуют. Она, и у ней вот мешочек был насыпан песка, и она их высыпает — и все до песчинки собирает. [Сама?] Сама. Вот этот человек не хочет делать вреда людям. Вот. Это трудность большая [КВП].

С другой стороны, сам колдун бывает обречен нечистой силой на напрасное занятие.

А у нас одна бабка была колдунья. Часы висят, часы, она их съмет, ночей, разберёт и опять соберёт. И вот у ней внучата были, говорят: «Наша бабка всю времю носит в кармане, — говорит, — чёрну шерсть». Для чего? Для чего... Нечистый заставляет ей, чёб вымыть добела. Она, говорят, и моет всю ночь. [Нечистый заставляет колдунью работать?] Да-да-да, вот эти, нечистые. Вот так. [Почему она подчиняется?] Как же! Они же ей руководят-то вот. Они же ей и шерсть вот, и часы она съмет, она что ли? <...> Это нечистый, она с ними [МАТ].

Представления о том, что «колдун не может не колдовать», а человек, случайно согласившийся взять мастерство перед смертью магического специалиста, колдует вопреки своему желанию, связаны с восприятием колдовства как обязательства перед нечистой силой, выполнения колдуном необходимого объема «вредоносной» работы. За выполнением «обязательств» следят черти, которые могут наказать за нежелание колдовать.

[КТК:] Вот одна, говорят, женила своего сына, женила, и чего же, ей... она колдунья, ей, говорит, надо делать, надо делать. Они, она говорит: «Заприте меня в чулан». Это рассказывали, я-то сама-то не знаю, а рассказывали. Её в чулан запёрли, а свадьба идёт. Потом глянули — её там черти разодрали. Разодрали. Разорвали и всё, вот так всю. Нечистые, она вот чем, она — колдунья. [МАТ:] Потому что она не сделала, что ей велели.

[Правда ли, что эти колдуны тяжело умирают?] <...> Говорили, что тошно ему. Если вот над ним потолочину одну вытащут, вот тут быстро помрёт. Аль кто вот подойдёт, он шумит: «Ha!» Умирает и шумит: «Ha!» Вот подойдёт кто-нибудь и скажет: «Давай, чего?» — он враз помрёт. Почему, кто же его знает [А что он даёт?] Ну чего, молитву такую, наверно. Чего он продельывает. [А как же тот человек, который скажет «давай»?] Ну они его и замучают после. Как, будут заставлять всё делать, чего колдун делает. [А кто «они»?] Черти. Ведь это чертей он отдаёт, колдун. Да, вот не знаешь чего, вот подойди и возьмишь. Они тебя и будут мучить, заставлять всё делать, работать по-колдунски. Вот и будешь колдуньей [ААЛ].

...И это был он точно колдун. А знаешь, у него вид какой: здоровый был, страшный. Вот мы, бывало, из школы идём, девчонки. Я училась в пятом классе. И он за нами рысью [рысцой] бежит. Ой, прямо бежит, нас

пугает. Либо прямо на лошади едет, либо на корове какой-то едет. А мы ходили после обеда в Лаврово. Слеспнёвка, эта была три километра, вот, и мы из Лаврово идём тёмно, вечерами. И он за нами бёг, пугал нас. Он ни в кого не обращался. Мы просто знали, что это он летит за нами. И вот прибежим все домой, все мокренькие. Матеря станут: «Да кто же это за вами». — «Мам, какой-то колдун за нами бёг». А он выделявал. Это его роль играла, он, какие-то часы ему надо пробечь, и он обязательно это выделявал [РНФ-1].

Ну, есть колдуны. Есть опасные люди. Они, чёрная магия у них, а чёрная магия — это колдовство. [В чем заключается колдовство и чёрная магия?] Такая книжка большая. <...> Это книжка, если прочесть всю, там тридцать шесть книжек надо ведь прочесть. [В этой большой книге 36 книг?] Нет, искать книги. Вот какая статья, там под номером, и искать эту книгу и читать, тогда будешь колдунья. [В большой книге написано, какие надо прочесть книги?] Да. Да, под титлами там. Ну, это вот в книгах самые титлы. Титлы. Да. [У каждого колдуна есть такая книга?] А кто знает. Ну, конечно, если в колдовской выучился, так всё, у каждого колдуна чёрная магия. [Чёрной магии можно выучиться?] Конечно, конечно. Будешь и присущать, и колдовать, и всё, ну и будешь продана шуту. [Поясните выражение «продана шуту».] Твоя душа будет шута продана. Да так. [Шут — это кто?] Ну, это самый вот нечистый [ФВИ].

Магические помощники, находящиеся в подчинении у колдуна и в то же время провоцирующие его на совершение вредоносных действий и тем самым регулирующие выполнение им «обязательств» перед нечистой силой, вероятно, связаны с представлениями об иерархичности, существующей внутри колдовского «сообщества».

[Считается ли, что обычно колдуны собираются со всех окрестных сёл в определённом месте, например, на перекрёстке?] Да говорят, вот в двенадцать часов это уж им надо собираться, главный их созывая, у них главный есть [ДНФ].

...Кажную ночь ходят. А сейчас ни дного нет колдуна. Сейчас не боятся нигде. Все колдуны уж вывелись. <...> [Кто приказывает им колдовать?] Главный у них, говорят, есть, был главный, главный, главный приказывает: «Делай ты то, делай ты то. Иди ты то, ступай туда», — им приказывает [ШЕА].

[Могут ли колдуны собираться в определённое время и в определённом месте?] [ИНФ:] Ну, рассказывали, ну мы точно не знаем, где они соби... Они собираются на перекрёстке. Вот дорога так идёт и так вот — крестом. Вот на этом перекрёстке они, говорят, собираются. Да. [Зачем они собираются на перекрёстке?] А кто их знает. На совещание. [МНВ:] Кому куда лететь. [ИНФ:] На собрание. [МНВ:] Кому кого заколдовать.

Конечно. Кому в трубу, кому... Там, наверно, главный их и... по назначению. [Главный колдун?] Конечно. Как вас учитель вот распределяет [то есть студентов на полевой практике]... Да, так и он их.

Образы помощников колдуна, сложившиеся в региональной традиции, демонстрируют элементы взаимопроникновения отдельных функций и мотивов, однако различия сохраняются в основном в функционале и особенностях взаимодействия с человеком. Коловёрыши активно участвуют в обогащении колдуна и нанесении материального ущерба его односельчанам, в то время как черти вовлечены в широкий спектр магических манипуляций колдуна. Возможно, последнее связано с самой фигурой черта в народной демонологии, который может выступать заместителем большинства демонологических персонажей.

Примечания

¹ В дореволюционном издании, в очерке, посвященном Тамбовской губернии, содержится подробное описание внешнего облика коловёрыши, которое зафиксировано от жителей Кирсановского уезда в XIX столетии. Поскольку в современных полевых материалах сведения эти скудные, а детализация внешних черт для демонологических существ в принципе не характерна, позволим себе привести цитату полностью: «У ведьмы имеются особые помощники, под названием “коловертыши”, вроде животных, похожие на трусика, пестрые, кучье, с большим мешкообразным зобом впереди, куда забираются добываемые ведьмой молоко и масло» [3. С. 88].

² Несмотря на то что при описании облика коловёрыши у жителей области возникают затруднения, их основное заня-

тие — «таскать» — сохраняется в памяти. «[КТК:] Как-то называли, как-то называли, коловёрыши, говорят, натаскали, таскают. А чего, я уже это, не знаю. [МАТ:] Вам, говорят, коловёрыши таскают, нечистый, ну, нечистый это — коловёрыши. Да, что-то таскают, нечистый». См. пример из другого региона Поволжья: «У Морозова Ленки ребятишки, как коловёрыши, все домой тащат (Куйбышевская обл.)» [5. С. 259].

³ Подробно способы получения магического знания в народной демонологии Тамбовской области (обучение, инициация, чтение магических книг) целесообразно рассматривать при описании колдуна как мифологического персонажа.

⁴ В традиционной культуре региона бытуют представления о защитной функции у такого множества мелких предметов, как, например, конопляное семя или вши, которые следовало собирать, чтобы защититься от *летучего змея* [7. С. 72–73; 9. С. 20].

⁵ По мнению Н. Е. Мазаловой, задания такого характера для помощников направлены на восстановление их силы и являются заменой назначения помощников портить людей [8. С. 266].

Литература

1. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.
2. Блинова Е. Ю. Штрихи к образу черта (на материале тамбовской традиции) // Экология языка и речи: матер. VIII Междунар. науч. конф. (21–23 ноября 2019 г.) / науч. ред. А. Л. Шарандин; отв. за вып. Т. В. Махрачева. Тамбов, 2019. С. 149–155.
3. Бондаренко В. Н. Очерки Кирсановского уезда, Тамбовской губ. // Этнографическое обозрение. 1890. № 3. С. 62–89.
4. В. И. [В. В. Иванов], В. Т. [В. Н. Топоров]. Коргошури // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1990.
5. Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000.

6. Знатки, ведуньи и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под ред. А. Б. Мороза. М., 2012.

7. *Ипполитова Д. С.* Вошь в представлениях крестьян Тамбовской области // Традиционная народная культура Тамбовского края: сб. ст. молодых исследователей: в 2 т. Т. 1: Этнолингвистические, археологические, музееведческие очерки / отв. ред. Т. В. Махрачева; науч. ред. Н. Ю. Желтова. Тамбов, 2013. С. 69–74.

8. *Мазалова Н. Е.* Русский колдун и его помощники // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/01/978-5-88431-188-6/>.

9. *Махрачева Т. В.* Народные представления об огненном змее в Тамбовской области // ЖС. 2012. № 1. С. 19–21.

10. *Петров Н. В.* Маленькие демоны: колдуны и их помощники в русских мифологических рассказах // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 8 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2019. С. 166–188.

11. *Русинова И. И.* Пермские названия злых духов — помощников колдуна на севернорусском языковом фоне // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции Пермского гос. гум.-пед. ин-та. 2014. Вып. 9. С. 124–128.

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

Список информантов и сокращенные названия районов см. на с. 37.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Георгий Сергеевич Махрачев,

кандидат исторических наук, Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина

Мария Денисовна Королькова,

кандидат филологических наук, Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург)

ИЗГОТОВЛЕНИЕ ВАЛЕНОК В ТАМБОВСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье дается описание ключевых этапов подготовки сырья (шерсти) и изготовления валяной обуви на территории Тамбовской области. Выделяются базовые формы производства, кратко характеризуется ремесленный инвентарь. Статья написана на обширном и ранее не публиковавшемся полевом материале, собранном на рубеже XX–XXI вв.

Ключевые слова: технология ручного валяния, валяная обувь, ремесленный инвентарь, ремесленная лексика, кустарь, Тамбовская область

В наши дни о технологии ручного валяния, его особенностях и секретах вспоминает разве что старшее поколение, которое уже не использует эти знания в активной деятельности, но сохраняет их в памяти как существенную часть своей жизни.

В их домах, на чердаках или в сараях еще хранятся инструменты и подручные деревянные средства, изготовленные самими же кустарями, и некогда использовавшиеся ими в ремесленном деле.

Валяльное дело, как позволяло судить экспедиционные материалы

(собранные в период с 1994 по 2025 г.), еще до революции было широко известно жителям Тамбовского края, этим видом ремесла массово занимались в селах крестьяне-кустари вплоть до 50–60-х гг. XX столетия, после чего оно стало угасать и практически сошло на нет. Однако в середине 1980-х — начале 1990-х гг. произошел возврат к ремеслу в связи со сложной экономической ситуацией в стране, и с этого времени сельские жители занимались изготовлением валяной обуви вплоть до начала XXI в., но уже точно: в Мучкапском, Умётском, Пичаевском, Бондарском и некоторых других районах области.

Этапы изготовления валяной обуви в исследуемой традиции во многом совпадали с общерусской. Однако отсутствие в этнографических источниках материалов, посвященных подробному и обстоятельному описанию ремесла на территории края, обуславливает наше стремление представить этот процесс и сопроводить его описание соответствующими комментариями,



Чёски — самодельные деревянные приспособления для чесания шерсти вручную и кудель — шерсть после чесания. Тамбовская обл., Мучкапский м. о., с. Шапкино. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. Махрачевой

чтобы зафиксировать важный фрагмент уходящей культуры.

Технология ручного валяния на описываемой территории воспроизводилась в двух формах¹: индивидуальной и коллективной, то есть артельной (как правило, 3–5 человек), которая могла носить местный или отхожий характер. Крестьяне, занимавшиеся на местах ва-

ляльным делом, были обеспечены работой в течение всего года, они принимали заказы от односельчан и крестьян из соседних деревень и сел, в остальное время изготавливали валяную обувь из своего сырья и вывозили ее на ярмарки.

[Он в любое время года валял или в определенное?] Не, он валял... Заказов

было очень много раньше. Раньше зимы-то какие были: морозные, снежные. И очень много: даже с Москвы приезжали, с Питера, с Москвы. Вот у кого, где родственники из Шапкино жили, оттуда приезжали и заказывали валенки. [А ваш папа учился где-нибудь валять валенки, или это как-то передалось от отца к сыну, или он самоучка?] Он самоучка. Он самоучкой. [А сколько лет он валял валенки? С какого возраста он начал? Когда закончил этим заниматься?] Ну, он был глухонемой (...). Вот, и он у кого-то посмотрел тут, потому что у нас здесь поваляев было много. И вот он к кому-то пошёл, посмотрел и сделал себе такую. Он сначала жил с родителями. Он сделал там себе все инструменты... всё он делал себе сам. Он смотрел, спрашивал, как это всё делается, ему obja... конечно, жестами, он же глухонемой, ему жестами всё объясняли. Он смотрел, видел, ему показывали, как бы вот прям воочию, и он сам всё это сделал [ЧВС].

У мастеров, работавших индивидуально, было свое деревянное помещение, которое чаще всего состояло из маленького узкого коридора и рабочей комнаты. В коридоре на креплениях в холщовых мешочках хранились шерсть и мерка с ноги заказчика, а в рабочей комнате стояли стол, печка, в которую был встроен котел с горячей водой — *жбан*, хранились деревянные приспособления, деревянные разборные колодки и другие инструменты для валяния. В памяти жителей региона практически не сохранилось терминологического обозначения помещений. Рассказывая о месте валяния, они все чаще употребляют такие слова, как *сарай*, *землянка*, и только в двух райо-



Потомственные шерсточёсы — супруги из с. Кулябовка. Тамбовская обл., Мучкапский м. о. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. Махрачевой



Самодельное деревянное приспособление — чушка — для придания формы валенку, а также приспособления, используемые для валяния обуви больших размеров. Тамбовская обл., пгт Мучкап. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. и Я. В. Махрачевых



Самодельная деревянная разборная колодка, используемая при изготовлении валяной обуви. Общий вид. Тамбовская обл., пгт Мучкап. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. и Я. В. Махрачевых



Части деревянной разборной колодки: задник, клин (вариант: середник), передник, сама колодка. Тамбовская обл., пгт Мучкап. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. и Я. В. Махрачевых

нам удалось зафиксировать слова *поваляйка* (Мучкап.), *ва́льня* (Пич.), *валяльня* (Пич.) и подробное описание типового помещения для валяния.

Ну, у него, ну как сказать, была поваляйка. Мы её вот называли, ну как бы, здание, в котором он занимался этим делом. Мы её называли поваляйка. [Опишите здание.] Поваляйка, ну вот в общем, как у папы моего был <...>. Вот допустим вот поваляйка у него, да. Вот сюда вот заходишь — это дверь, это был маленький коридорчик. Это вот дверь в первую комнату, вот с этой вот стороны, вот как вот заходишь вот отсюда, и получается с правой стороны. У него стоял здесь стол, большой стол. Большой стол. На этом столе, ну, такие вот все его приспособления были: рубель... <...> колодки специальные у него в коридоре висели. На какой размер, на какой объём. <...> Гвозди были понабиты, висели вот эти вот колодки. Вот здесь стол. Здесь вот посредине как бы печка была. Печка и в неё вмонтированный котёл был вот этот вот. Ну, вот он кипятик, <...> кипятик кипятик в этой... на этой печке, пока он её топил, она ему и вот эту вот поваляйку прогревала и грела воду для замачивания. Вот с этой вот стороны у него такой вот жбан был, ну такой большой вот, большой жбан стоял. Тут лавочка стояла, на нём вот такой вот жбан стоял... [А из какого материала была выстроена «поваляйка»? Это камень? Это глина?] Дерево, дерево, глиной обмазана. [Из какой породы деревьев?] Я не знаю. Да любое, наверное, из любого он строил... она не такая уж добротная у него была. Ну он построен... ну, она у него была построена в забórку. [Поясните, пожалуйста, слово «заборка».] В заборку — это знаете, как вот, например, вот стена... Ой, угол, угол... и вот угол. Между ними вот так вот столбы тоже, столбы. Вот, кстати, вот к столбам реечки прибивают. <...>. Ну как: с внутренней стороны реечка и с внешней стороны реечка, и между реечками вот этими, вот заби... закладываются вот эти вот дощечки. Вот это-то и есть заборка. <...>. [А «поваляйка» большая была, высокая?] Нет, нет, нет, нет, нет. <...>. У неё окошки прям были низко-низко. Мы маленькие бегали, и мы прям с земли в окошко смотрели... так вот не поднимались на цыпочки ничё... [Печку кто-то выкладывал или сам хозяин делал?] Он сам, папа, её делал [нрзб.], да, сам папа строил. [А она сильно отличалась от тех печей, которые делали в доме?] Конечно, конечно. <...>. Она была вот эта вот печь, вот печь из кирпича сложена. В неё вмонтирован <...> жбан, ну, ёмкость, как, ну, мы раньше называли жбан <...>. И вот он в нём, в нём он грел воду. И от неё вот это вот вся поваляйка грелась, отпльялась, и вода [ЧВС].

Для артелей валяние было сезонным видом деятельности и ограничивалось осенними месяцами. С конца августа они начинали ходить по селам, выбирая те, близ которых не было местных мастеров, и, выполнив работу, уходили

в другие места, в том числе и за пределы Тамбовщины, на заработки.

Валенки с калошами носили. Вальщики ходили по семьям. Нанимались в семья и по неделям валяли, в семьях много было детей, и для всех делали валенки [ПНИ].

В отличие от местных мастеров, артели работали на дому у заказчика, который должен был не только предоставить им место, сырьё, оплату, но и сытно кормить их в течение всего времени пребывания. Чрезмерная зависимость от заказчика, его степень добросовестности в исполнении своих обязательств, например качество сырья, питание, оплата, отношение к кустарям и т.п., влияли на конечный результат и нередко в среде мастеров становились темой для шуток, нашедших отражение в разных жанрах фольклора.

Независимо от формы воспроизведения первым этапом в технологии ручного валяния была подготовка сырья, то есть шерсти. На территории Тамбовщины на изготовление валяной обуви повсеместно шла овечья шерсть осенней стрижки, структура которой, в отличие от весенней, идеально подходила для валяния. Стричь овец начинали, как правило, в последний день августа. Чаще всего овец стриг сам хозяин, но в Ржаксинском и Умётском районах нами было зафиксировано упоминание о *стригальях* — специалистах, которых чаще всего приглашали из других мест для выполнения этой работы.

[Были специализированные люди, которые стригли овец?] [МВК:] Да, да. [МЮВ:] У меня отец сам и стриг, всё он делал, и валял. [МВК:] Это даже не потому, если одна овца, а если их десятка два-три. А я не помню, как на колхозе стригли, там четыре тыщи овец. [МЮВ:] В колхозе? Также и подстригали. Тогда не было электрических машинок. Да это вот сейчас пошли, электрическими стригут. [МВК:] Стригальей было много прям.

Для стрижки овец использовали *овечьи ножницы*, которые представляли собой изогнутые лезвия с одинарными кольцами. Ножницы из кованого металла изготавливал местный кузнец, они долго сохраняли свой первоначальный вид, пока им на смену не пришли более совершенные машинки для стрижки, которые в конце XX в. можно было уже приобрести в местных сельскохозяйственных магазинах.

Из всех пород овец предпочтение отдавалось романовским, которых жители края держали начиная с XIX в. в большом количестве — 50–70 голов на семью. Состриженную шерсть тщательно *щипали*, очищали от грязи и мусора. Шерсть для валки, по твердому убеждению крестьян, категорически запрещалось мыть. Объяснялось это

тем, что шерсть, лишённая жиропота, не будет *связываться*, то есть сваливаться. Вопреки этому мнению, которое широко было распространено в регионе, старожилы Мучкапского, Умётского, Ржаксинского районов вспоминают и о противоположном факте: когда еще в недавнем прошлом отары пасли чабаны, ко времени стрижки они прогоняли овец через неглубокие места в водоемах, чтобы очистить шерсть от грязи и помета. О непременно мытье шерсти и тщательном просушивании сообщают и жители Сампурского района.

[Когда начинали стричь овец, чтобы получить осеннюю шерсть?] Ой, ну это где-то октябрь — ноябрь, так где-то. Прежде чем стричь, овец раза два-три прогоняли через речку, чтоб вся грязь смывалась, а потом уже начинали стричь. [Их ничем не мыли, просто прогоняли?] Просто прогоняли, чтоб вот, када они ходят, а потом уже када руно срежут, тогда уже там мыли, всё это пробирали [МВК].

[Шерсть состригли, что дальше делали?] Дальше мы её перебираем всю. [Что значит перебираем?] Перебираем. Ну, в общем, я беру шерсть и начинаю её как бы вот так вот разбирать. Она же <...> излитая... шерсть-та. А я её начинаю перебирать. Соответственно там очень много всякой: и сена, и соломы, и грязи, и всего-всего-всего. И люди ж так делали: обычно овцу стригут, а они ж, чё ж, это раньше их купали и всё, а потом уж не стали их купать, эти пастухи этим не стали заниматься, потому что трудоёмка. Вот. А в них и репёв страсть. В них обстригают, где... вот уже шерсть, овца, она, чё ж, ложится <...> на живот, на землю. Вот тут вот, от ляжек, вот тут, тут. Прямо, не хуже, как эт висит, всё, не хуже, скомкана вместе с помётом всё. Вот, они ещё так туда напихают. Ну, потому что не будешь... вроде ты берёшь, вроде сверху глянешь: «Ой, да неплохая». А когда туда долезешь, до мешка, то там страсть Божии. Ну, эт ладно. Бог с ними. Я её начинаю перебирать. Перебираю её вот так всю. Всю-всю перебираю как положено. У меня уже не грязи нету, ни соломы нету, никакой, не ничё нету, потому что шерсточёска, когда идёшь туда, перебрать, не перебрать шерсть, она начинает прыгать. Как на этих... на грязи, на этом, на всём, или там <...> репей попадёт. Шерсточёску вы ни разу не видали? [Нет. Не представляем.] А-а-а, не видали. Там идёт шерсточёска, допустим, идёт один барабан, большой, на котором шерсть наматывается. Тут идут три, нет, четыре, наверно, барабана идут поменьше [БСВ].

Очищенную шерсть *чесали*, то есть распутывали, разравнивали на волокна. Жители Тамбовщины, говоря об этом действии, повсеместно употребляют глагол *чесать*, и только в некоторых селах вспоминают о том, что шерсть *били*. Внутренняя форма слов точно отражает разницу в принципе, который лежал

в основе совершаемого действия и используемого для этого ручного инструмента — *чёсок*, а позже механического и электрического станка, получившего название *шерсточёска*². На Тамбовщине шерсточёски были преимущественно частными, и на станках механических, а позднее электрических работал сам хозяин. Шерсть чесали круглогодично, но овец стригли не мене двух раз в год, поэтому шерсточёсный промысел процветал. Исключение составляло лишь Рассказово, где мануфактурное производство начало развиваться уже в XVIII в., но и там существовали частные шерсточёски, которые функционировали на протяжении всего XX в.

Её мыли, вперёд шерсть, её помыли, просушили, на чёску пошли расчесали. [Это отдельное место?] Конечно, это вот у нас тут чёшник был, жил, в Рассказово ездили часать, вот пуха мы ездили туда часать и всё. Она делает вот такой вот и скатный, ну рулон, ну и потом они этот рулон разрезают на сколько им нужно и вот на валенки отрезают: «Мне четыре фунта надо». Безмен у них специальный, завесили, и вот тада делают эти. [А «чёсочник» — это кто?] Работать, работать. Вот, допустим, принесли мы ему десять фунтов шерсти, пуха или чевой там, он нам пропустил, прочасал, вот, говорю, сделал там как, как дорожкой, а за это плати ему. [Услуга была платной?] Платное, обязательно. [Оплата была высокой?] Да по тем деньгам, конечно, дорого, по тем деньгам-то или по нашим деньгам сказать-то? Ну вот. [Когда он изготавливал рулон, кто ему помогал?] Он всё делал сам. Моё дело: я вот принесла ему шерсть, сдала сколько там килограмм, вот мне такие-то нужны валенки, такие-то, он мне завесил всё, а это не твоя забота. Он всё сам. [Чёска была механическая или электрическая?] А-а, это электрическая, чёска электрическая, там такие валы стояли. Вот тут вот так вот плотно, щас на это плотно бросаешь шерсть, бросаешь... <...>. Так, ну вот она, допустим, вот это вот место стоять как, типа барабана. Барабан, вот это вот плотно, на неё бросаем мы шерсть. Эт, это вот крутится там, крутится, расчёсываить. А тут вот такой вот на него наматывается, вот этот вот рулон, он на него наматывается. Вот сделал он, чтобы чувствовать и вот так раз, вот так разрывает, сматывает, в сторону, другое. [А вот эта дорожка движется?] Да-да-да-да-да, вот тут вот это такой вот материал, материал. Материал ложишь, она движется и забирает как бы этот материал, и вот протаскивает на нём, она такая, ну как сказать-то, шаршавый... [Гвоздики, нет?] Она не гвоздики, как проволочка, как проволока и вот как она, как-то загнутая. Она тама по этим вот расчёсывается, расчёсывается и тут вот она наматывается. <...>. [Там, где ручная, сам крутишь?] Да, это уже сам. Тот есьли она электрическая, он подключил, мотор работает, а он расчёсывает, а это ты сам крути, так же тут бросай, а это уж тут она наматывается [РТИ].



Самодельное деревянное приспособление — чушка — для придания формы валенку. Тамбовская обл., пгт Мучкап. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. и Я. В. Махрачевых



Рубели, используемые при изготовлении валяной обуви. Тамбовская обл., пгт Мучкап. 2023 г. Фото из личного архива Т. В. и Я. В. Махрачевых



Валенки ручной валки. Экспонат из музейной коллекции Музейно-образовательного центра «Земля героев». Тамбовская обл., Гавриловский м. о., с. Осино-Гай. Филиал Тамбовского областного краеведческого музея. 2004 г. Фото из личного архива Т. В. Махрачевой и Е. Ю. Блиновой

Расчесанную шерсть — *кудель* — отдавали профессионалам — *валяльщикам* (Пич., Староюр.), *валящикам* (Бонд., Пич., Самп., Сосн.), *поваляям* (Мучкап.) — для изготовления валяной обуви, повсеместно называемой *валенки*, а также *чёсанки* (Самп., Морш., Пич.), *кóты* (Самп., Умёт.). Мастер взвешивал шерсть безменом, отводя в среднем от четырех до семи фунтов на пару, снимал мерку с ноги хозяина и обговаривал дату получения готовой продукции.

При ручном валянии мастер мог единолично осуществлять процесс от начала до конца, но чаще всего обязанности распределялись между домочадцами. Так, женщины, реже подростки, в основном привлекались на начальных и завершающих этапах работы: они участвовали в стрижке овец, разбирали от грязи и мусора шерсть, мыли ее, носили чесать. Затем распутанную и разровненную на волокна шерсть женщины взвешивали, формируя нужное количество для одной пары валенок, и раскладывали в холщовые мешочки для валяния. Перед началом работы они изготавливали выкройку будущего изделия с ориентацией на три категории: мужскую, женскую и детскую. Первоначальный этап с участием женщин / подростков, как правило, завершался скатыванием шерстяного войлока в заготовку, по форме напоминающую валенок, и инициатива переходила к мужчинам. Им предстояло осуществить сам процесс валяния, тяжелый и трудоемкий, занимающий не менее 8–12 часов. На заключительном этапе валяния женщины / подростки снова привлекались к работе, они обжигали и очищали валенки, придавая им внешний лоск, и рассчитывались с заказчиком, принимая плату за готовый товар. В тех случаях, когда валяная обувь изготавливалась на продажу, они ездили на ярмарку торговать.

Это традиционное неземледельческое занятие крестьян в основном носило семейный / родственник характер, к тому же практиковалось в артелях. Крайне редко упоминается о том, что валяльным промыслом занимались женщины, — эти фиксации точечные, и к настоящему времени не представляется возможности говорить о каком-либо четком ареале на Тамбовщине. Отличительной чертой таких воспоминаний является отсылка к концу XIX — началу XX в. или к военному времени середины XX столетия.

Для изготовления валяной обуви использовали ремесленные орудия и подручные средства, которые включали подстилку, деревянную каталку, металлический пруток, разборную деревянную колодку, два типа рубелей, колотушку, жбан, выкройку, пемзу.

Покупать инструменты было не принято, большинство мастеров, рабо-

тающих в артелях и на местах, изготавливали их собственноручно, «под себя», и использовали до того момента, пока инструменты не выходили из строя. В этом случае им на смену мастерили новые, и весь процесс возобновлялся. При изготовлении валяльных инструментов использовались липа, орешник, береза, практически повсеместно произрастающие на территории региона и обладавшие необходимыми природными характеристиками: эластичностью, прочностью, мягкостью. Исключение составлял металлический *пруток*, об изготовлении которого договаривались с кузницами, а в конце работы оплачивали заказ. Пруток был ромбовидной формы с мелкой насечкой.

У артельщиков и мастеров, работавших на месте, не было специальной одежды и головных уборов. При занятии ремеслом ими использовалась повседневная домашняя одежда: порты (в более позднее время — брюки) и рубаха.

Изготовление валенок начиналось с раскладывания равномерного слоя шерсти и его укатывания. Для этого использовалась *подстилка*, которую предварительно расстилали на рабочем столе. Чаще всего это была плотная ткань или простыня прямоугольной формы размером 1½ × 1 м. Наряду со словом *подстилка*, для подручного средства повсеместно использовалось общерусское слово *простынь*, и лишь в речи потомственных ремесленников употреблялся термин *валовище* (Мучкап.), который сохранился до наших дней. Разложив большую часть шерсти, предназначенную для одного валенка, на *валовище*, его скатывали вместе со слоем шерсти с одного конца в жгут, который начинали укатывать по столу до уплотнения шерсти в довольно прочный войлок. Сначала его катали ладонями рук, а затем и *каталкой*. Каталка представляла собой гладко обструганную деревянную палку цилиндрической формы размером примерно 50–70 см, на ее изготовление шел орешник (Умёт.). В 1990-е гг. вместо деревянной каталки уже повсеместно использовали металлический пруток.

Валовище разворачивали, чтобы достать войлок, на который накладывали выкройку. В старину выкройку изготавливали из бумаги, чаще всего газет, но известны случаи, когда выкройка готовилась из плотного материала, а в конце XX в. даже полиэтилена. Лишнюю шерсть, выступающую за пределы выкройки, обрывали руками, придавая войлоку форму валенка, одновременно тщательно следили, чтобы на носке слой шерсти был тоньше, а на пятке и подошве толще. Для этого оставшуюся часть шерсти добавляли, равномерно распределяя по всей длине изделия, чтобы не было *недолёгу*, то есть пустот или тонких, неровных мест. Если *недолёг*

обнаруживали уже при валке изделия, то его компенсировали с помощью добавления небольшого количества шерсти, которую закрепляли нитками с тыльной стороны. В конце валки нитки убирали.

[БСВ:] Начинаю укладывать, чтоб шерсть вот на этом валенке была вся ровная, чтоб нигде не был недолёгу... [БВП:] Потому что шерсть ты где-то недолёг положил, будет яма. На рынке не продашь. Её прям сразу видеть будет, она сразу. <...>. [БСВ:] А это, знаете, это нужно руки уже иметь такие. <...>. Вот у него мать, у неё вот этой тонкости не было в руках. Когда меня начал учить отец валенки валять, закладывать валенки, и я начала закладывать валенки. Или потому, что я усердная что ль, я не люблю быстро... усердная. Да. А мать, она была более быстрые: раз, раз, раз, раз. И вот второй отец валяет, када я там с ними, смотрю он шумит: «Маша, нитку!» Чё нитку? Какую нитку? Ну, раз, два, три, а потом спрашиваю. Оказывается, нитка какая: она не доложила шерсть. А он, когда начал её валять-та, она соединилась, образовалась то что дырка. Не-е, дырки нету. Но есть вот маленький недолёг, что, допустим, с этой стороны толстая валенок, а с этой стороны — тонкие. Вот он, значит, и начинает её. Чё? Берет иголку, мать даёт шерсть ему, там кусочек оторвёт, навалает. Он её оттуда привяжет... пришьёт, а потом увалается она, увалается. Её потом ничем не... Потом нитка вытащит, и всё.

Форму валенка вместе с выкройкой, оставленной внутри, чтобы противоположные стороны валенка не соединялись, снова помещали на валовище. Теперь уже вместе с заготовкой валовище скручивали в жгут, продолжая сильно и продолжительно уваливать его с помощью каталки до той степени плотности, чтобы невозможно было разорвать.

Из валенка извлекали выкройку и помещали его в жбан, в котором кипятили несколько часов, чтобы обезжирить шерсть, а затем еще в течение пяти часов валяли до нужного размера и *сажали на колодку*. Колодки на Тамбовщине повсеместно были деревянными разборными и состояли из нескольких частей: *задник* — брусок, соответствующий реальной высоте валенка; *перёдник* — брусок с шипом в нижней части; сама колодка, имеющая форму носка сапога с выемкой на верхней задней части, напоминающей паз, и по размеру соответствующая шипу передника; *клин* (Пич., Самп., Гаврил., Умёт.), который также мог именоваться *серёдник* (пгт Мучкап.). Утонченный книзу клин вколочивался между *передником* и *задником* колодки, позволяя регулировать объем голенища, при нестандартных размерах количество клиньев увеличивали. Все детали самодельной колодки, как правило, изготавливались из липы.

На заключительном этапе валенок вместе с колодкой помещали на печь для просушки на ночь или на сутки. Валенки считались высушенными, если из него легко можно было извлечь колодку. Окончательная отделка валенка производилась опаливанием и очищением пемзой, в зависимости от цвета изделия, после чего он приобретал внешний лоск. Такие валенки были очень теплыми, мягкими и имели длительный срок эксплуатации, а мастер, их изготовлявший, признавался честным и добросовестным.

Почему моего папу предпочитали, чтоб он валял валенки: во-первых, они у него были очень лёгкие. Были они у него удобные. Все говорили, что очень удобные. Вот. Лёгкие, удобные. И вот пару раз, например, оденешь... пару раз оденешь, вот валенок, да? Направлена на левую ногу, и уже он садится по ноге, и уже потом уже не перепутаешь: правый, левый валенок, вот честно. И хорошо сваленные они долго носятся, очень долго носятся. Они могут только пятки протереться, вот, где вот, вот здесь вот подошва может протереться, но это очень долго надо в них ходить [ЧВС].

Иным способом валяли валенки, которые планировали на продажу. Вынув выкройку, валенок помещали в *квасцы*, где он лежал 3–4 часа, предварительно сложенный *конвертом*. Специальные квасцы готовились с добавлением серной кислоты, позволяющей ускорить процесс очищения шерсти от потового жира и значительно сократить время валяния. Количество серной кислоты определялось с помощью кожи руки, которая должна была чувствовать легкое пощипывание. По истечении указанного времени валенок доставали из квасцов, разворачивали на столе и ладонями рук начинали обваливать поочередно с голенища, потом носка, пятки и далее по всему валенку, чтобы шерсть села как можно плотнее и не разрывалась при насаживании на различные приспособления. Обваливание, осуществляемое поочередно со всех сторон, способствовало также созданию гладкой, без рубцов, поверхности изделия, что увеличивало привлекательность товара и повышало его конкурентоспособность на рынке. Обваливание совершалось несколько раз. После первого раза — *круга*, чтобы придать валенку нужную форму — *отбить носик*, — использовали колотушку. Постукиванием деревянным, слегка изогнутым носиком инструмента достигался желаемый результат.

Далее обваливание производилось уже посредством *рубеля*, который был тяжелее обычного и имел не деревянные, а металлические *зубья*. Для работы с ним требовалась сноровка, чтобы не порезать шерстяной войлок. Количество кругов и время валяния влияло на характеристики валенка. Так, валенок был

мягче и теплее, если время валяния было меньше, но такие изделия из-за низкой плотности быстрее теряли форму.

Процесс валяния заканчивался насаживанием колодки, после чего его ставили на печку для дальнейшей просушки. Просушенный валенок опаливали и очищали, чтобы его поверхность была гладкой.

В носке валяная обувь была чрезвычайно удобна. Теплая и легкая, она на протяжении нескольких столетий являлась неотъемлемой частью традиционного вида зимней обуви в сельской местности. Однако, указывая на популярность и универсальность валенок, большинство жителей области отмечают, что вплоть до середины XX в. они не были легко доступны. Одной парой валенок в семье могли довольствоваться не только несколько детей, но и подростков.

[У вас большая семья?] Ой, нас в семье много было. Вот нас было трое и у меня ещё два брата было. Вот мать с отцом, дед с бабушкой, потом мамина сестра была, нас много было. Ютились в одной комнатухе. Спали, где, где кто уснёт: и на печке, и под печкой, ой, горя была, не постель, ничё, так, кое-как... Мы уж в школу вот ходили, я с братом, он с утра ходил, а я во вторую смену. У нас были одни валенки, вот, бывало, жду, да. Он де-нибудь: «Да что ж ты, ведь я в школу опаздываю!» Да и опаздывала сколько раз! Он, бывало, снимаить с себя валенки, а уж они у него и мёрзло и всё, снимаить, из сумки вытряхает, а я свои пихаю, скорей в сумку эту и бягом в школу [РЛМ].

Исключение составляли семьи валяльщиков, о чем с гордостью вспоминают их дети, внуки и родственники. В этих семьях валенки были даже из белой шерсти.

Следует особо подчеркнуть, что практически не сохранились письменные свидетельства, в которых были бы даны рассказы самих ремесленников о традиции валяльного промысла, столь необходимые для его описания и интерпретации [2. С. 15]. Лексикографические, академические и иные источники, как правило, акцентируют внимание либо на слове (валяльная терминология) без подробного описания реалии, способов и особенностей по ее применению, разновидностей технологий либо на предмете без сохранения наименования, его вариантов, географической привязки. В свете всего сказанного записанные материалы представляют несомненную ценность как в этнографическом, так и в лингвистическом плане.

Примечания

¹ С опорой на печатные источники можно выделить большее количество форм организации валяльного промысла на территории региона, но и эти данные свидетельствуют в пользу того, что активно

использовались две, которые были наиболее древними и не требовали существенных затрат [подробнее см.: 4].

² Любопытно заметить, что, в отличие от полевых, архивные данные и материалы, изданные губернскими статистическими ведомствами, богаты сведениями о промысловой активности населения региона. Так, по этим данным и материалам, можно выделить крупные центры шерстобитного производства в Тамбовском, Моршанском, Лебедянском, Липецком уездах на 1900 г. [3. С. 57] и Борисоглебском, Усманском, Тамбовском, Козловском уездах на 1912 г. [5. С. 4]; количество мастеров, задействованных в данном промысле, — 2 000 человек на 1900 г. [3. С. 57]; нам известны место расположения шерстобитных снарядов (инструментов) — в специальных помещениях и домах, а также фамилии и имена мастеров, которые занимались шерстобитным производством. «Большая половина жителей села Митрополья Тамбовского уезда занимается производством валенок. <...> Мастерской для работы служит также изба: в переднем углу стоит стол, где происходит закладка сапога, рядом со столом, около стены, пристроен снаряд шерстобита» [Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2059. Л. 3]. Приведем лишь несколько фамилий мастеров, занимавшихся шерстобитным производством в селе Митрополье, которое оставалось крупным центром валяльного дела на протяжении значительного времени: «Алексей Дмитриев Макаров, Илья Григорьев Мимикин, Прокофий Григорьев Малюшкин, Дмитрий Иванов Мимикин, Андрей Захаров Бирюков, Григорий Иванов Зотов...» [1. С. 316–317].

Литература

1. Журналы очередного Тамбовского уездного собрания октябрьской сессии 1899 года с приложениями. Тамбов, 1900.
 2. *Королькова М. Д.* Материалы к словарию ремесленной лексики русских говоров (Присурское Поволжье) / ред. С. А. Мызников, Н. Л. Сухачёв. СПб., 2020.
 3. Кустарные промыслы Тамбовской губернии: сост. по сведениям, полученным от добровольных корреспондентов. Тамбов, 1900.
 4. *Махрачев Г. С., Махрачева Я. В., Облизов М. А.* Развитие валяльного промысла на территории Тамбовской губернии в условиях перехода от позднимперского к советскому строю // Научный диалог. 2025. Т. 14. № 8. С. 529–548. DOI: 10.24224/2227-1295-2025-14-8-529-548.
 5. Тамбовская губернская земская управа. Доклады Тамбовской губернской земской управы Тамбовскому губернскому земскому собранию очередной сессии 1912 г. Тамбов, 1912.
- Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина для поддержки научных коллективов, Приказ № 490/1 от 02.09.2024 г.*

Список информантов и сокращенные названия районов см. на с. 37.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Михаил Русланович Титов,

магистрант

Ульяна Юрьевна Титова,

магистрантка, Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина

О ПЧЕЛОВОДСТВЕ НА ТЕРРИТОРИИ ТАМБОВСКОГО КРАЯ

Аннотация. Статья посвящена промысловой деятельности жителей Тамбовщины — пчеловодству, которое и в наши дни широко представлено на всей территории региона. Указываются преобладающие типы ульев, их конструкция, наименования; приводятся названия самодельных деревянных ловушек для пчелиного роя; перечисляются запреты и предписания, которые соблюдались пчеловодами.

Ключевые слова: пчеловодство, типы ульев, ловушки, запреты и предписания, Тамбовская область

Пчеловодческий промысел относительно равномерно распространен по всей территории края, что во многом обусловлено тем, что мед по-прежнему воспринимается жителями области как один из ценнейших продуктов питания человека, способный восполнить дефицит минеральных веществ и витаминов. В этом промысле и в наши дни удивительным образом сочетаются, с одной стороны, архаичные обряды, способствующие успешной деятельности по разведению пчел и сбору меда (поверья о пчеле, как «чистом» насекомом, наделяемом особым статусом¹; представления о взаимосвязи пчел с огнем и светом [4. С. 51; 5. С. 98]), а с другой — автоматизированные приспособления для сбора меда, различные технические средства.

На территории региона до сих пор, наряду с литературной формой *пчеловод* (повсем.), сохраняются специальные слова, которые используют для наименования человека, занимающегося разведением пчел и сбором меда: *медовик* (Пич.), *медовица*, о женщине (Пич.), *пасечник* (Пич., Самп.), а месторасположение ульев повсеместно именуется *пасекой*.

[Как называют человека, который занимается разведением пчёл, сбором мёда?] Да. Пасечник, медовик. Меня вот в Канищево [название населенного пункта в Пичаевском районе] называют: медовик приехал наш [КАН].

Они натаскивают мёд, опять воском запечатывают, и, вот, нам, он, пасечник вынимает её, это самое, оттуда, из этого, из улья, мы стоим и передаём друг другу. И кусают нас пчёлы и всё... Но главное, потом какая радость — нас угостят вот этим, вот она, например, как это называется-то, сота, сота, так и называли сота. Потом, вот, она, пчела, может вот так вот её запечатать, то она прямая; а она, может, какой нарост, вот этот нарост срежут нам, наложат в тарелки, и мы сидим. Представляете, это самое, настоящий самый мёд. И мы сидим, его сосём,

ребятня. Бог ты мой! Столько у нас было удовольствия — вот этот вот мёд накачают соседи [СМВ-1].

Большая часть обрядов, которая дошла до наших дней, приурочена к празднованию дня Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня (1.08/14.08), именуемого в народной среде Медовым Спасом или Первым Спасом². Этот день на территории области считался пчелиным, поэтому с утра наводили порядок на пасеке, чинили и чистили ульи, кропили их святой водой. Также *подрезали* соты (Ржакс.), повсеместно начинали *качать* мед, носили его в церковь святить, угощали соседей и родных, оставляли небольшое количество в качестве поминания на кладбище. Несмотря на то что день осознавался как праздничный, пчеловоды старались выполнить различные виды работ на пасеке, поскольку считалось, что любое действие, совершаемое в этот день, создает надежный оберег для пчел.

[Принято ли было на Первый Спас подрезать соты?] Ну эта они просто обрабатывают с божьей милостью, ну, готовят, вот, их жилищу, пчелину жилищу, готовят, вот, там у кого сколько есть, этих ульёв. И вот они омывают их тож водичкой, так же, вот и, всё чё, не хуже, убирают, нужна — подставляют. Ну считается это, это пчелиным днём, и на эт день йим всё это восстанавливают [нрзб.]. [Как моют жилище для пчёл?] Ну как обмывают, они там разводят, льют и святой водички малёнька, а эт простой водички нальют, и как они их [нрзб.], я никогда не видела. Ну я знаю, что их очищают, эти дырочки, где они проходят, и это всё, это омывается, ну и лишняя там чего, это выбрасывается. И вот так... ну в общем можно сказать, что поряdochек наводят. [Этo делают на Первый Спас?] Ну большинство именно на этот Спас, это как для сохранения пчелы. Бывают эт дни другие, они делают, в один день всё не сделаешь, у кого много. Вот у наших сватьёв раньше была много их, пчёл-та. Вот, бывали времена, что качают мёд и на этот день. Вот, это тоже всё для

сохранения, долгое времени, вот, это, это мёд так-то обрабатывается [ШЗФ].

С увеличением приплода пчел связана пчеловодческая традиция есть блины на Медовый Спас, обильно макая их в мед (Петр.).

Это блины пекут, и обязательно мёд надо, ну, обязательно надо вот окунуть с мёдом. Это чтобы все пчёлы велись тоже. У нас, конечно, они редко, у нас их нет, а это закон такой. Это надо обязательно блины печь и в мёд кунать, и потом... пчёлы вялись [БМД].

Промысловые люди, независимо от вида деятельности, стремились тщательно соблюдать запреты и предписания. Поэтому на день Благовещения Пресвятой Богородицы (25.03/07.04) пчеловоды не разводили огонь, а с появлением электричества, старались им не пользоваться, чтобы пчелы велись (Мич., Петр.). Запрет на употребление меда до Медового Спаса широко распространен, но особенно ревностно его соблюдают пчеловоды. Строго регламентировано было их поведение в зимнее время при нахождении рядом с ульями: запрещалось их двигать, громко разговаривать вблизи пчел, включать свет. Покровителями пчеловодов на территории области повсеместно считали святых Зосиму и Савватия, день памяти которых отмечали 28.09/11.10³. К этому дню предписывалось завершить все сезонные работы, связанные с пчелами. Помимо календарных, существовали ограничения гигиенического характера. Принято считать, что пчелы резко реагируют на запахи, поэтому пчеловод должен быть всегда в чистой одежде и обязательно трезвым.



Пчеловод Николай Федорович Рзынин с самодельными дупланками. Тамбовская обл., Моршанский р-н, с. Алжужские Борки. 2007 г. Фото из личного архива Т. В. Махрачевой и А. А. Чемерчёвой

Включать свет или там... потому что свет — это реакция раздражительная у пчёл. Они, как бы, начинают волноваться. [Свет включать нельзя?] Включать свет, громко разговаривать, там... что-то делать ни в коем случае нельзя. Шуметь, толкать. Тише, покой. Лишний раз туда лучше не заходить. Считалось, что вообще до... считается и считалось, что до двадцатых чисел января там делать нечего. [Когда пчёл заносили в «обшаник»?] Вообще есть покровители пчеловодства — Зосима и Савватий. Это девятнадцатого октября. Вот, считалось, что до Зосимы и Савватия работы нужно закончить. То есть... крайний срок, когда это можно было сделать, это было девятнадцатое... с девятнадцатого октября⁴ [САВ].

Желание сохранить пчел около своего дома связано с особым к ним отношением и той утилитарной ролью, которую они выполняли: собирать нектар, пыльцу и производить воск и мед. Из всего класса Insecta, которые соседствовали с человеком, а в крестьянском быту их было немало (мухи, вши, блохи, тараканы и др.), пчелы чуть ли не единственные, которые признавались «чистыми», «добрыми», полезными, поэтому существовал негласный запрет на их уничтожение. Убивать пчелу считалось тяжким грехом. Пчел, залетевших в дом, *выпроваживали*, то есть аккуратно гнали полотенцем к выходу, или, поймав в полотенце, выносили на улицу и отпускали.

Ой, мои детки, я расскажу. Прошлый год у мене вот тут вот большая дерева стояла-т, Вася её спилил, вятло, страшенно. И прилетел рой, и прилетел рой пчелиный, и присмолился тут. Вот такая ведро [то есть пчелиное гнездо] прямо, вот тах-то во, ну корзина, вот такая-т во висит. Ой! Теперь чего же. А я-то варила варению, вот, Вася у мене из лесу ягоду принёс. Я варила, так, и Вася прям побег к свояку, прям, говорит, сказать, чтоб он его снял. Я варению варила, они ко мне сюды в сенцы, ой, страсть

как! А я только, бывал, вот спра... и их ведь никак-нибудь, полны сенцы налетело. А я тряпочку взяла да и говорю: «Идите, идите, матушки мои. Идите, идите, идите на место на свою, идите». И полегоньку так приговариваю: «Господи, Николай-угодник Чудотворец, выгони их полегоньку». Они ж сожрут, ты чё шутишь что ль. Залетели, всё, и полегоньку, они «вж-ж» и опять туды [на улицу] [ЯТФ].

В настоящее время на территории региона преобладают пасеки, на которых насчитывается более 50 ульев, но современные технологии разведения пчел и сбора меда мало чем отличаются от технологий начала XX в. Основу промысла составляют пчелиная семья, рой, и оборудование — ульи. Пчелиная семья, занимающая обычный улей, по весу составляла от четырех до шести килограммов, из расчета до десяти тысяч пчел на килограмм. В составе пчелиной семьи, как правило, выделяли *медово-кормовых* пчел, *расплód*, *матку*, *сторожей*, *трутней*. В количественном отношении состав регулировался естественным путем, самими насекомыми.

В этнографических изданиях можно найти описание различных видов ульев, различающихся по форме, конструкции, названиям, которые известны восточным славянам [2. С. 108–113]. Из всего этого многообразия в тамбовской традиции встречаются преимущественно два типа ульев: обычный и четырехугольный.

Первый — обычный — дошел до наших дней лишь в воспоминаниях, сведения о нем малочисленны, он относился с борничеством, когда мед добывали от диких пчел в тамбовских лесах, и промысел этот был сопряжен с опасностью. В наши дни немногие могут рассказать о нем, лишь в двух районах нам удалось зафиксировать наличие обычного улья, который здесь называется *дуплánка* (Морш.) и *колóда* (Умёт.), а также его описание. В начале

XX в. эти ульи изготавливали из толстого обрубка кряжа длиной до 1,5 м, внутренность выдалбливали, а сбоку выпиливали лаз. В среднем в хозяйстве крестьянина было от десяти до пятнадцати таких ульев.

Вот, смотрите, вот если щас улей. Пчёлы сидят на рамках. Рамки — это... Ну раньше как. Были дикие пчёлы. Они пчёлы сами могут делать соты себе. У них такой инстинкт, видели. Вот они как язык, они могут вот такую вот сделать соту. Это углубление, куда они складывают мёд, где они выводят детку туда — всё. Вот. И они в этой вот в колоде сделают, как им нужно. Только чтоб им пролезть. В дуплах деревьев они делают, дикие пчёлы. Да? Вот. И тогда люди вырезали ножом это вот всё, мёд течёт, капает, они его складывали, тогда ещё, наверное, деревянные вёдра были, и потом давили, вот, и получался мёд. Сейчас, конечно, этим никто не будет заниматься, сейчас всё проще. Придумали рамки [КСВ].

А вон две дуплánки, Тань... <...>. Вон две дуплánки. Ну эт я сделал так-то, а вот в Белоруссии там по-другому, говорит, делали. <...>. [Дядь Коля, а внутри получается дупло?] Да, там дупло. Вот дупло там, там поло дупло, ничего там. Вот иди сюды, Тань, поди-к, ты увидишь, поди-к. Вот, дупло просто [РНФ-2].

Второй тип — это четырехугольный улей, имеющий в сечении квадратную или прямоугольную форму. Прямоугольный повсеместно называли *лежáк*, он использовался для стационарных пасек и вмещал определенное количество рамок размером 435 × 300 мм. Большим признавался улей, который имел свыше 24 рамок, но наряду с ним широко были распространены и 20- или 16-рамочные с *магазýном*. Под *магазином* понимали надставку, которую закрепляли поверх корпуса во время медосбора. Этот тип улья продолжают активно эксплуатировать и в наши дни на территории края.



Улей четырехугольный в форме квадрата. Тамбовская обл., Кирсановский р-н, с. 1-я Иноковка. 2009 г. Фото из личного архива Д. Н. Лоскутовой



Роевня — ловушка, приспособление для ловли пчелиного роя. Тамбовская обл., Моршанский р-н, с. Ракша. 2017 г. Фото из личного архива Т. В. Махрачевой

Для изготовления ульев применяли разные породы деревьев, но, по твердому убеждению старожилов области, испокон веков предпочтение отдавалось липе, которая считалась главным медоносом и обладала всеми необходимыми природными качествами: запахом, высокой теплопроводностью, мягкостью.

В общем, наши деды делали [ульи] из липы. Почему? Во-первых, липа это один из главных наших медоносов, вот. И её [пчелу] запах самого этого дерева привлекает. Во-вторых, липа — мягкое дерево, и долбить липу или дуб — это две больших разницы. Липа очень легко поддается, и пчёлы... И она ещё тёплая, вот. Липа... для чего [Что значит «тёплая»?] Ну-у... Взять вот эту фанерку, и липа, доска такой же толщины. И липа тепло, лучше тепло бережёт, у неё эта, теплопроводность выше. В общем, липа — это самый лучший... Но, когда нет лип у нас сейчас, мы используем любые доски, даже сосну, хотя сосна выделяет смолу — не то. Если липа есть — это в идеале. Но я говорю, сейчас даже пенопластовые делают [КСВ].

Ульи, *пчелиные жилища* (Морш.), разных моделей отличались размерами, особенностями конструкции отдельных элементов, однако общая схема у них была одинакова: *щит, дно, корпус, разделительные решетки, магазины, подкрышник, крыша, рамки*. Улей мог состоять из нескольких корпусов (ящиков), в этом случае нижний получал название *гнездó* (Самп.). С внешней стороны стенки корпуса делали *летки*. Если улей с *отъёмным дном*, то *летóк*, как правило, располагался чуть выше середины улья и был круглым, диаметром 25–35 мм, но мог быть и больше. Если *дно неотъёмное*, то есть прибитое к нижнему корпусу, то *леток* вырезали щелевым высотой 10–20 мм и шириной от 100 мм до полной ширины улья. *Леток* также выполняет роль вентиляционного отверстия, рядом с ним нередко располагался *подлётóк* — небольшая доска, на которую садились прилетевшие пчелы.

В летний сезон ульи вывозили на луг или в поле, а зимой размещали в *омшáниках* (Морш., Умёт.), вар.: *обшáниках* (Самп.), *зимóвниках* (Мучкап.), которые представляли собой утепленное небольшое строение, напоминающее сарай. Внутри такого строения вдоль стен были расположены полки для ульев. Значение омшаников заключалось в том, чтобы поддерживать постоянную температуру.

[Были ли день, когда было запрещено что-либо делать, чтобы пчёлы не погибли?] Нет, ну... тех, кто заносил их в обшаник на зимовку... [Что такое «обшаник»?] Это помещение для содержания пчёл в зимний период времени. [Он был тёплым или холодным?] Лучше всего это было полуподвальное по-

мещение. Лучше всего. [Пчелам должно быть прохладно?] Стабильная температура. Пусть будет там даже... ну, стабильно, чтоб не прыгала так. [Сколько градусов Цельсия составляла стабильная температура?] Ну, считается там... от минус трёх до плюс двух. То есть... ну, в таком... Ну, можт... земляной этот... он примерно такую температуру и держит. [«Обшаник» похож на сарай?] Да. [Там есть полочки, куда ставить?] Типа да [СAB].

Первый мед, собранный пчелами еще весной во время разноцветья, называли *майским* (Сосн.), однако его откачивали только там, где пасеки были крупными. В большинстве же мест его оставляли пчеле. Началом основного *взятка* (то есть массового сбора пыльцы пчелой) на Тамбовщине считалось время цветения липы, иван-чая, приходящееся на первые числа июля, это была верхняя граница, нижняя совпадала с Медовым Спасом, серединой августа, а в теплую погоду растягивалась до самой осени с небольшими перерывами.

При интенсивном сборе меда и быстром увеличении пчел рой вместе с маткой мог улетать с пасеки в поисках нового места. Для его поимки использовали самодельные деревянные ловушки, которые были простыми по конструкции, но очень эффективными. На территории области такая ловушка получила названия *роёвня* (Морш., Самп., Сосн., Пич.), *роёвник* (Кирс.).

Пчёлы, молодые пчёлы вылетают со старой маткой, вылетают, там кружатся-кружатся в танцах, потом он прививается на сучок, может быть. [Что значит прививается?] Прививается-собирается такая гроздь, я вам сейчас покажу, у меня в телефоне есть рой, который там привитый. Ну, вот, допустим, привьётся он сюда — и будет такая гроздь килограмма три висеть пчёл. Пчёлы сгрудятся все — друг за другом вцепятся лапками и будет висеть. Но он долго висеть не будет — повисит, повисит, если его пчеловод не снимет, то он пчёлы-разведчики разведуют, найдут подходящее дупло, может быть, пустое и, может, улетят они. [Есть ли разница между молодым роём, первым, вторым роём?] Есть разница. Допустим, первый рой, он со старой маткой — с плодной маткой — выходят, а второй рой он выходит с неплодной маткой, то есть матка вылетела из маточника и с ним летает. Во втором роём много маток может быть неплодных [КАН].

[БВА:] Роиться она может несколько раз, если не следить, от семьи ничего не останется. Она вся изроится и там останется... [БЕВ:] Горстка. [БВА:] Горсть пчелы и матка, и всё. А остальные улетят. [БЕВ:] А роится, ну, мы же вам говорили... Когда они начинают роиться, они откладывают маточники, они просто могут заложить яичко... в этот маточник [нрзб.]. И начинают собираться. Да. Горстка... [БВА:] Старая матка со своей свитой, с большинство пчёл она улетает.

[А почему вот она улетает?] [БВА:] Потому что им всё уже, тесно. [БЕВ:] Тесно в этом домике, в этом улье. [БВА:] Это... инстинкт размножения у них. [А вот это вот приспособление, которое там на дереве у вас висит?] [БВА:] Это роёвня. <...> Рой ловим. [БЕВ:] Рой ловим. Вот они... у нас они там стоят в саду, удачно очень. У нас, в принципе, они очень редко, когда сразу куда-то улетают. То есть влетают огромный, страшный, вот если вы не видели ни разу... [Нет, ни разу.] ...вам вот очень страшно.

Для откачивания меда использовали *медогóнки*, которые имели разные формы, но сохраняли единый принцип. Долгое время у большинства пчеловодов они были самодельными механическими, и лишь в последнее время стали использовать электрические.

Таким образом, промысловая деятельность, связанная с заведением пчел, оказывается достаточно устойчивой на Тамбовщине, а ее продукт — мед — был и остается востребованным среди жителей региона и широко применим ими в быту и обрядовой практике. Основу промысла традиционно составляет собственно пчелиный рой, для поимки которого используют самодельные деревянные ловушки, получившие название *роёвня* (вар.: *роёвник*), и ульи — *лежáк* и *дуплáнка* (вар.: *колóда*). Профессиональная деятельность пчеловодов характеризуется многочисленными запретами и предписаниями, большая часть из которых соблюдается и в настоящее время.

Примечания

¹ Укажем только на фундаментальные труды о животных / насекомых, в которых в том числе содержится описание и обоснование воззрений на пчел в народной традиции славян [1. С. 448–484], у русских [3. С. 189–198], а также приводится обширная библиография по данной теме.

² В статье не даются описания календарных обрядов и ритуалов, связанных с успешным разведением, содержанием пчел, а также те контексты, которые содержатся в монографии Т. В. Махрачевой. Подробнее см.: 4. С. 51.

³ В нашем архиве есть еще несколько контекстов с указанием именно этой даты и этих святых, которых с ней соотносят.

⁴ Видимо, и в этом случае речь идет о дне памяти преподобных Зосимы и Савватия, который отмечался на территории Тамбовщины 28.09/11.10, но респондент ошибочно называет 19 октября.

Литература

1. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
2. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / пер. с нем. К. Д. Цивинной; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова; послесл. К. В. Чистова. М., 1991.
3. *Кривошапова Ю. А.* Русская энтомологическая лексика в этнолингвистическом освещении: дис. ... канд. филол. наук /

Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2007.

4. Махрачева Т. В. Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008.

5. [Пискарев]. Заметки из временника русского простонародья. // Тамбовские губернские ведомости. 1864. № 15 (от 11 апреля). Отдел неофициальный. С. 97–98.

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина для поддержки научных коллективов, Приказ № 490/1 от 02.09.2024 г.

Статья поступила в редакцию 28 июля 2025 г.

Список информантов к статьям рубрики «Региональный фольклор: Тамбовская область»

ААЛ — жен., 1917 г.р., с. Коптево, Расск.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2003 г.

ААТ — жен., 1938 г.р., с. Большой Ломовис, Пич.; зап. Т. В. Махрачевой, 2014 г.

АВВ — муж., 1941 г.р., с. Рудовка, Пич.; зап. Г. С. Махрачева, Я. В. Махрачевой, Т. В. Махрачевой, 2020 г.

АВН — жен., 1950 г.р., с. 2-я Иноковка, Кирс.; зап. Т. В. Махрачевой, Д. Н. Лоскутовой, 2009 г.

АПФ — жен., 1932 г.р., с. Михайловка, Токар. род. и прожив. в с. Дельная Дубрава; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2005 г.

БВА — муж., 1962 г.р., с. Вторые Левые Ламки, Сосн.; зап. Т. В. Махрачевой, 2018 г.

БВП — муж., 1949 г.р., пгт Мучкап, Мучкап.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2023 г.

БЕВ — жен., 1970 г.р., с. Вторые Левые Ламки, Сосн., род. и прожив. в с. Вирятино, Сосн.; зап. Т. В. Махрачевой, 2018 г.

БКФ — жен., 1930 г.р., с. Кёрша, Расск., род. в с. Прибытки Бонд.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2006 г.

БМД — жен., 1935 г.р., с. Новоситовка, Петр.; зап. Т. В. Махрачевой, 2002 г.

БСВ — жен., 1948 г.р., пгт Мучкап, Мучкап.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2023 г.

ГЕС — жен., 1923 г.р., с. Рудовка, Пич.; зап. Т. В. Махрачевой, 1996 г.

ГОС — жен., 1917 г.р., с. Волхонщина, Пич.; зап. Н. Г. Раковской, 2008 г.

ГМГ — жен., 1921 г.р., с. Большой Ломовис, Пич.; зап. Т. В. Махрачевой, 2014 г.

ДНА — жен., 1947 г.р., с. Алкужи, Морш.; зап. Н. Г. Раковской, 2007 г.

ДНФ — жен., 1925 г.р., с. Большая Дорога, Староюр.; зап. Д. Н. Лоскутовой, Н. Г. Раковской, 2006 г.

ДММ — жен., 1918 г.р., с. Алкужи, Морш.; зап. Н. Г. Раковской, 2007 г.

ЕЕИ — жен., 1929 г.р., с. Казанское (Маяк), Староюр.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2006 г.

ЕЛВ — жен., 1950 г.р., с. Троицко-Ивановское, Староюр.; зап. Н. Г. Раковской, 2006 г.

ЕРВ — жен., 1935 г.р., с. Коптево, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2003 г.

ЖМП — жен., 1920 г.р., с. Дмитриевщина, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2003 г.

ЖНВ — жен., 1973 г.р., с. Козьмодемьяновка, Гаврил.; зап. Т. В. Махрачевой, 2024 г.

ЖС — жен., 19(?) г.р., с. Первомайское, Самп.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2021 г.

ЖРМ — жен., 1937 г.р., с. Первомайское, Самп.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2021 г.

ИВИ — жен., 1938 г.р., с. 1-я Иноковка, Кирс.; зап. Т. В. Махрачевой, 2009 г.

ИМИ — жен., 1923 г.р., с. Рудовка, Пич.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2004 г.

ИНФ — жен., 1940 г.р., с. Мезинец, Староюр.; зап. Н. Г. Раковской, 2006 г.

КАН — муж., 1956 г.р., с. Пичаево, Пич.; зап. Г. С. Махрачева, Я. В. Махрачевой, 2020 г.

КАП — жен., 1933 г.р., д. Алексеевка, Расск.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2003 г.

КВП — жен., 1941 г.р., с. Кёрша, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, Н. Г. Раковской, 2008 г.

КИИ — муж., 1918 г.р., с. Кёрша, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2003 г.

КЛД — жен., 1921 г.р., с. Пахотный Угол, Бонд.; зап. Д. Н. Лоскутовой, Н. Г. Раковской, 2007 г.

КЛМ — жен., 1947 г.р., с. Козьмодемьяновка, Гаврил.; зап. Т. В. Махрачевой, 2024 г.

КЛН — жен., 1946 г.р., с. Оржевка, Умёт.; зап. Т. В. Махрачевой, А. Лейман, Д. Моисеевой, 2022 г.

КМА — жен., 1927 г.р., с. Кужное. Морд.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2005 г.

КМИ-1 — жен., 1926 г.р., с. Кёрша, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2005 г.

КМИ-2 — жен., 1930 г.р., с. Казанское, Староюр.; зап. Т. В. Махрачевой, 2006 г.

КМН — жен., 1915 г.р., с. Вишнево, Пич.; зап. Т. В. Махрачевой, Н. Г. Раковской, 2006 г.

КНП — жен., 1931 г.р., д. Беклемищево, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2003 г.

КСВ — муж., 1970 г.р., с. Оржевка, Умёт.; зап. Т. В. Махрачевой, 2022 г.

КТК — жен., 1929 г.р., с. Серповое, Морш.; зап. Н. Г. Раковской, 2007 г.

ЛАА — жен., 1968 г.р., с. Красное Знамя, Увар.; зап. Т. В. Махрачевой, 2025 г.

МАТ — жен., 1925 г.р., с. Серповое, Морш.; зап. Н. Г. Раковской, 2007 г.

МВД — жен., 1913 г.р., с. 2-я Иноковка, Кирс.; зап. Т. В. Махрачевой, Д. Н. Лоскутовой, 2009 г.

МВК — муж., 1947 г.р., с. Оржевка, Умёт.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2022 г.

МЕН — жен., 1926 г.р., с. Мезинец, Староюр.; зап. Н. Г. Раковской, 2006 г.

МЛА — жен., 1958 г.р., с. Шапкино, Мучкап.; зап. Т. В. Махрачевой, 2023 г.

МЛК — жен., 1958 г.р., с. Шапкино, Мучкап.; зап. Т. В. Махрачевой, В. А. Ситниковой, 2023 г.

МНВ — жен., 1924 г.р., с. Мезинец, Староюр.; зап. Н. Г. Раковской, 2006 г.

МЮВ — муж., 1956 г.р., с. Оржевка, Умёт.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2022 г.

ПНИ — жен., 1916 г.р., с. Пановы Кусты, Самп.; зап. Т. В. Махрачевой, 1993 г.

ПНС — жен., 1946 г.р., с. Мезинец, Староюр.; зап. Д. Н. Лоскутовой, Н. Г. Раковской, 2006 г.

ПТЯ — жен., 1936 г.р., с. Коптево, Расск.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2003 г.

РЛА — жен., 1970 г.р., с. Осино-Гай, Гаврил.; зап. Т. В. Махрачевой, 2024 г.

РЛМ — жен., 1940 г.р., с. Оржевка, Умёт., род. и прожив. в с. Паничка, Умёт.; зап. Т. В. Махрачевой, 2022 г.

РМВ — жен., 1923 г.р., с. Коптево, Расск.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2003 г.

РНФ-1 — жен., 1938 г.р., с. Покрово-Марфино, Знам.; зап. Т. В. Махрачевой, 2001 г.

РНФ-2 — муж., 1929 г.р., с. Алкужские Борки, Морш.; зап. Т. В. Махрачевой, А. А. Чемерчёвой, 2007 г.

РПИ — жен., 1927 г.р., с. Заречье, Пич.; зап. Т. В. Махрачевой, Н. Г. Раковской, 2008 г.

РТИ — жен., 1941 г.р., с. Бахарево, Самп.; зап. Т. В. Махрачевой и Г. С. Махрачева, 2021 г.

РТВ — жен., 1967 г.р., с. Новоникольское, Токар.; зап. Т. В. Махрачевой, 2025 г.

САВ — муж., 1991 г.р., с. Бахарево, Самп.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2021 г.

САП — жен., 1931 г.р., с. Липовка, Пич.; зап. Н. Г. Раковской, 2008 г.

СВД — жен., 1933 г.р., д. Чибизовка, Петр.; зап. Д. Н. Лоскутовой, Н. Г. Раковской, 2007 г.

СГА — жен., 1965 г.р., с. Осино-Гай, Гаврил.; зап. Т. В. Махрачевой, 2024 г.

СЕК — жен., 1916 г.р., с. Кривополянье, Бонд.; зап. Д. Н. Лоскутовой, Н. Г. Раковской, 2007 г.

СМВ — жен., 1935 г.р., с. Стежки, Сосн.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2003 г.

СМВ-1 — жен., 1955 г.р., д. Васильево, Пич.; зап. Г. С. Махрачева, Я. В. Махрачевой, 2020 г.

СММ — жен., 1933 г.р., с. Дмитриевщина, Расск.; зап. Д. Н. Лоскутовой, 2003 г.

ТМН — жен., 1922 г.р., с. Отшивка, Морд.; зап. Т. В. Махрачевой, 2002 г.

ФВИ — жен., 1933 г.р., с. Мезинец, Староюр.; зап. Н. Г. Раковской, 2006 г.

ФЛВ — жен., 1934 г.р., с. Гавриловка, Самп.; зап. Т. В. Махрачевой, Е. Ю. Блиновой, 2021 г.

ФНА — жен., 1928 г.р., с. Пеньки, Морш.; зап. Т. В. Махрачевой, Д. Н. Лоскутовой, 2007 г.

ЧВС — жен., 1968 г.р., с. Шапкино, Мучкап.; зап. Т. В. Махрачевой, 2023 г.

ШЕА — жен., 1906 г.р., с. Вишнево, Староюр.; зап. Т. В. Махрачевой, Н. Г. Раковской, 2006 г.

ШЗФ — жен., 1932 г.р., с. Пеньки, Морш.; зап. Т. В. Махрачевой, 2007 г.

ЮВФ — жен., 1928 г.р., с. Коптево, Расск.; зап. А. А. Чемерчёвой, 2003 г.

ЯТФ — жен., 1933 г.р., с. Стёжки, Сосн.; зап. Т. В. Махрачевой, 2003 г.

Сокращенные названия районов и муниципальных округов (с 2023 г.) Тамбовской области

Бонд. — Бондарский, **Гаврил.** — Гавриловский, **Знам.** — Знаменский, **Кирс.** — Кирсановский, **Мич.** — Мичуринский, **Морд.** — Мордовский, **Морш.** — Моршанский, **Мучкап.** — Мучкапский, **Никиф.** — Никифоровский, **Петр.** — Петровский, **Пич.** — Пичаевский, **Расск.** — Рассказовский, **Ржакс.** — Ржаксинский, **Самп.** — Сампурский, **Сосн.** — Сосновский, **Староюр.** — Староюрьевский, **Токар.** — Токаревский, **Увар.** — Уваровский, **Умёт.** — Умётский.

Галина Ильинична Кабакова,

доктор филологических наук, Университет Сорбонна (Париж, Франция)

КОТЫ И КОШКИ В СКАЗКАХ НАРОДОВ МИРА

Аннотация. В статье рассматриваются функции кота/кошки в разных видах сказок, а также оценки, которые получает животное в этиологических текстах. Как и многие другие животные, например собака, кот выступает как персонаж амбивалентный, что, как правило, связано с его происхождением, а также поведением. Отдельно исследуются устойчивые пары персонажей: кот и другое домашнее, реже дикое животное; кот и человек.

Ключевые слова: кот, собака, антагонизм, культурный герой, помощник, этиология, дуализм

Коты и кошки присутствуют практически во всех сказочных и мифологических традициях мира и предстают персонажами противоречивыми.

ЭТИОЛОГИЯ ПЕРСОНАЖА

В этиологических текстах создание кошки, как правило, идущее параллельно с созданием мыши или, реже, собаки, выступает одним из многочисленных вариантов сказочного сюжета «Соперничество Бога и дьявола» [АТУ 773; МТ А1751]. Происхождение кошки приурочено к ключевым эпизодам творения: грехопадению или потопу. Она появляется из рукавицы, брошенной Богом, Богородицей или Адамом, чтобы помешать дьяволу в облике мыши соблазнить Еву (укр., прибалт., пол., рум.) [3. С. 182; 14. Р. 191, № 3120; 21. С. 276]. Или же кошка создана, чтобы съесть мышью, творение или обличье дьявола, которая старается прогрызть дыру в Ноевом ковчеге [АТУ 825;

МТ А1853.1], или кошка затыкает уже проделанное отверстие своим хвостом (рус., укр.) [3. С. 181]. В исламе, например в странах Магриба, и в русской апокрифической традиции кошку «вычихнул» лев или тигр [МТ А1811.2; 12. Р. 143; 40. Р. 100], предварительно позаимствовав шерсть у всех животных, что объясняет как большое разнообразие окрасов кошек, так и их сходство со львом [3. С. 181]. В ирландской легенде мышью создана Люцифером, а кошка — Михаилом Архангелом [МТ А1751.1]. В итальянской легенде из Абруццо Иисус Христос создал кошку в муфте святого Франциска из Паолы, чтобы истребить досаждавших святому грызунов [24. Р. 248–249]. Мотив появления из рукавицы может возникать и помимо этих эпизодов: их бросает святой Мартин (ирл.) [31. № 45], Бог, св. Василий или священник, чтобы расправиться с мышью, созданными дьяволом (болг.) [2. С. 521]. В финской сказке кот тоже возникает из ткани: чудовище приходит напугать участников свадьбы и кидает

свое создание — мышью — в середину танцующих. Невеста не теряет присутствия духа и бросает в мышью льняную скатерть, которая превращается в кошку [8. С. 446]. В индийской традиции тоже присутствует сюжет антагонизма демидургов. Махадео (Шива) создает крысу, чтобы наказать Парвати, но та из грязи, которую она соскребла со своего бедра, создает кошку, и та прогоняет грызуна (народ байга) [25. Р. 210–211].

Кошка не всегда оказывается божественным созданием. В исландской легенде кот — результат неудачной попытки дьявола сотворить человека. Зверь появился на свет без шкуры и получил ее позднее от святого Петра [13. Р. 10–11]. Или же дьявол пытается превзойти Бога, создавшего собаку, но вместо этого у него получается кошка (каталан.) [41. Р. 94–96]. Согласно украинским легендам, кот вместе с собакой и лошадей возник из земли, поднятой дьяволом со дна морского и утаенной от Бога. Или же Каин, изгнанный в лес после своего преступления, породил в лесу кота и других «нечистых» животных [3. С. 182]. В отдельных случаях предполагается, что кошка соединяет в себе божественное и дьявольское начала: Бог создал кошку, но дьявол потребовал себе ее голову (фр.) [38. Р. 114]. Или кошка стала нечистой с тех пор, как проглотила дьявола, укрывшегося в ковчеге (рус., укр.) [7. С. 179]. Вмешательство дьявола порождает широко распространенные в Европе поверья, что он или его приспешница ведьма охотно принимают облик кошки, особенно черной [МТ G303.3.3.1.2, G211.1.7], или ведьма ездит верхом на черной кошке [МТ G241.1.4]. Если у такой «кошки» отрезать или покалечить ногу, то ведьма станет калекой [МТ G252].

Кошка может также происходить от человека: пьяницы (рум., Трансильвания) [16. Р. 257–258]; распутной женщины (казах.) [5. С. 142]; старой девы, посвятившей свою жизнь родителям и потому не выполнившей свой женский долг (тунисские евреи) [29. Р. 72–75]; человека, нарушившего божественный запрет и развязавшего доверенный ему мешок с вредителями и мышами (бел.); пары, наказанной за свои неразумные желания (з.-сиб.) [АТУ 555; 3. С. 182]. В африканских сказках коты возникают в результате трансформации животных: львица испытывала на храбрость своих детенышей, и те из них, что оказались трусливыми, стали кошками (народ мамприси, Гана) [9. С. 11]. В редких случаях этиология не связана с оценочным суждением: кошка была всего лишь куском дерева, который нес в котях орел, приняв его за рыбу. К этой деревяшке прилипли орлиные перья и пух, которые и стали кошачьей шерстью (фин.) [МТ А1811.1;



«Чаяпитие». Фрагмент росписи на прялке. Пермогорская роспись. Мастер В. А. Хрипунов. Начало XX в. Из кн.: Народная роспись Северной Двины / авт.-сост. О. В. Круглова. М., 1987. Ил. 78

11. № 54]. В свою очередь, кошка может дать начало новому виду: кошка ловит рыбу, но та утаскивает ее в море, где она становится чайкой (фин.) [МТ А1945.1; 11. № 102].

В этиологических сказках даются также объяснения некоторым кошачьим чертам и повадкам. Например, нос у кота короткий, оттого что Дева Мария отрезала его, когда кот пытался украсть рыбу, которую она чистила (норв.) [28. S. 185]. Мурлыканье кошки толкуется литовцами, украинцами и индусами как молитва [МТ А1811.3]: пока кошка молится, она не думает о том, чтобы убить человека (укр., лит.) [3. С. 183; 14. P. 195].

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КОТА С ЧЕЛОВЕКОМ

Кот может выступать в роли культурного героя: он приносит огонь, полученный из рук Бога, семена, врученные ему Богородицей во время потопа (укр.), или молоко (укр., рус.) [3. С. 182]. Он первым вскипятил молоко, и люди переняли у него это умение (народ байга, Индия) [25. P. 108]. Кошка вернула себе три четверти пшеничного колоса, украденного мышью, когда Христос покидал ад (сваны) [6. С. LXXVII–LXXVIII]. Во время потопа кошка спаслась вплавь на кокосовом орехе, который затем отдала человеку (народ апайю, Филиппины) [43. P. 97]. Кот участвовал в строительстве самого первого дома (эст.) [22. S. 203–204].

Услуги, оказанные людям или божеству, объясняют особый статус кошки в культуре. Европейские версии сказки «Преступление против хлеба» [АТУ 779G*] напоминают об обязательствах людей перед животными, спасшими их от голодной смерти. Женщина проявляет неуважение к хлебу или еще не убранному злаку, и Бог намеревается лишит человечество хлеба. Вмешательство кошек и/или собак спасает людей: Бог соглашается оставить немного зерен в колосе, чтобы кошкам и собакам было что есть (слав., лит.); или ангел заступает за кошек и собак перед Богом (фр.) [3. С. 312–315; 7. С. 441–498; 23. P. 286–288]. В русской версии сказки АТУ 155 («Старая хлеб-соль забывается») кошка — единственное из всех животных, которое спасает человека от неблагодарной змеи [3. С. 183]. Или же она спасает хозяйского ребенка, но хозяин, увидев ее окровавленную морду, подозревает ее в убийстве ребенка и умерщвляет ее [АТУ 178А] (в других версиях это собака). У мусульман кошка — особо почитаемое животное, а ее священный статус объясняется тем, что она спасла Пророка от укуса змеи (Каппадокия, Турция) [18. P. 168–172].

ОТНОШЕНИЯ КОТА С ДРУГИМИ ЖИВОТНЫМИ

Кошка часто выступает в паре с другим животным, но только одно из них ведет себя правильно. Важным критерием оценки становится поведение животного по отношению к Богу, Иисусу Христу или Деве Марии. Собака подает пример милосердия, когда протягивает Христу на кресте воду для утоления жажды, в отличие от кошки, которая дает ему пить свою мочу. Точно так же, когда Иисус путешествует по миру, кошка отказывает ему в воде, а осел помогает ему. Иисус благословляет осла, который с тех пор никогда не мучается жаждой, и проклинает кошку, для которой вода представляется опасностью (Бразилия) [19. P. 61, 63]. В сказках о животных кошка часто оказывается самой хитрой или, наоборот, ее обманывает еще более хитрое животное. В паре с другим хитроумным животным, например лисой, она притворяется самым сильным зверем или даже царем зверей, чтобы остальные принесли ей еду (в.-европ., тадж., кирг.) (АТУ 103А, 103А*). Коту удается провести льва, царя зверей, показав ему его отражение в воде, и занять его место (народ дуала, Камерун) [АТУ 92; 36. P. 69–71]. Он присваивает себе убитого охотником оленя, и пораженные этим подвигом, все животные исполняют его прихоти (латв., лит., турец.) [АТУ 103В*]. Кошка принимает участие в войне между домашними и дикими животными, и ее вмешательство оказывается решающим в победе домашних зверей (особенно Восточная Европа, Япония, Малайзия, Мадагаскар) [МТ В262, К2323, К2324; АТУ 103]. Вместе с другими домашними животными (ослом, собакой и петухом) кот отпугивает бандитов [АТУ 130]. Кроме этого, он объясняет домашним животным, как разжигать огонь (в.-слав., латв.) [АТУ 130D*].

В некоторых сказках ловкость и хитрость кота спасают ему жизнь. В еврейских вариантах сказки, широко распространенной в Азии, но с участием других животных (обезьяна, лиса или заяц), кошку ловят, потому что хотят забрать ее сердце как лекарство [МТ К961.1.1] или как орган мудрости [МТ D1300.7, В163.1.1]. Она притворяется, что оставила его дома [МТ К544], и тем самым спасает свою шкуру [АТУ 91; 32. № 91]. Кот знает только одну уловку, в отличие от лисы, но она спасает ему жизнь (басня Эзопа и сказки Евразии) [АТУ 105; МК J1662]. Кот берет на себя роль учителя зверя, который сильнее его, например тигра, и обучает его всем хитростям, кроме одной. Когда ученик пытается применить уроки своего учителя против него самого, того спасает последняя, нераскрытая уловка (Пенджаб, Индия; народ яо, Китай) [МТ А2581; 20. P. 232]. Роль хитрого и ковар-



К. И. Воробьев. Композиция. Вырезка из бумаги. 1910–1930-е гг. Из кн.: Резная сказка. Из собрания Государственного музея палехского искусства. Иваново, 1998. С. 138

ного учителя коту подходит не всегда: под предлогом обучения он по очереди съедает то цыпленка, то утенка, а когда очередь доходит до птицы боу, она выцарапывает ему глаза. Эта сказка служит этиологическим объяснением вертикального зрачка у котов (араканцы Мьянмы) [АТУ 113В; 10. С. 203–205]. Кошка вступает в отношения обмена с другими персонажами: продает свои рога торговцу рыбой, который отдает их коровам (бретон.) [37. P. 491], или, изначально слепая, одалживает глаза у червя и никогда не возвращает их (рус.) [АТУ 234; 3. С. 183].

Кошка спасает друзей. Так, она выручает своего друга петуха из лап лисы (рус., латв., лит., з.-слав., финно-угор.) [АТУ 61В]. Но часто союз кошки с другим животным заканчивается враждой, вызванной ее вероломством и прожорливостью. Кошка и ласка были друзьями до тех пор, пока кошка не украла ее ребенка (народ сакалава) или пока кот не соблазнил жену своего друга крысы. В отместку крыса убила его и скормила его мясо другим кошкам (народ бара, Мадагаскар) [15. P. 334–336; 30. P. 121–122]. Изначально кот и крыса были друзьями. Кот съел всю рыбу, решает съесть крысу (Коморские о-ва) [27. P. 26–29]. Кошка съедает сало, которым должна была поделиться со своей подругой мышью, а затем и ее саму (фламанд.) [42. P. 77]. Кот обещает оставить кровяную колбасу своему другу собаке, но в итоге съедает ее (Мартиника) [34. P. 109–113]. Кот приглашает к себе в дом кур и съедает их [МТ К815.4]; выступает в роли судьи в споре между зайцем и воробьем по

поводу дележа пищи и съедает ее сам [ATU 51***; MT K815.7] (история появляется в «Панчатантре» и арабской версии «Калилы и Димны»). Фермер, разозлившись на мышей, помещает kota в чан, чтобы тот охранял сыр. Кот съедает и сыр, и мышей [MT J2103.1]. По возвращении домой кот находит свою подругу курицу, уже зажаренной лисой. Расстроенный потерей, он все же съедает ее сам (пол.) [ATU 150; 39. S. 223]. Обжорство кошки может стать сквозным мотивом кумулятивной сказки ATU 2028 «Зверю-обжоре вспаривают брюхо»: кошка (в других вариантах тролль, волк, мышь, медведь, вошь, а также тыква и др.) съедает всё и вся, пока не лопается или не встречает того, кто вскроет ей брюхо. Добыча выходит наружу невредимой.

Пару заклятых врагов составляют кошка и мышь (крыса) и собака и собака. Происхождение этих разногласий объясняется сказкой «Собачья права» [ATU 200]: собаки доверяют документ (паспорт, справку) кошке, которая передает его мышам (крысам). Потерянная бумага вызывает вражду кошек и собак [MT A2281.1], а также кошек и мышей [MT A2494.1.1]. В одном из польских вариантов вместо документа возникает мясо, украденное собаками у мясника и отданное на хранение котам. Они засыпают, и мясо съедают мыши [39. S. 221]. Разногласия между кошками и собаками могут также объясняться их социальными притязаниями: каждый утверждает, что принадлежит к более высокой касте (Пенджаб, Индия) [MT A2281.1.2].

Кошка крадет еду у собаки, отчего та погибает (Доминиканская Республика), или собака натравливает других животных на кошку, и ее бросают в воду (Пуэрто-Рико) [26. № **202, 200B]. Причиной ссоры может стать и проделка мыши: мышь-швея обманывает кошку и не выполняет ее заказ (марок., фин.). Или кошка обманывает собаку: вместо того чтобы сделать ей тапочки, она съедает принесенную кожу (марок.) [40. P. 101–102]. Тот факт, что кошка ест мышей (и крыс), может быть истолкован как воля священного персонажа: кошка мяучит от голода, и Господь разрешает ей питаться грызунами (фламанд.) [42. P. 78–79]; или это *нат* (дух-покровитель) кошек обыгрывает в кости *ната* мышей, и с тех пор кошка охотится на мышей (а не наоборот) (качины Мьянмы) [10. С. 39–41].

Война кошек и мышей оказывается центральным мотивом многих сказок, причем кошки, как правило, выходят победителями. Мышь вступает в долгий диалог с кошкой, чтобы избежать неминуемой смерти. Кошка выслушивает ее, но в итоге объявляет, что все равно ее проглотит [ATU 111; MT K561.1.1]. В одной из сказок, которая

встречается в «Джатаке», «Махабхарате», а также известной как басня Эзопа, кот притворяется святым и съедает по очереди всех мышей, которые проходят перед ним гуськом. В других вариантах сказки ему это не удается [ATU 113B; MT K815.13]. Крысы хотят заключить договор с кошками и организовать свадьбу одной из них с кошкой. Кошки пользуются этим, чтобы съесть их (народ амхара, Эфиопия) [35. P. 29–31]. Согласно басне о животных, возникшей в результате адаптации «Панчатантры» на Ближнем Востоке и затем широко распространившейся в виде сказки в Европе, мыши решают обезвредить кошку, повесив ей на шею колокольчик, но это им далеко не всегда удается [ATU 110]. Или они организуют похороны kota, который притворился мертвым, но он чудесным образом «воскресает» и съедает их (рус., фин., норв., греч., иран.) [ATU 113*]. Однако мышь или другое животное способны одержать верх над кошкой. Крыса (мышь, воробей) уговаривает кошку помыться перед едой. Сказка часто приводит к этиологической развязке: раздосадованная бегством добычи, кошка отныне умывается после еды [ATU 122B; MT K562]. Заяц убеждает кошку дважды пробежать, прежде чем съесть его, и тем временем убегает (Шри-Ланка) [MT K562.2].

КОТ — ПОСЛАННИК, ПОМОЩНИК, ДАРИТЕЛЬ И ОБОРОТЕНЬ

Кот выступает в роли посланника, часто неудачно. Например, ему поручают передать людям эликсир бессмертия, но он не справляется со своей миссией (Либерия) [1. № H6B]. Он искажает послание человека тигру, что вызывает вражду между ними (народ ангами нага, Индия) [MT A2281.1.1]. Но кот может и преуспеть в своем посредничестве и предупредить женщину, чтобы она не прядла ночью (ирл.) [33. P. 148–149]. Успешно выполненная миссия посланника обеспечивает ему хорошее отношение со стороны людей: собака несет письмо Богу, но не хочет приходить к нему мокрой. Она передает письмо кошке, которая с тех пор, в отличие от собаки, имеет право жить в доме (лит.) [4. № 2.2.1.1].

В волшебных сказках кот выступает в качестве помощника, помогая бедняку разбогатеть и жениться ([ATU 545] и европейские версии ATU 545B «Кот в сапогах» [MT B211.1.8, B422]), а бедной девушке выйти замуж за принца ([ATU 545A], где после испытаний кот превращается в принца и женится на героине); вернуть украденный магический предмет [ATU 560]. Кошка, а точнее, заколдованная принцесса помогает принцу стать королем, решив трудные

задачи, и вновь обретает человеческий облик после того, как ее убивает принц [ATU 402] (в других версиях она появляется в виде лягушки или иного животного). Принц тоже может стать жертвой колдовства и превратиться в животное, в том числе в kota [ATU 431, 444*].

Кошка выступает в роли дарителя, например, в сказке ATU 480, где добрая девочка оказывается в мире кошек и уходит вознагражденной за свой труд, в то время как ее сводная сестра наказана за плохое обращение с ними (ит., исп.) [17. № 480D]. Кошка мстит обидевшей ее девушке, например потушив огонь, за которым ее послали (Магриб, Балканы, Туркменистан, Казахстан, уйгуры) [1. № L81A]. Кошка как домашнее животное может быть связана с домашним огнем. Братья, оставив сестру одну, приказывают ей заботиться о кошке (собаке), следить за огнем и остерегаться чудовища. Девочка не делится едой с кошкой, огонь гаснет, и чудовище пьет кровь девочки [ATU 451].

Охота на мышей предстает в сказках как сильнейший инстинкт животного. Кошка легко превращается в женщину [ATU 218A; MT J1908.2], но раскрывает свою сущность, когда видит мышь (сказка восходит к басне Эзопа «Ласка и Афродита»). Она может играть роль подсвечника, но как только появляется мышь, истинная природа кошки берет верх, и она гонится за мышью [ATU 217; MT J1908.1]. Эта история засвидетельствована в книге андалусского автора Ибн Абд Раббиха «Уникальное ожерелье» (середина X в.) и в латинской повести «Саломон и Маркольф» XII в. В сказке ATU 660, включенной в *Gesta Romanorum*, три врача снимают на ночь части своего тела. Кошка съедает их, а пропавшие части заменяются частями животных: так вместо съеденных глаз врач вставляет себе глаза кошки, что позволяет ему хорошо видеть в темноте (главным образом мышей).

Кошка может представлять собой особую ценность: в стране, где кошки не водятся, люди готовы заплатить за нее высокую цену. Эта история, известная на Ближнем Востоке и в Европе с XIII в., связана с именем мэра Лондона сэра Ричарда Уиттингтона и пересказывается в виде пьесы или баллады с начала XVII в. [ATU 1651]. В другой сказке люди, никогда не видевшие кошек, испугавшись, поджигают свой дом, чтобы только кошка их не съела [ATU 1281; MT J2101].

Сказка ATU 113A, распространенная в основном в Северной и Центральной Европе, часто преподносится как меморат: приходит весть о смерти короля кошек, и домашняя кошка, узнав об этом от гонца, спешит занять освобожденное место.

Литература

1. Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.
2. Българска народна поезия и проза в седем тома. Т. 7: Предания, легенди, половици, гатанки. София, 1983.
3. Восточнославянские этиологические сказки и легенды / под общ. ред. Г. И. Кабаковой; сост. О. В. Белова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, С. М. Толстая. М., 2019.
4. Кербелите Б. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kerbelite4.html>.
5. Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987.
6. Маргуани Д. Сванетские легенды и песня // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1890. Вып. 10. С. LXXV–LXXX (Приложение к: Отд. II. С. 242–252).
7. Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
8. Погодин А. Л. Космические легенды балтийских народов // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 428–448.
9. Сказки мамприси / собрала и записала Г. Анпеткова-Шарова. М., 1966.
10. Сказки народов Бирмы / сост. В. Касевич, Ю. Осипов. М., 1976.
11. Aarne A. Verzeichnis der finnischen Ursprungssagen und ihrer Varianten. Hamina, 1912.
12. Aceval N. Contes et traditions d'Algérie. Paris, 2005.
13. Arnason J. Icelandic Legends. London, 1866.
14. Balys J. Motif-index of Lithuanian Narrative Folk-Lore. Kaunas, 1936.

15. Birkeli E. Folklore sakalava recueil de la région de Morondava // Bulletin de l'Académie malgache. 1922–1923. Vol. 6. P. 185–423.
16. Brill T. Tipologia legendei populare românești. Vol. 1: Legenda etiologică. București, 2005.
17. Camarena J., Chevalier M. Catalogo tipologico del cuento folklórico español. Madrid, 1995–2003.
18. Carnoy H. Traditions populaires de l'Asie Mineure. Paris, 1889.
19. Correia P. Contes et légendes du Brésil. Paris, 2020.
20. Coysaud M. Contes des peuples de la Chine. Paris, 2012.
21. Dähnhardt O. Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legender. B. 1. Leipzig; Berlin, 1907.
22. Dähnhardt O. Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legender. B. 3. Leipzig; Berlin, 1910.
23. Delarue P., Ténèze M.-L. Le conte populaire français. Edition en un seul volume reprenant les quatre tomes publiés entre 1976 et 1985. Paris, 2002.
24. De Nino A. Tradizioni popolari abruzzesi. Vol. 1. Florence, 1970.
25. Elwin V. Myths of Middle India. London, 1949.
26. Hansen T. L. The Types of the Folktale in Cuba, Puerto Rico, the Dominican Republic, and Spanish South America. Berkeley; Los Angeles, 1957.
27. Hatubou S. Contes et légendes des Comores ou Genèse d'un pays bantu. Paris, 2004.
28. Hodne Ø. The Types of the Norwegian Folktale. Bergen, 1984.
29. Koskas S. Contes des Juifs de Tunisie. Paris, 2007.
30. Le Barbier C. Contes et légendes du pays des Bara (sud-ouest de Madagascar) // Revue d'ethnographie et des traditions. 1921. № 6. P. 119–137.

31. Muller S. Contes d'Irlande, l'île enchantée. Paris, 2006.
32. Noy D. The Jewish Animal Tale of Oral Tradition. Haifa, 1976.
33. Plénard M. Contes et légendes d'Irlande. Paris, 2017.
34. Reuss-Nliba D. & J. Contes et légendes créoles. Paris, 2015.
35. Reuss-Nliba D. & J. Contes et légendes d'Ethiopie. Paris, 2016.
36. Reuss-Nliba D. & J. Contes et légendes du Cameroun. Paris, 2014.
37. Revue des traditions populaires. T. 2. Paris, 1887.
38. Rolland E. Faune populaire de la France. Vol. 4. Paris, 1881.
39. Rzepnikowska I. Kot jako bohater polskiej bajki ludowej: wątki, motywy, funkcje // Wokół języka i kultury: prace dedykowane prof. Stefanowi Grzybowskiemu w 80. rocznicę urodzin / red. M. Głuszkowski, P. Zemszał. Toruń, 2023. S. 217–233.
40. Thay Thay N. Contes et légendes du Maroc. Paris, 2001.
41. Valriu C. Contes et légendes d'Espagne. Paris, 2015.
42. Van den Berg M. Contes et légendes de Flandre. Paris, 2000.
43. Wilson L. L. Apayao Life and Legends. Baguio, 1947.

Сокращения

ATU — Uther H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Helsinki, 2004. 3 vols.
 MT — Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Medieval Romances, Exempla, Fables, Jest-Books, and Local Legends. Helsinki; Bloomington, 1932–1936. 6 vols.

Статья поступила в редакцию 14 апреля 2025 г.

Владимир Анатольевич Коршунков,
 кандидат исторических наук, Вятский государственный университет (Киров)

СТРАУС ОБРУСЕВШИЙ: ОТ ЦАРЯ ПТИЦ ДО «ЛЕТАЮЩЕЙ ТАРЕЛКИ»

Аннотация. В статье исследуется восприятие страуса в русской книжной и фольклорной традиции. На материале апокрифических текстов, исторических преданий и литературных произведений прослеживается эволюция образа страуса как царя птиц. Анализируется взаимодействие античного наследия, христианской символики и народных представлений, в результате которого экзотическая птица стала значимым мифопоэтическим персонажем русской культуры.

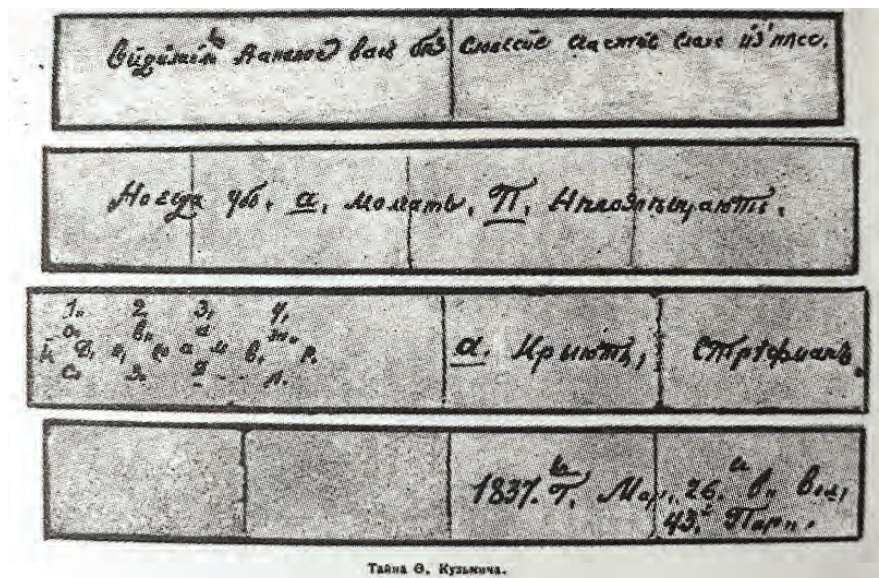
Ключевые слова: А. С. Пушкин, Давид Самойлов, М. Ф. Мурьянов, птицы в фольклоре и мифологии, духовные стихи, христианская символика, мифопоэтика, инопланетяне

Страус в современном массовом сознании понимается как комичный образ — огромная, но глупая и трусливая птица, которая в случае опасности прячет голову. Есть устойчивое выражение «страусиная политика». Этот стереотип восходит к античному ученому и писателю Плинию Старшему. Но была еще иная мифологическая традиция, которая существовала в Европе в Средние века. Она проникла

на Русь с христианскими текстами, запечатлевшись в русской книжности и народной культуре. Интересно проследить за «обрусевшим» страусом, который у нас считался могучим царем птиц и к тому же оказался подходящим для демонстрации христианских добродетелей. Мифологизированный страус появляется в русских духовных стихах, в черновиках Пушкина и поэме Давида Самойлова «Струфиан».

В старинном русском духовном стихе, который обычно называют «Голубиной книгой», излагаются апокрифические представления о мироустройстве. Там перечисляется, что и кто на свете является главным: какой город важнее прочих, какой зверь — царь зверей и т. д. «Матерью птиц» в «Голубиной книге» иногда называлась Нагай-птица, но в большинстве вариантов — птица Страфиль (Страфил, Строфил, Эстрафиль, Страхиль, Вострихиль и др.)¹. Это грозное существо, наделенное невиданной силой: птица живет у моря, и как только она встрепенется, поднимутся волны, грозящие затопить «неверный мир». Подобное имя встречается также в «Стихе о Егории Храбром».

«Голубиная книга» детально изучалась отечественными исследователями уже в XIX в. Они указывали на связь мифологического Страфиля со страусом, от которого он унаследовал исполинские размеры и остроту зрения. Впрочем, образ «матери птиц» в духовных стихах сложен: в нем сочетаются черты страуса, пеликана, алкиона, да и других птиц, реальных и сказочных



Фрагмент записки старца Федора Кузьмича [см.: 1. Вклейка между с. 142–143]

[3. С. 215–216; 7. С. 105; 10. С. 142–143]. Но страус — главный, ведь это его наименование стало именем собственным.

Познакомившись с африканским страусом, древние греки, которые вообще любили оригинальничать, назвали его привычным для них словом *στρουθός* (воробей): страус хоть и был гигантским, напоминал им эту птичку. Приходилось уточнять, что это наземный воробей, большой воробей либо тот воробей, что в Ливии (Африке). Позднее у них закрепилось причудливое именование *στρουθοκάψλος* (воробей-верблюд), отмечавшее его исполинский рост и выносливость [18; 20. Р. 339–341]. От этих греческих терминов происходит латинское заимствование *struthio* (*struthionis*) и группа славянских названий: струфокамил, стратим, стратил и т.п.

Греки и римляне восхищались страусом как чудом природы. Именно такое впечатление от удивительной заморской птицы, могучей и царственной, послужило основой для позднейших представлений в западноевропейских странах и на Руси.

Неслучайно и в русских духовных стихах образ грандиозной птицы, восходящий преимущественно к страусу, получил высокий, почти сакральный ранг. В басне Андрея Вениуса «О струфокамиле и соловей» (1674) страус прямо заявляет, что у него первенство над всеми птицами [16. С. 362]. Это подкреплялось символической страуса в православной культуре. Привозившиеся из дальних стран страусовые яйца подвешивали в храмах под паникадилами. Максим Грек в «Слове о хранении ума» писал: такой обычай был «поучения ради». Ведь считалось, что страус неотрывно смотрел на снесенное яйцо и тем самым способствовал развитию в нем зародыша. Его поведение символизировало верующего человека, ум которого

должен быть постоянно и неуспынно обращен к Богу [15. С. 271–272]. Церковная традиция возвышала страуса, видя в нем воплощенное духовное бдение. По суждению В. Н. Мочульского, «церковь популяризировала имя страуса среди народа русского...» [10. С. 143].

Неожиданное продолжение этот образ нашел в творчестве А. С. Пушкина. В черновом варианте «Сказки о рыбаке и рыбке» (1833), основанной на сюжете из сборника братьев Гримм, имеется отрывок, где старуха пожелала стать римским папой. Этот эпизод есть в исходной немецкой фольклорной сказке, и там он расположен вслед за эпизодами, где старуха ненадолго превращалась в короля и императора. Согласно Пушкину, старик увидел ее посреди «монастыря латынского», восседающей на Вавилонской башне в необычном наряде: супруга красовалась в «сорочинской шапке» (сарацинской), из шапки торчала спица, а «на спице Строфилус птица» [13. С. 1087–1088].

Эта картина долгое время оставалась загадкой для пушкинистов. М. Ф. Мурьянов, предприняв специальное разыскание, пришел к выводу, что Строфилус — искаженное название крошечной птички крапивника (по-латынски *trochilus*), которое он обнаружил в одной средневековой английской рукописи. В западноевропейском фольклоре, добавлял Мурьянов, крапивник или королек — шутовской «птичий король», который, согласно легенде, взлетел выше всех, спрятавшись на спине орла [11].

Вот и в славянских поверьях королек (крапивник) — персонаж сказки о выборе птичьего царя, который выиграл состязание обманом. У славян королька именуют такими названиями, в которых отражены эти мотивы: укр. *царик, пташачий король, миший король, мишова птаха, дурич, дурихлопчик*; пол. *plotowy król* (подзаборный король) и т.п.

[4. С. 612; 5. С. 711–713]. Для оценки распространения этого сюжета можно использовать каталог фольклорно-мифологических мотивов, где сюжет представлен многими записями: «Птицы спорят, кто из них взлетит выше или прилетит первым. Побеждает тот, чья победа казалась маловероятной (он прячется в перьях сильной птицы и взлетает вместе с ней)». Такие легенды и сказания известны во всей Европе, а также на Кавказе и в Малой Азии, Тибете, Индии, Малайзии, Индонезии, Южной Сибири, Монголии [Березкин — Дувакин А23С «Кто взлетит выше?»]. То есть этот сюжет не только западноевропейский, как думалось Мурьянову.

Гипотеза Мурьянова игнорирует очевидный факт: слово «Строфил(ус)» естественно вписывается в тот ряд многочисленных русских названий страуса, который восходит к греко-латинскому *struthio*. Более того, крапивник (либо королек) в фольклоре и мифологии — это трикстер. А страус в русской апокрифической традиции — «мать всех птиц», истинный властитель птичьего царства, наделенный мощью и религиозно-назидательным смыслом. Кстати, Пушкин был знаком с «Голубиной книгой» [11. С. 104–105; 12. С. 206].

Значит, обрисовывая шутовской облик старухи-папессы, Пушкин увенчал ее нелепую шапку птицей-царем. Эта сказочная птица была взята из русской фольклорно-книжной традиции и приспособлена к условному ватиканскому антуражу.

Страусовыми перьями действительно украшались головные уборы знати, да и в обиходе римских пап использовались специальные опахала из перьев страуса — флабеллы или флабеллумы (по-латыни *flabella*) [19. Р. 89]. Латинское окончание «-ус» в слове «Строфилус» у Пушкина, скорее всего, сознательное стилистическое решение, подчеркивающее латино-католический контекст.

Получается, что двойное значение страуса (как высокого религиозного символа и как знакового украшения высокопоставленных особ) способствовало его появлению в литературных текстах, пусть и в сатирическом контексте, как у Пушкина.

В XIX в. мифологизированный страус шагнул из области старинной книжности и фольклора в пространство исторической легенды. Имеется в виду загадочный сибирский старец Федор Кузьмич, в котором некоторые видели удалившегося от престола императора Александра I. Старец называл своей «тайной» хранившийся у него мешочек, в котором затем нашли краткие мало-вразумительные записи. Среди прочего там значилось: «а. Крыють, Струфианъ».

Об этой надписи спорили историки и энтузиасты-любители, выдвигая самые странные толкования. Последнее



«Струф» (страус). Прорись из лицевого списка XVIII в. «Собрания о неких собствах естества животных» Дамаскина Студита. Архив Института истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург). Ф. 11. Арх. № 58. Л. 141 об.

слово сознательно или неосознанно стремились исправить в соответствии с тогдашним правописанием, прочитывали «струфианъ». Иные вместо ясно начертанного «а» видели «о» и читали: «струфион» (именно такой вариант мог бы вернее передавать греко-латинское *struthio*). Во втором слове стремились разглядеть не «-ють», а другую концовку, напоминающую глагольную окончание единственного числа: мол, *струфиан* кого-то или что-то *крыет*...

Вот несколько примеров. В. В. Барятинский толковал надпись весьма вольно: «Я скрываю тебя, Александр, как страус, прячущий голову под крыло» [1. С. 143]. Барятинский утверждал: Федор Кузьмич обращался к себе прежнему в третьем лице, и это своеобразное раздвоение личности. К. Н. Михайлов исправил прочтение Барятинского. Он вычитал такое: «Я, Александр, покрываю тебя (точно так же, как скрывает себя) страус (прячущий голову под крыло), (полагая, что его никто не видит)». Подчеркнутую букву «а» в начале надписи Михайлов понимал как инициал имени «Александр» [9. С. 278–279, 281–282]. К. В. Кудряшов полагал, что набор букв и цифр рядом со словами о «струфиане» — это масонский шифр, а «струфиан» (он читал «струфион»), «вероятно, и есть масонский псевдоним Козьмича» [8. С. 106–109]. Впрочем, толкователи обычно сходились в том, что «струфиан» — это страус. Вообще-то такая форма слова, как «струфиан», неизвестна в русской лексикографии [НКРЯ. s.v. струфиан], но явно напоминает старинное обозначение страуса. Если так, то появление этого архаичного термина в записке сибирского отшельника, глубоко религиозного и впоследствии канонизированного Церковью, нужно рассматривать в кон-

тексте христианской символики. Для такого человека страус ассоциировался отнюдь не с наивным прятаньем головы, а с православной верой и постоянной устремленностью мыслью к Богу.

Малопонятный термин из записки сибирского старца всплыл в поэме Давида Самойлова, которая так и называется — «Струфиан» (1974). Взяв за основу историческую легенду о таинственном исчезновении в 1825 г. в Таганроге Александра I, Самойлов в присущей ему легкой, игровой манере отправил императора подальше от терзавших его забот и тревог на «летающей тарелке». Федора Кузьмича он превратил в таганрогского казака-правдоискателя, написавшего сумасбродный трактат «об исправлении империи Российской». Тот отправился бить челом и стал свидетелем похищения государя инопланетянами. Федора Кузьмича сделали козлом отпущения, наказав ссылкой в Сибирь. А он ни в чем не виноват, он был всего лишь очевидцем:

Он видел в сорока шагах,
Как это чудо, разгораясь,
Вдурю поднялось на двух ногах
И встало, словно птица страус.
И тут уж Федор пал в туман,
Шепча: «Крылатый струфиан...»
[14. С. 117].

Самойлов соединил три различных пласта: исторический курьез (записка старца), архаичный книжно-фольклорный образ (птица Страфиль) и современную ему мифологию (НЛО и «пришельцы»). Его «струфиан», помещенный в заглавие, — символ сложный и метафоричный.

Намеченная здесь русская мифология страуса предстает в разнообразных формах. Представление о страусе-царе, укоровившееся в духовных стихах и поддержанное православной символикой, было обыграно Пушкиным в сатирическом контексте. Затем, уклонившись усилиями толкователей в сферу анекдота, оно возродилось в поэме Самойлова как метафора исторической случайности, иррациональности хода истории.

Страус в русской культуре, при всей своей экзотичности, оказывается в известном смысле центральным мифологическим персонажем среди птиц, сравнимым со львом в царстве зверей. Это позволяет проследить, как взаимодействовали античное наследие, христианская символика и русская народная традиция.

Примечания

¹ Разные варианты этого имени приведены в сборнике П. А. Бессонова [6. С. 369], в монографии В. Н. Мочульского [10. С. 142], словарях М. Фасмера [17. С. 771] и О. В. Беловой [2. С. 240–244, 273].

Литература

1. Барятинский В. В. Царственный мистик (Император Александр I — Феодор Козьмич). 2-е изд. [СПб.], [1913].
2. Белова О. В. Славянский bestiарий: словарь названий и символики. М., 1999.
3. Веселовский А. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.
4. Гура А. В. Королек // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 612.
5. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
6. Калеки переходные: сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861.
7. Кирпичников А. К вопросу о птице Страфиль // Журнал Министерства народного просвещения. 1890. Ч. 270. Июль. С. 99–108 (1-я пагинация).
8. Кудряшов К. В. Александр I и тайна Федора Козьмича. Пб., 1923.
9. Михайлов К. Н. Император Александр. Старец Феодор Козьмич: Историческое исследование. СПб., 1914.
10. Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.
11. Мурьянов М. Ф. К тексту «Сказки о рыбаке и рыбке» // Временник Пушкинской комиссии. 1969 / ред. М. П. Алексеев. Л., 1971. С. 103–106.
12. Непомнящий В. Поэзия и судьба: статьи и заметки о Пушкине. М., 1983.
13. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 17 т. Т. 3. Кн. 2 / [ред. М. А. Цявловский, Т. Г. Цявловская-Зенгер]. М., 1995. С. 643–1377.
14. Самойлов Д. Поэмы. М., 2005.
15. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской Духовной академии. Ч. 3. Казань, 1862.
16. Тарковский Р. Б., Тарковская Л. Р. Эзоп на Руси. Век XVII: Исследования. Тексты. Комментарии. СПб., 2005.
17. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. 3-е изд., стереотип. СПб., 1996. Т. 3.
18. Steier A. Strauß // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung / hrsg. von G. Wissowa. 2te Reihe. Bd 4 A. Hlb. 7. Stuttgart, 1931. Sp. 339–347.
19. The Catholic Encyclopedia: an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church / ed. by Ch. G. Herbermann [et al.]. Special Edition. Vol. 6. New York, 1909.
20. Thompson D. W. A Glossary of Greek Birds. Oxford, 1895.

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/>.

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: <https://ruscorpora.ru/>.

Статья поступила в редакцию 3 декабря 2025 г.

Светлана Александровна Сиднева,

кандидат филологических наук,

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

FESTA DEI SERPARI В КОКУЛЛО

(область Аbruццо, Италия):

МЕЖДУ ЯЗЫЧЕСТВОМ И ХРИСТИАНСТВОМ

Аннотация. В статье рассматривается уникальный фестиваль змееловов в коммуне Кокулло (область Аbruццо, Италия). Праздник представляет собой сохранившуюся до наших времен древнюю традицию почитания «змеиной богини», которая была переосмыслена в христианском ключе и связана с местным культом святого Доминика. Сейчас фестиваль является одним из важных элементов локальной идентичности для жителей коммуны и инструментом продвижения области.

Ключевые слова: традиционная культура, Италия, Аbruццо, праздник змееловов, святой Доминик, змея

Ежегодно 1 мая жители коммуны Кокулло (область Аbruццо, Италия) собираются на мессе и устраивают ряд праздничных мероприятий, чтобы почтить память святого покровителя этой местности — преподобного Доминика Сорского. Ключевым моментом праздника, прославившим небольшое горное поселение провинции Л'Аквила даже за пределами Италии, является уникальный фестиваль змееловов — *Festa dei Serpanti*. Улицы Кокулло заполняются людьми разных возрастов, в том числе маленькими детьми, которые демонстрируют друг другу и гостям фестиваля живых змей: *cervone* (четырёхполосый полоз), *saettone* (эскулапов полоз), *biscia* (черный уж), *biasso* (зеленая хлыстовая змея). Отловом рептилий, которых после праздничной церковной службы набрасывают на стацию святого Доминика, занимаются уроженцы Кокулло, потомственные змееловы — *serpanti*. Стацию торжественно проносят по улицам коммуны в сопровождении священников, представителей городской администрации и одетых в стилизованные народные костюмы Аbruццо пятерых девушек, которые держат в руках или на голове корзинки с вотивными хлебами. Эти хлеба, посвященные святому Доминику, иногда изготавливаются в виде змей, кусающих себя за хвост, и раздаются верующим по окончании праздника.

Происхождение шествия со змеями и его главных участников змееловов до сих пор вызывает дискуссии итальянских и зарубежных исследователей. В диахронии менялось и отношение к главному «инструменту» празднования — змеям.

Коммуна Кокулло располагается на границе долин Марсика и Пелинья. Как следует из топонимики, в которой часто присутствует этноним *marsi* (от наименования области — Марсика до названий поселений Оргона-дей-Марси, Мальяно-дей-Марси и др.), в доримский период данная территория была населена

древним итальянским народом — марсами. Уже в античных источниках им приписывались особые свойства заклинателей змей. Стоит вспомнить пассаж из «Энеиды» Вергилия, описывающий «служителя богов из Маррувия, города марсов» — Умбронна, который «гадов ползучий род и гидр с ядовитым дыханьем — всех он умел усыплять прикасаемьем руки иль заклятьем, ярость змей укрощал, врачевал их укусы искусно». В этом же отрывке упоминается и культ богини Ангиции, которая почиталась у марсов как богиня, повелевающая змеями и сведущая в целебных травах: «...Не помогли ведуну ни травы с марсийских нагорий. / Рощ Ангийских листвою и Фуцина стеклянной волною, / Влагой озер оплакан ты был» [1. С. 794–796].

Имя змеиной богини «*Aeetae prolem Angitiam*» (букв. «Ангиция из рода Ээта») приводит в своей эпической поэме «Пуника» древнеримский поэт Силий Италик, описывая также умение народа марсов *uirpereumque herbis hebetare et carmine dentem* (притупить зубы гадюки травами и песнями) [10].

Присутствие данного культа подтверждается археологическими находками. Во время осушения Фуцинского озера в 70-е гг. XIX в. была найдена бронзовая табличка IV–III в. до н.э. с латинской надписью, сообщающей, что некто Каз (или Казон) Кантовий Апруфклан с друзьями посвящают пирамидальную колонну змеиной богине Ангиции. Исследовательница Т. А. Карасева предположила, что эта колонна увивалась змеями подобно тому, как сейчас это делают со статуей Доминика. Бронзовая пластинка с надписью, вероятно, крепилась к основанию столба [2. С. 113].

Любопытные отголоски древнего почитания змеиной богини были зафиксированы итальянскими этнографами в детской игре *a'ngizie*, которая в 50-е гг. XX в. еще бытовала в коммуне Ортукио (провинция Л'Аквила) и воспринималась не только как простая детская за-

бава, но и как осторожный ритуал против грозы. Один из участников игры выкапывал небольшую ямку, прятал в нее кусочек хлеба и присыпал его землей, помещая поверх «тайника» сделанный из веточек крест. Остальные дети молча стояли с закрытыми глазами, пока выкопавший ямку не объявлял: «Готово!» Еще один ребенок мизинцем правой руки очерчивал круг вокруг креста. На этом этапе игры самый маленький член группы кричал: «В круг!» Дети, предварительно подметя участок земли, рисовали один круг внутри другого, а между ними — четырехзвездочек. Затем ребята, ходя по кругу один за другим, каждый раз ускоряя темп, топтали этих змей, приговаривая: *'Nngizie vè, vè, 'ngizie* (Ангиции, приходите, ангиции, приходите). Ведущий громко отсчитывал количество заходов (максимум семь), после чего декламировал слова, напоминающие заговор: *Fulmene j saiette, da casa mè lundane, Jete pi munne strane, addò le male ne mputète fa* (Гром и молнии, прочь от моего дома, в иные края, где вы не сможете причинить вреда). Дети хором подхватывали: *A quiste sande loche, ne 'pozza cascà ni fulmene ni foche* (В этом святом месте не должна упасть ни молния, ни огонь). Повторив несколько раз «заклинание», все поворачивались спиной к ведущему и плевали в разные стороны [12].

Свойства, приписываемые легендарным почитателям Ангиции — марсам, обнаруживаются отчасти у их «сремников» — *serpanti*. Змеелов только в последнее время ассоциируется с узколокальным культом и даже стал своеобразным «брендом» Кокулло, однако еще в XIX в. заклинатель рептилий был фигурой, популярной во всей Южной Италии. Примечательно разнообразие вариантов его наименований: *ciaralle, ciarmataro, ciraularo, ceraulo, sanpaularo, sandomenicarò*.

Номинации с корнем *ciar-*, отсылающим в том числе к слову, *ciarlatano* 'шарлатан', употребляли и в более широком смысле — не только для обозначения заклинателей змей, но и торговцев, продававших чудодейственные средства от разных болезней и привлекавших своих потенциальных клиентов особыми зазывными формулами. Глагол *ciarmare* имеет узнаваемую в романских языках основу (ср. с фр. *charme*), восходящую к латинскому слову *carmen* 'магическая формула, заговор' [13. P. 508]. Стоит отметить, что термин *serparo* фиксируется в италиязычных источниках довольно поздно, не раньше рубежа XIX–XX вв. Преимущественное употребление этого слова в наше время носителями традиции по отношению к себе может быть результатом их сознательного разграничения современного змеелова с его предшественниками, отношение к которым не всегда было позитивным.

Достаточно привести цитату из одного любопытного юридического документа, кодекса Катена-ди-Пенне, в котором впервые после античных времен упоминаются практики со змеями в Абруццо. До наших времен дошла книга, переписанная между 1457 и 1468 гг. Кодексом пользовались жители коммуны Пенне, расположенной в провинции Аквила, то есть рядом с современным Кокулло. В книге III этого свода законов присутствует глава XIX *De non portando serpentes per civitatem* (О запрете проноса змей через город): *Item quod nulla persona audeat portare serpente vivum per civitate Pennae intus et extra menia civitatis eiusdem: et contrafaciens solvat vice qualibet sollos quinque et credatur sacramento denuntiantis vel unius testis* (Ни один человек не смеет проносить живую змею через город ПЕННА внутри и за его стенами: нарушитель должен заплатить пять солей за каждое нарушение, заявленное под присягой обвинителем или подтвержденное хотя бы одним свидетелем) [5. P. 155].

Таким образом, заклинателей змей в XV в. штрафовали просто как обыкновенных шарлатанов, но подобные меры могли быть и способом борьбы с пережитками язычества.

Однако в наименованиях заклинателей змей *sanpauloni* и *sandomenicari* заявлена и их связь с христианскими святыми. Действительно, у змееловов Кокулло есть предшественники, возводимые не только к язычникам-марсам, но и к эпизоду из Деяний (28: 1–6), в котором апостол Павел, прибывший на остров Мелит (совр. Мальта), не претерпевает никакого вреда от вышедшей из огня ехидны. В народной религиозной культуре (прежде всего Мальты, а затем и Сицилии) этот эпизод получает дальнейшее развитие. Апостолу приписывается избавление Мальты от всех ядовитых змей, а на Сицилии — передача некоей группе последователей, обратившихся в христианство, способности обезвреживать ползучих гадов и лечить от их яда. Первые упоминания заклинателей змей на Сицилии, как и кодекс Пенне, датируются XV в.

Sande Dumineche ha fatte la sèrpe,
E ssande Pavele l' a squajjate – la scupèrte
L' á mèsse 'm mèzz' a mmare,
E l' a squajjate come ssale.
Come lu sal' a la menèstre:
Vatt' a squajje', bbrutta bbèstie!
[7. P. 103].

Когда и каким образом культ монаха-бенедиктинца сливается с практиками заклинателей змей, будь они потомками легендарных марсов или последователями апостола Павла? Версии канонических житий святого Доминика позволяют восстановить примерные даты и места его смерти и рождения. Родился святой в Фолиньо около 951 г., благодаря

Более того, с острова *ciarauli* или *cerauli* (сиц. диал.) странствовали по всей Италии и именовались также *sanpauloni* (букв. «люди святого Павла»). Одной из их основных функций было исцеление пострадавших от укусов ядовитых гадов и насекомых. В качестве «медицинского средства» использовалась святая вода, слюна целителей или «земля святого Павла» (иначе мальтийская земля), то есть земля из грота в Рабате на Мальте, где, по местному преданию, останавливался сам апостол Павел [11]. Однако на Сицилии сейчас о *sanpauloni* напоминает только традиция, сохранившаяся в коммуне Палаццо Акрейде (провинция Сиракузы), выпекать и раздавать местным жителям на праздник Петра и Павла 29 июня *a cuddura di San Paulu* — бублик в виде сплетенных змей. Считается, что вкушение подобной выпечки способно предотвратить различные болезни и принесит удачу.

Связь апостола Павла и змей фиксируется и в области Абруццо, о чем свидетельствует обширный фактологический материал, собранный в конце XIX — первой половине XX в. итальянскими исследователями. В разных коммунах провинции Л'Аквила верили, что ребенок мужского пола, родившийся накануне праздника Обращения апостола Павла (в ночь с 24 на 25 января), должен стать *lure panaru* (оборотнем) или *ciaralle* (заклинателем змей). У жителей коммун Пьетракасела и Кампли бытовало поверье о том, что в ночь апостола Павла змеи выползают из своих нор или высовывают из них голову. Если ночь выдастся морозная и ясная, много молодых змей погибнет, если относительная теплая и пасмурная — придется смириться с обилием ползучих гадов на полях и пастбищах [7. P. 103].

Утро Павлова дня также было полно различных примет, связанных с рептилиями. Так, в коммунах Рокаскаленья, Чивителла Алфедена, Челано, Васто по количеству встреченных людей определяли, сколько змей встретишь в текущем году. Интересные гендерные аспекты

Святой Доминик создал змею,
Святой Павел ее обнаружил и истребил,
Бросил ее в море
И как соль растворил.
Как соль в супе,
Иди и растворишься, страшное чудовище!

чему его иногда также именуют Доминик из Фолиньо (область Умбрия), а умер около 1031 г. в Соре (область Лацио). Место рождения в Фолиньо косвенно связывает его с «людьми святого Павла», учитывая, что апостол особенно почитался в одном горном поселении поблизости Фолиньо — Канчелли. По местной легенде, его жители получили

были замечены в поселениях Вилла Санта-Мария, Сан-Эвзанио-дель-Сангро, Ортона-а-маре и Васто: если, выходя из дома в день св. апостола Павла, первым увидишь мужчин, то неизбежной будет и встреча со змеями, если женщин, то скорой встречи со змеями можно было не опасаться. А в Вилла Санта-Мария по возрасту встреченных первыми мужчина определяли и тип змеи: пожилые и зрелые мужчины предвещали крупных четырехполосных полозов *Servone*, юноши и мальчики «символизировали» змеенышей. Напротив, в коммуне Арки увидеть первым мужчину сулило встречу с неядовитым черным ужом, в то время как увидеть первой женщину обозначало скорую встречу с опасной гадюкой [7. P. 104].

По свидетельствам информантов, змеи представляли серьезную проблему в пастушеской и сельскохозяйственной жизни региона. Их количество волновало жителей и приводило к такого рода гаданиям и поверьям, а также порождало разного рода нарративы о рептилиях.

Итальянский антрополог Дж. Профета описывает локальные представления, согласно которым оставленный в воде волос женщины или лошади через несколько месяцев мог превращаться в белых змей, любящих молоко и молочные продукты. Именно поэтому некоторые белые змеи якобы могли проникать через крышу в дома, где находились кормящие матери. Крестьяне из Абруццо верили, что белые змеи могли усыплять женщину, глядя ей в глаза даже издалека, а затем отсасывать молоко из ее груди, одновременно успокаивая ребенка, засунув ему в рот свой хвост, который младенец принимал за сосок. От недостатка молока, которое «воровали» белые змеи, ребенок рано или поздно мог даже умереть [9. P. 23].

Финаморе приводит текст заговора, которым пользовались *serpari* для заговаривания змеиных укусов и в котором соединяются два имени — апостола Павла и св. Доминика, причем второй выступает в странной роли «создателя змеи»:

от самого апостола, проходившего через эту деревню, способность исцелять укусы ядовитых животных. Примечательно, что в позднем Средневековье католическое духовенство позитивно относилось к подобному нарративу, это можно объяснить попыткой Церкви инкорпорировать различного рода пережитки языческих обрядов в христианский контекст.



Шествие святого Доминика со змеями. Кокулло (область Абруццо). 2018 г. Фото А. Яковитти

Что касается Доминика из Фолиньо, его изначальная деятельность на первый взгляд была далека от заклинания змей. Странствуя по Умбрии, Абруццо и Лацио, он основывал там бенедиктинские монастыри и скиты. Тем не менее даже в официальных житиях Доминика присутствуют мотивы, связывающие святого с животным миром. Например, в одной из историй о чудесах Доминика он приказывает волку вернуть отчаявшейся матери похищенного из борозды младенца. Но особенно интересен эпизод, объясняющий пассаж из заговора, в котором монах-бенедиктинец вдруг становится творцом змей. Когда святой Доминик был аббатом в монастыре Тризульти, правитель Монтекассино посылает к нему двух монахов с большим уловом рыб. Монахи соблазняются на

часть дара и прячут четырех рыб среди камней, чтобы по возвращении взять их себе. Когда им настает время возвращаться, Доминик предупреждает незадачливых воришек, что припрятанные ими рыбы превратились в змей. В сопровождении других монахов, которым святой вручает свой посох, согрешившие добираются до места схрона и действительно обнаруживают змей вместо рыб, которые при прикосновении посоха святого обретают свой первоначальный облик.

В Кампли зафиксирована народная версия этого же нарратива, в которой святой Доминик живет в пещере неподалеку от коммуны, когда одна благочестивая женщина отправляет ему в дар пять рыб. Ее посыльный крадет две из них, которых святой обращает в змей [7. Р. 150].

В начале XVIII в. архиепископ дон Крешенцио Арчъери упоминает в одном из своих писем некий полуязыческий обычай со змеями, который исполняется в остерии поблизости церкви св. Доминика, и замечает, что неплохо было бы его приспособить на благо христианской веры [4]. Так, до этого времени ритуал со змеями не был связан с церковным пространством. По данным архива коммуны Кокулло, окончательная официальная «христианизация змеинового культа» происходит в 1818 г. Это был первый случай, когда статую святого Доминика, увешанную змеями, вынесли во время торжественного шествия. Для пастухов и крестьян из Кокулло монах-чудотворец, живший между X и XI вв., становится кем-то вроде мифического героя, способного укротить враждебную природу, воплощенную в ядовитых змеях, бродячих собаках, волках и саранче.

Итальянский этнограф Е. Пекораро в этой связи приводит распространенную местную легенду, согласно которой святой Доминик подарил жителям коммуны свой зуб, хранящийся в местной церкви и обладающий благодатной силой исцелять от различных недугов, но прежде всего от укусов ядовитых или бешеных животных и зубной боли [8. Р. 29–32]. Эта легенда также объясняет еще один околоцерковный ритуал на празднике св. Доминика, актуальный и сейчас: прихожане местной церкви тянут зубами веревку колокола, чтобы укрепить или вылечить зубы.

«Медицинская функция» св. Доминика становится дополнительным поводом для его почитания в качестве покровителя *serpari*, исторически занимавшихся целительством, а не только отловом и демонстрацией змей на фестивале, как в современности.

Популяризации праздника за пределами Италии в XX в. отчасти способствовала и книга английского журналиста и писателя Генри В. Мортонна «От Рима до Сицилии. Прогулки по Южной Италии», который ярко описал шествие змееловов в 60-е гг. XX в. Кроме того, он особо отметил участие детей, высказав предположение, что это нечто вроде пережитка обряда инициации: «Я пошел в толпу вслед за молодым человеком. Там он присоединился к группе из троих серпаро. Они были заняты тем, что вешали змей на плечи маленьких мальчиков. Дети выдерживали испытание с очень серьезными лицами. Серпаро тоже были серьезны. Они словно вручали детям священную эмблему. Сцена напомнила мне обряд посвящения. Пятый серпаро, с огромной черной змеей, подошел к мальчику и повесил ему на плечи рептилию» [3].

Ди Нола, подробно описавший традицию в 70-е гг. прошлого века, тоже подчеркивает важную роль детей в обряде: они заполняют улицы во время шествия со своими змеями, которых поймали вме-

сте со взрослыми мужчинами в окрестностях Кокулло. Кроме того, итальянский антрополог упоминает обычай, который наблюдался в близлежащих поселениях, особенно в деревне Вильялаго. Даже бабушки и матери могли прикладывать к голове своих самых маленьких детей обоюбого пола змею со статуи св. Доминика, чтобы оградить их от *mali futuri* (грядущих бед) [6. Р. 28].

Стоит отметить, что раньше змееловами были исключительно мужчины. Они могли приобщаться к этой профессии с детства. Сейчас на празднике можно нередко увидеть девочек или девушек, гордо демонстрирующих змей во время шествия, но все же отлов и содержание рептилий до фестиваля по-прежнему остается мужской деятельностью.

В настоящее время активное участие детей и молодежи в празднике направлено на ознакомление подрастающего поколения с горной экосистемой и пастушеской деятельностью. Ритуал наполняется новыми смыслами: передача традиции и воспитание бережного отношения к природе. Все это приводит к переосмыслению образа змеи, змеелова и фигуры святого в светском образовательном дискурсе. Если в прошлые века монахи, увитый рептилиями, мыслился скорее как защитник от злых начал, олицетворяемых змеей, образ которой отсылал в том числе к библейскому змею-искусителю, то в последнее время святой Доминик предстает больше как медиатор между природой и цивилизацией. При этом Римская католическая церковь все же придерживается трактовки в духе прошлых веков, рассматривая змею как воплощение зла, а не как часть дикой природы.

Впрочем, «экологический дискурс» иногда оказывается сильнее церковного и влияет на ритуальные практики. Еще в 70-е гг. прошлого века в конце праздника змей могли продавать гостям фестиваля по цене, доходящей до 10 000 лир. Сейчас подобная торговля запрещена, а действия со змеями регулируются итальянскими законами, касающимися охраны окружающей среды и редких видов животных, например Декретом Итальянской Республики № 357 от 1997 г. о сохранении естественной среды обитания, дикой фауны и флоры. Этот закон — но в большей степени изменение отношения к главному «инструменту» ритуала — положил конец и другим, жестоким, практикам — сжиганию ритуальных змей или использованию их как «сырья» для лекарственных средств, которые, по свидетельствам моих информантов, встречались до 40-х гг. XX в. Сейчас рептилии должны быть выпущены в их естественную среду обитания.

В опросах, проводимых в начале XXI в., респонденты-змееловы демонстрировали совсем иное отношение к своим питомцам даже по сравнению

с 60–70-ми гг. прошлого века: некоторые даже утверждали, что воспринимают их как собаку или кошку и даже как сына или дочь [13. Р. 487]. Иногда змеям негласно даются имена. Так, один из моих информантов пошутил, что называл одну из своих змей Лаурой, в честь своей девушки.

Еще один ракурс в современном восприятии змеиног шествия появился в связи с разрушительным землетрясением 2009 г. в областном центре Аbruццо — Л’Аквиле. Землетрясение затронуло и коммуны Кокулло. Храм св. Доминика пришлось закрыть, а ритуал был перенесен в старинную романскую церковь Мадонны делле Грацие. Возвращение на прежнее место произошло в 2012 г., тогда же была установлена фиксированная дата празднества: вместо первого четверга мая оно стало отмечаться 1 мая. В современных итальянских СМИ змеиный праздник иногда символизирует возвращение области к нормальной жизни, а змея — пробуждение природы после зимней спячки, даже начало весны и возрождения!

Змееловы, как и раньше, отлавливают змей в марте и начинают «приручать» их, помещая в деревянный ящик (ранее в терракотовые сосуды), подкармливая живыми мышами, вареными яйцами и молоком. Из современных нововведений сейчас змеи отлавливаются не только местными *serpari*, но и профессиональными учеными, занимающимися изучением рептилий, для исследователей этот праздник становится «конференцией под открытым небом». Так происходит проникновение в традицию научного дискурса.

Элемент народной веры, который остается живучим среди местного населения, особенно старшего поколения, до сих пор — гадание по положению змей на статуе. Если змеи овивают голову святого, всех ждет удачное продолжение года, если падают со статуи — это предвещает разного рода неудачи.

Тот факт, что змееловы стали в последнее время элементом культурной идентичности Кокулло, подтверждается и на визуальном уровне новыми дорожными указателями с надписью «Cocullo Paese dei Serpari». В гербе коммуны, установленном по специальному постановлению президента Итальянской Республики в 2003 г., два золотых полоза обвивают дорическую колонну.

Итак, если еще в середине прошлого века речь шла об узколокальном культе, консолидировавшем жителей коммуны и небольшое число паломников из близлежащих поселений провинции Л’Аквила, сейчас *Festa dei Serpari* приобретает черты типичного коммерциализированного фестиваля, привлекает туристов, способствует развитию инфраструктуры области, дополняется новыми структурными элементами и смыслами,

теряя при этом некоторую непосредственность и «наивность» народной веры, обусловленную изначально сельскохозяйственными и пастушескими практиками.

Змеиное шествие связывается с христианской традицией и особым почитанием местного святого — преподобного Доминика. Так происходит переосмысление архаичных корней традиции. Связь с культом богини Ангиции древних марсов сейчас воспринимается не как пережиток язычества, а ценится как доказательство непрерывности и устойчивости традиции с древних времен, что дает право местным жителям требовать признания ее культурным достоянием области Аbruццо, подлежащим защите ЮНЕСКО. «Медицинская» функция *serpari* фактически утрачена и заменена на репрезентативно-развлекательную и даже образовательную.

Примечания

¹ Перевод отрывка выполнен С. А. Сидневой.

Литература

1. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида / пер. С. А. Ошерова; под ред. Ф. А. Петровского. М., 1979.
2. *Карасева Т. А.* Дополнительные комментарии к латинской надписи на «Бронзе Фуцинского озера» // Индоевропейское языкознание и классическая филология / отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2005. С. 111–113.
3. *Мортон Г.* От Рима до Сицилии. Прогулки по Южной Италии / пер. Н. Омелянович. М., 2008. URL: https://1.librebook.me/a_traveller_in_southern_italy/vol1/3.
4. *Chiocchio N.* Storia delle chiese di San Domenico a Cocullo: il santuario della valle. Roma, 2018.
5. *De Caesaris G.* Il Codice “Catena” di Penne. Riformato negli anni 1457 e 1468. Casalbordino, 1935.
6. *Di Nola A. M.* Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana. Torino, 1976.
7. *Finamore G.* Credenze, usi e costumi abruzzesi. Palermo, 2002 (ristampa dell’originale del 1890).
8. *Pecoraro E.* La festa dei serpari a Cocullo tra antropologia, arte, religione e mito // Quaderni di Villa Sandra. 2018. Vol. XXX. № 4. P. 29–32.
9. *Profeta G.* Il serpente sull’altare. Il patronato antifebbrile di San Domenico di Cocullo e la sua metamorfosi antimorso: Ecologia e demopsicologia di un culto. L’Aquila, 1998.
10. *Silius Italicus*. Punicia. URL: https://www.tha.de/~harsch/Chronologia/Lspost01/Silius/sil_pu08.html.
11. *Todesco S.* Serpi, scorzoni, tarante. Mitologie di San Paolo da Malta al Salento (passando per la Sicilia) // Dialoghi Mediterranei. N. 25. Maggio 2017. URL: www.istitutoeuroarabo.it/DM/serpi-scorzoni-tarante-mitologie-di-san-paolo-da-malta-al-salento-passando-per-la-sicilia/.
12. *Toschi P.* Pagine Abruzzesi. Acquila, 1970.
13. *Zenone A.* Etnologia agiografica. Il culto di San Domenico di Sora e la tradizione dei serpari a Cocullo (Appennino abruzzese) // Quaderni di sematica. Vol. V. Alessandria, 2019. P. 485–520.

Статья поступила в редакцию 1 июня 2025 г.

Оксана Владимировна Чёха,

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

НОВОГРЕЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О МЛЕЧНОМ ПУТИ

Аннотация. Статья посвящена фольклорным диалектным наименованиям Млечного Пути в новогреческой традиционной культуре. Анализируются номинационные модели, используемые в различных регионах Греции, а также соответствующие этимологические легенды, объясняющие происхождение этих названий. Особое внимание уделяется моделям «Соломенная дорога» и «Иордан — река», наиболее распространенным на континентальной и островной территории страны. Сопоставительный анализ с балканскими и средиземноморскими фольклорными традициями позволяет выделить общие культурные мотивы и обсудить возможные заимствования.

Ключевые слова: новогреческий фольклор, народная астрономия, Млечный Путь, этимологические легенды

Общеизвестен тот факт, что названия галактики, где расположена Земля и Солнечная система, в большинстве европейских языков являются калькой с латинского термина *Via Lactea* (буквально «Молочная дорога»), который, в свою очередь, представляет собой перевод соответствующего греческого астронома *Γαλαξίας* (κύκλος) — Молочный круг или Молочная окружность. Последний термин сохраняется в греческом языке до наших дней, однако новогреческой традиционной культуре известны и другие названия — *Соломенная дорога*, *Иордан*, *Пояс монахини* и др. Рассмотрению таких фольклорных диалектных наименований Млечного Пути, а также текстов этимологических легенд, призванных объяснить их появление, посвящена предлагаемая статья.

Поскольку новогреческая традиция — часть общей средиземноморской, а народная культура континентальной северной Греции благодаря многовековым контактам со славянским, албанским, турецким и валахским населением содержит общевалканские мотивы и сюжеты, стоит перечислить основные номинационные модели Млечного Пути в Средиземноморье и на Балканах:

1) дорога в святое место / дорога святых / рабов / Трояна и др.;

2) река Иордан;

3) след от рассыпавшейся соломы / поповская солома / кумова солома и др. [3. Р. 114–125; 2. С. 149–183];

4) пояс небесный / цыганский / Богородицы, который Д. Младенова дополнительно выделяет в качестве типично балканской модели [2. С. 179].

Все вышеперечисленные модели реализуются на новогреческом материале:

1) *Дорога Богородицы* (Δρόμος της Παυαγιάς) [8. Σ. 147];

2) *Иордан — река* (Ιορδάνης ποταμός) (п-ов Пелопоннес) [10. Σ. 225], *Ниортан — река* (Νιορτάνης Ποταμός) (о-в Родос) [4. Σ. 51], *Иордан* (Ιορδάνης) (о-ва Анафи, Кипр, Наксос) [6. Σ. 182; 11. Σ. 635], *Ниортан* (Νιορδάνης) (о-в Кимолос) [АХКЕЕЛ, Хф. 779:142];

3) *Соломенная дорога* (Αχέρωδρομος) (совр. тур. Силиври; г. Ксанти) [АХКЕЕЛ, Хф. 181:11; Хф. 2392:41], (Στράτα των αχέρων) (о-в Наксос) [АХКЕЕЛ, Хф. 1609:6], *Поповская солома* (Του παπά τα άχυρα), *Солома попадьи* (Της παπαδιάς τάχυρα) (область Этолия) [АХКЕЕЛ, Хф. 148:39], *Солома крестного* (Του νόυνου τάχυρο) [9. Σ. 134], *Солома кума* (Του κουμπάρου τάχυρα, Άχυρο του κουμπάρου) (о-в Керкира, область Эпир) [9. Σ. 134–135] (области Превезы, Янины) [АХКЕЕЛ, Хф. 3007:103–104], *Старухина солома* (Του γριάς το άχυρο) (п-ов Пелопоннес, регион Каппадокия) [7. Σ. 328; 5. Σ. 440];

4) *Пояс монахини* (Ζωνάρι της Καλόγριάς) [8. Σ. 147] (единичная фиксация, которая не представляется надежной, поскольку повсеместно в Греции номинации типа *Пояс Богородицы* закреплены за названиями радуги).

Как следует из нашего материала, продуктивными номинационными моделями для обозначения Млечного Пути являются типы «*Солома / Соломенная дорога*» и «*Иордан — река*», которые представлены соответственно на севере Греции, в ее континентальной части, и на островах на юге и юго-востоке Греции. При этом носители традиционной культуры могут быть знакомы с обоими названиями и воспринимать их как взаимозаменяемые и / или дополняющие друг друга синонимы: «Однажды один крестьянин из [села] Аперантоса пошел в поле, украл солому и убил ее владельца. На дорогу, по которой он шел, сыпалась солома, поэтому на следующий день шаг за шагом прошли по этому следу и нашли вора. Иордан — это соломенная дорога» (с. Аперантос, о-в Наксос; зап. Д. Экономидиса, 1934 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 1609:6]¹. Микеле Картеллаццо, основываясь на материалах к Средиземноморскому лексическому атласу, указывает, что названия типа «Иордан — река» отмечены в двадцати трех греческих пунктах, и считает такую номинационную модель типичной греческой, в то время как номинации

типа «Соломенная дорога» относятся им к арабо-турецко-славянским [см.: 3]. Тем не менее по ряду причин с утверждениями М. Картеллаццо трудно согласиться.

Справедливо то, что номинации типа «Иордан» широко распространены, однако время их возникновения неизвестно и никаких соответствующих этимологических легенд не зафиксировано. Имеющиеся поздние записи XIX и XX вв. предсказуемо связывают название *Иордан* с евангельской историей: «Киприоты величают Иорданом Млечный Путь, считая его отражением этой реки на небе. По народным представлениям, Иордан — славнейшая из рек, потому что в ней крестился Христос» [11. Σ. 635]. Из античных же источников следует, что Млечный Путь представлялся древним грекам не рекой, а дорогой (см. отмеченное у пифагорейцев *Дорога души* (Ὀδὸς τῶν Ψυχῶν) [9]). Так, например, из критических замечаний Аристотеля становится известно о существовании теории, согласно которой Млечный Путь — это выжженный участок небесного пути, по которому в доисторические времена передвигалось солнце, или же это след, оставленный колесницей падающего Фазетона². Дополнительным аргументом в пользу «автохтонности» номинационной модели «Дорога Богородицы / попа / крестного / кума / соломы» служит и то, что такие названия подкрепляются текстами этимологических легенд о краже соломы, которая просыпается на дорогу и указывает преследователям на истинного виновника³: «Я слышал от своего отца, что «Соломенная дорога» (Млечный Путь), это один украл сено [и повез его] сверху на телеге, она потихоньку сыпалась с телеги на землю, это заметили, пошли по следу и нашли вора. Он нам так говорил, чтобы мы не ходили воровать солому, не падали так низко» (д. Авдира, область Ксанти; зап. С. Д. Эмеллоса, 1961 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 2392:41].

В качестве похитителя выступают священник, крестник или кум, которые воруют у крестного отца, кума или «с божьего сеновала».

ВОР — КУМ

Один человек отправился однажды к куму на сеновал, чтобы украсть сена для животных. Когда он убежал, солома просыпалась и видна там наверху (с. Лутраки, область Пеллы; зап. Г. К. Спиридакиса, 1961 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 2394:395].

Кум украл у кума солому, и скажут сегодня: «Смотри, солома кума рассыпана по небу» (ἴα, τ' άχερο του κουμπάρου σκορπισμένο στον ουρανό) (д. Календзи, область Янины; зап. Д. В. Экономидиса, 1961 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 2382:304].

Один человек пошел в гости к своему куму. Там он увидел солому, а ему как раз нужна была солома. Ночью, когда все затихло, кум взвалил на себя вязанку хозяйской соломы и, крадучись, перенес в свой дом. Перед рассветом он вернулся и закутался в свои одеяла. Когда проснулся кум, он понял, что у него украли солому. Он «взял след» (последовал за соломинками) и шаг за шагом дошел до дома кума, где обнаружил украденную солому. Бог в наказание превратил рассыпанную солому в звезды (д. Каридея, район Парги, область Превезы; зап. С. Д. Георгуласа, 1966 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 3007:103–104].

Два кума разругались, и второй, чтобы навредить своему куму, пошел и украл все сено, которое у него было на сеновале. Но Бог не стерпел этого, и стало сено вываливаться из мешков и поднялось на небо, чтобы увидел кум и чтобы жгло его в наказание за то, что он пошел и украл у кума сено (область Эпир; зап. Н. С. Венетоса) [АХКЕЕЛ, Хф. 393:21].

Одного погонщика с его мулом вдали от дома зимой застигла ночь, и оставалось ему только околейть от стужи и снега. Совсем измученный и оголодавший, добрался он до дома своего кума и постучал в дверь. Ему открыли, накормили, обогрели, а мула поставили на сеновал. Когда поутру поднялся хозяин, то кума и след простыл, глянул на сеновал, а там все сено украдено. Но кума он даже не заподозрил. Пришлось ему запрягать лошадей, чтобы в такую зимнюю непогоду отправиться в деревню за сеном для скота и за хлебом для детей. На дороге напали на него волки и загрызли [лошадь], едва-едва смог он спастись. Добрался до деревни, купил хлеба, но домой вернулся поздно и увидел, что младший его сынок умер от голода. В отчаянии он произнес: «Неужели же Господь Бог не укажет мне на вора, чтобы я смог забрать свое?» И тогда вышло солнце, растаял снег и открылась под ним дорога, усеянная сеном, выпавшим из мешка, который вез вор. Хватает он топор, берет след, и приводит он его к куму домой, потому что именно он и украл сено. Ударил он его топором и зарубил. С тех пор осталась на небе соломенная дорога, которую называют соломой кума (о-в Керкира) [9. С. 134–135].

ВОР — КРЕСТНИК

Однажды один крестный поругался со своим крестником, и тот, чтобы его наказать, решил ему навредить, придумал украсть у него ночью все сено с сеновала. Только Бог этого не позволил, все сено просыпалось из мешка и поднялось на небо, чтобы крестник видел его, чтобы пекло у него сердце из-за того, что решился навредить своему крестному [9. С. 134].

Один человек украл у крестного солому. Крестный про это узнал и бросился в погоню. Вор из-за быстрого бега рас-

сыпал солому на дороге, когда ударился в бегство (д. Сосандра, область Пеллы; зап. Г. К. Спиридакиса, 1961 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 2394:318].

ВОР — СВЯЩЕННИК

Млечный Путь считается соломой, рассыпанной одним священником, когда тот украл ее с сеновала Бога (Адрианополь; зап. А. Зикоса, 1892 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 180:147].

Летом на ясном звездном небе видны такие облачка. Их называют Поповской соломой или Соломой попадьи. Так говорят потому, что однажды какой-то поп летом украл солому. Там, где он ее нес, солома просыпалась на дорогу. За воровство попа наказал Бог. Поднял солому на небо, чтобы ее видел весь мир. Попа схватили те люди, которых он обокрал, потому что последовали по дороге, куда падала солома. И по этому следу дошли до его дома (область Этолия; зап. Д. Лукопулоса) [АХКЕЕЛ, Хф. 148:39].

ВОРОВКА — СТАРУХА

Одна старуха пошла ночью на чужой сеновал и украла солому. Когда она тащила ее домой, солома просыпалась, и эту дорожку мы и видим сейчас на небе — Солому старухи (регион Каппадокия) [7. С. 328].

Дарина Младенова полагает, что греческий сюжет об украденной соломой был позаимствован из фольклора балканских славян, и, вероятно, такое утверждение справедливо (аргументом в его пользу следует считать фиксацию славянского астронома *κοῦμουβα ολάμα* для обозначения Млечного Пути (с. Лутраки, область Пеллы; зап. Г. К. Спиридакиса, 1961 г.) [АХКЕЕЛ, Хф. 2394:395]). Тем не менее, даже если подобное заимствование и имело место, оно стало возможным благодаря тому, что в греческой народной культуре Млечный Путь традиционно представлялся некой дорогой, а также и тому, что мотив воровства / обмана, являющийся сюжетообразующим для текстов о происхождении Млечного Пути, встречается и в других астральных мифах, см., например, описание созвездия *Воры* (= Большая Медведица): «Есть семь звезд, которые мы называем Ворами. Первый идет впереди, разведчик, второй идет следом, несет на спине пленника. Двое идут согнувшись, а двое других позади и охраняют. Эти звезды не заходят никогда» (область г. Пилоса, п-ов Пелопоннес) [8. С. 147].

Примечания

¹ Здесь и далее перевод автора статьи.

² «Так вот, некоторые из так называемых пифагорейцев утверждают, что это путь одной из звезд, упавших, по преданию, во время гибели Фаэтона; другие считают, что по этому пути некогда обрещалось Солнце. Предполагалось, таким

образом, что данный участок как бы выжжен или как-то иначе поражен движением [по нему] этих [тел]. Нелепо, однако, не замечать, что если действительно причина была в этом, то еще сильнее, нежели на Млечном Пути, она должна была сказаться в круге Зодиака: ведь по этому [кругу] движутся все блуждающие звезды, а не одно только Солнце. Но весь круг Зодиака у нас перед глазами (ибо в любое время ночи видна его половина), между тем здесь никаких таких изменений не заметно, если не считать того участка, где часть Зодиака накладывается на Млечный Путь» [1. Кн. I, гл. VIII].

³ Нам встретился только один текст, где просыпается солома, которую хотят преподнести в качестве подарка: «Старухина солома. В старые времена, когда небо висело рядом с землей и люди были богобоязненными, одна старушка решила отнести Богу соломы, но так как в подоле у нее были дыры, солома просыпалась на дорогу, и так появился этот светящийся след на небе» (п-ов Пелопоннес) [5. С. 440].

Литература

1. *Аристотель*. Метеорология / пер. с др.-греч. Н. В. Брагинской. Л., 1983.
2. *Младенова Д.* Звездного неба над нас: Етнолингвистично изследоване на балканските народни астроними. София, 2006.
3. *Cortelazzo M.* Convergencies and Divergencies in Mediterranean Names for the Milky Way (Based on ALM materials) // Issues in Linguistics / Papers in Honor of Henry and Renee Kahane. Urbana; Chicago; London, 1973. P. 114–125.
4. *Βρόντης Α.* Ροδιάκιά. Τ. Α'. Αθήνα, 1939.
5. *Ζαχαροπούλου Τ.* Ηλειακά παραδόσεις (Σύμμεικτα) // Λαογραφία. Τ. 24. Αθήνα, 1966.
6. *Ήμελλος Σ. Δ., Kenna Μ.* Ανάφη. Από λαογραφική, διαλεκτολογική και κοινωνικοανθρωπολογική άποψη. Κέντρον Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας. Πηγές του Λαϊκού Πολιτισμού — 10. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2015.
7. *Κωστάκης Θ.* Η Ανακού. Αθήνα, 1963.
8. *Μέγας Γ. Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Αθήνα, 1941–1943. Τρίτο έτος.
9. *Πολίτης Ν. Γ.* Οι περί αστέρων και αστερισμών μύθοι // Λαογραφικά σύμμεικτα. Τ. 2. Αθήνα, 1921. Σ. 178–208.
10. *Σαρχής Β. Π.* Λαογραφικά σύμμεικτα του Δήμου Φενεού Κορινθίας (Καταγραφή 1962–2000). Τ. 2. Επιμέλεια: Αικατερίνη Πολυμέρου — Καμηλάκη. Αθήνα, 2003.
11. *Φαρμακίδης Ε. Π.* Κυπριακά δοξασία και παραδόσεις // Λαογραφία. Τ. 5. Αθήνα, 1915. Σ. 634–646.

Сокращения

АХКЕЕЛ — Αρχείο Χειρογράφων του Κέντρου Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας (Архив рукописей Центра изучения греческого фольклора, Афины).

Статья поступила в редакцию 10 июня 2025 г.

Кирилл Валентинович Чеботарёв,

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

ФОНОГРАФИЧЕСКИЕ ВАЛИКИ

А. М. ЛИСТОПАДОВА: ИСТОРИЯ ЗАПИСЕЙ И СУДЬБА АРХИВА

Аннотация. В статье рассматривается история записей Александра Михайловича Листопада, сделанных на фонографические валики в ходе музыкально-этнографических экспедиций начала XX в. Особое внимание уделяется количеству и содержанию записанных песен, а также истории архива собранных материалов. Статья основана на доступных источниках и ставит целью собрать воедино все известные факты о коллекции Листопада.

Ключевые слова: А. М. Листопадов, фонографические валики, музыкальная этнография, архив, экспедиции, фольклор, казаки

Александр Михайлович Листопадов (1873–1949) — выдающийся российский и советский фольклорист, этнограф и музыковед, известный прежде всего как собиратель и исследователь донских казачьих песен, автор пятитомного труда «Песни донских казаков» (1949–1954). Он посвятил более полувека изучению народного творчества, записав около 1200 песен, и внес значительный вклад в сохранение казачьей музыкальной культуры.

Пропавший архив А. М. Листопада, состоявший из его полевых дневников и материалов, записанных им на фонографические валики в ходе экспедиций разных лет на территории области Войска Донского, является источником бесконечных домыслов и легенд. Его поиском с разной степенью успеха занимался сам Александр Михайлович и фольклористы-музыковеды. Эта статья является попыткой обобщить факты, доступные на сегодняшний день: что именно представляло из себя собрание фонографических валиков, сколько их было; что и где было на них записано; из-

вестные места хранения архива; пути его перемещения до момента исчезновения.

ПЕСНИ НА ФОНОГРАФИЧЕСКИХ ВАЛИКАХ

Первые записи на фонограф Александр Михайлович сделал в 1902 г. в ходе совместной с будущим на тот момент писателем и публицистом С. Я. Арефиным экспедиции 1902–1903 гг. по области Войска Донского. В отчете, который был опубликован в первом томе Трудов Музыкально-этнографической комиссии, он пишет: «Прекрасным пособием, а в некоторых случаях даже единственно возможным для нас средством музыкальной записи служил фонограф, которым записано около сотни напевов» [5. С. 165]. Т. С. Рудиченко отмечала, что А. М. Листопадов записывал на фонографические валики далеко не всех исполнителей: это были малознакомые ему песенные традиции (малороссы, калмыки), либо интересные музыкальные явления (необычное интонирование в хуторе Юрове), либо лучшие исполнители — запевала или дискант. Такой подход

удивляет Татьяну Семеновну, и она определяет это как «фиксацию периферийных для темы экспедиции явлений» [11. С. 154]. К ее словам необходимо добавить, что выборочная запись применялась, возможно, потому, что фонограф обладал рядом существенных ограничений: узкий частотный диапазон, особенно в верхних частотах, и низкая чувствительность к источнику звука, для прослушивания и тем более расшифровки запись получается удовлетворительной преимущественно у молодых певцов с громкими и чистыми голосами. Таковых оказалось меньшинство, поскольку главной установкой экспедиции была запись «старинных казачьих песен» [5. С. 161] «в виду заметного исчезновения их из среды казаков и вытеснения новой песней» [5. С. 161], для чего в каждом населенном пункте выискивались старожилы, которые еще могли эти песни вспомнить, и их голоса — в силу возраста — чаще всего таким требованиям не соответствовали.

На период 1902–1908 гг. длительность звучания одного фонографического валика составляла две минуты. Есть вероятность, что в целях экономии песни записывались не целиком, а только два или три куплета с запевом для фиксации напева, с последующей записью полного текста в тетрадь. Косвенно на это указывал сам Александр Михайлович, описав свои первые опыты применения фонографа, когда он с С. Я. Арефиным так увлеклись подбадриванием песенниц, смущенных невиданной машиной, что забыли записать тексты, и это послужило одним из обоснований для последующей экспедиции 1904 г. [4. С. 345]. В противовес сказанному выше стоит отметить, что Александр Михайлович уделял особое внимание вариативности пения [5. С. 191] и в определенных случаях мог не ограничиваться записью первых куплетов. Можно предположить, что в этой экспедиции было записано где-то от 50 до 100 фонографических валиков.

Точных сведений о том, что и где было записано на фонографические валики в экспедиции 1902–1903 гг., на сегодняшний день нет¹. «До сего времени мы посетили 6 песенных пунктов: (Исаев, Нижне-Серебряков, Кременской, Усть-Быстрянской, обе Кундрюченские). Записано в этих местах 34 песни, в числе которых есть несколько замечательных былин. <...>. Несколько песен записано нами на валики фонографа довольно удачно» [1. С. 70]. Исключение составляют записи, сделанные в калмыцкой станице Денисовской: «С особенно очевидностью польза фонографа сказалась при записи калмыцких песен. Незнание языка, невозможность отсюда быстрого подведения текста под напев сильно тормозили ход записей. Главную работу фонограф принял на себя, оставалось только разобрать на валике текст и сделать перевод его на русский язык;



Ил. 1. А. М. Листопадов за записью песен на фонограф.
Ростовский областной музей краеведения. РОМК-КП-17019/1 Фо-9095 024760420

и, несмотря на фонограф и на помощь двух калмыков-переводчиков, мы за три дня напряженного труда с утра до поздней ночи успели записать только 17 песен» [5. С. 166].

Немногом больше сведений и о последующих экспедициях: экспедиция 1904 г. — десять песен в хуторе Насонтове [4. С. 345], четыре песни в хуторе Юрове [4. С. 347], двадцать пять песен в слободе Маньковой [4. С. 349]; экспедиция 1905 г. — одна песня в станице Екатерининской [4. С. 348], примерно пять валиков (на основании фотографии) в слободе Маньковой [1. С. 162].

Итого:

- 17 песен в станице Денисовской, 1902 г.;
- 10 песен в хуторе Насонтове, 1904 г.;
- 4 песни в хуторе Юрове, 1904 г.;
- 25 песен в слободе Маньковой, 1904 г.;
- 1 песня в станице Екатерининской, 1905 г.;
- ~ 5 валиков в слободе Маньковой, 1905 г.

АРХИВ А. М. ЛИСТОПАДОВА В НОВОЧЕРКАССКОМ МУЗЕЕ ИСТОРИИ ДОНСКОГО КАЗАЧЕСТВА

По завершении экспедиции 1902–1903 гг. А. М. Листопадову и С. Я. Арефину Донским статистическим комитетом было поручено привести весь материал в порядок, а затем сдать его в собственность комитета [1. С. 39]; в 1904 г. материалы были переданы, согласно постановлению комитета, в Донской музей (ныне Новочеркасский музей истории Донского казачества) [1. С. 74]. Достоверно известно, что помимо нот были переданы также негативы фотоснимков и фонографические валики, на это указывает письмо А. М. Листопадова директору музея от 6 января 1946 г.: «Сорок лет назад, по окончании музыкально-этнографической экспедиции по Дону, проведенной мной, материалы ее, после снятия с них копий, к сожалению, не проверенных и ненадлежаще скрепленных, были оставлены на хранение. Одновременно были оставлены там же фотографические негативы снимков и фонографические валики уникальной ценности» [7. С. 22] (см. ил. 1 и 2). Это был не единственный запрос Александра Михайловича. В 1938 г., во время приезда в Ростов-на-Дону Е. В. Гиппиуса, материалы в Новочеркасском музее, вероятно, уже отсутствовали, это видно из записи в дневнике А. М. Листопадова:

...27 думали побывать в Новочеркасском музее насчет моих валиков и фотоснимков, но так устали и он [Е. В. Гиппиус. — К. Ч.], и я, что были довольны, когда выяснили, что переезд будет связан и с многими хлопотами и может быть бесполезной тратой сил и времени².

В следующем году Александр Михайлович делает повторный запрос в музей, об этом он пишет в своем дневнике:

Посылал в Новочеркасский музей письмо (...). Сегодня получил ответ, что там ничего не оказалось /не найдено/ (...). Не найти, значит, там ни моих фотографических снимков /негативов/, ни напевов, ни книг, которые не так давно дал туда³.

То есть материалы из Новочеркасска, вероятнее всего, пропали во время Гражданской войны, и эту часть архива Александра Михайловича постигла участь большинства экспонатов и документов, которые (за исключением особо громоздких предметов) в 1919 г., по приказу атамана Всевеликого Войска Донского А. П. Богаевского, были вывезены отступающей армией в Константинополь [2]. Из Константинополя Донской архив был перевезен в Югославию, где хранился под контролем Донской исторической комиссии и уже в 1925 г. по договору между комиссией и Русским зарубежным историческим архивом материалы начали постепенно передаваться на хранение в Прагу [см.: 8. С. 195]. В 1942 г. во время оккупации немцами Чехословакии часть документов по приказу властей была приготовлена для отправки в Германию. Наиболее важные исторические документы, касающиеся Войска Донского, были помещены в сейфы немецкого Военного архива, другая часть была перемещена в Пражский национальный музей. В 1945 г., после победы над нацистской Германией, Чехословакия передала в СССР основную часть, за исключением периодики, но на родине архив подвергся дроблению. Некоторые части были отправлены в областные архивы, часть архива была разделена между ЦГАОР СССР и ЦГАЛИ СССР, часть была засекречена вплоть до 1988 г. [см.: 3]. Среди отправленных в областные архивы частей была и коллекция Новочеркасского музея истории донского казачества, которую возвратили в 1946 г. в числе 2726 предметов [2]. Среди них, по-видимому, и находились рукописи А. М. Листопадова, которые, в свою очередь, в 1981 г. обнаружил М. А. Лобанов [6]. Надо отметить, что все перемещения новочеркасских материалов сыграли злую шутку с музеем донского казачества. Экспонаты и документы имеют тройную маркировку шифров⁴, и музей по сей день испытывает трудности с учетом своих фондов.

АРХИВ, НЕ ПОПАВШИЙ В МУЗЕЙ

После 1902–1903 гг. А. М. Листопадов уже не сдавал материалы экспедиций на хранение в Новочеркасский музей. В его распоряжении оставались полевые тетради и фонографические валики, записанные в 1904 и в 1905 гг., и, возможно, матери-

алы более поздних экспедиций. Все это хранилось в его квартире в Ростове-на-Дону вплоть до второй оккупации города в июле 1942 г.⁵ В первую оккупацию Листопадовы никуда не выезжали, их район немцам так и не удалось взять под контроль. После пережитого Александр Михайлович через Ростовский отдел по делам искусств пытался отправить свои материалы в более безопасное место. Из вариантов были Пятигорск, Куйбышев (Самара) и Свердловск (Екатеринбург), но попытки так и не увенчались успехом, и в июле 1942 г. Александру Михайловичу и его супруге Надежде Ивановне пришлось спасаться от вражеского наступления на пароходе в станицу Цимлянскую⁶. Эпизод, как Александр Михайлович вез под бомбежкой чемодан с рукописями, неоднократно описан в разных статьях. Официально, по документам, Александр Михайлович в Цимлянскую был отправлен в экспедицию⁷, но более вероятно, что отъезд был организован Ростовским отделом по делам искусств с тем, чтобы Листопадовы смогли переждать боевые действия у родственников Надежды Ивановны, уроженки станицы Цимлянской⁸. Листопадovým пришлось сначала несколько недель жить в степи в вырытой Александром Михайловичем землянке, где они первый раз были подвергнуты грабежу наступающими в сторону Сталинграда румынами, воюющими в составе Вермахта. После очередной бомбежки, во время которой убило хозяина дома, где поселились Листопадовы, супруги переехали в станицу Кумшацкую; здесь они неоднократно подвергались грабежу румынами и немцами, но рукописи при этом удалось сохранить. Оккупантов больше интересовали простые бытовые вещи, а не исписанная бумага. Позже супруги все-таки переехали в станицу Цимлянскую,



Ил. 2. Подпись рукой А. М. Листопадова: «Списывание с валика — расшифровка». 1905 г. Ростовский областной музей краеведения. РОМК-КП 17020/4 Фо-13216 032187043

откуда, получив известие об освобождении Ростова-на-Дону, первой поехала с разведкой Надежда Ивановна и обнаружила полное разграбление квартиры.

26 сентября. Едва успел закончить 4-й текст, — явилась Надя, притащив на плечах некоторый груз. По существу она проделала весь путь от Шахт пешком. Принесла печальные вести из Ростова: квартира наша разгромлена настолько, что Надя нашла излишним хлопотать о ее использовании. От нашего имущества не осталось почти ничего: уцелел фонограф, валики все погибли, как и в 1920 году⁹. Исчезло: вся библиотека историко-этнографическая, по донскому казачеству, моя рукопись по истории собирания русской народной песни /историография/, вся литература по фольклору средней Азии, монгольскому и проч., вся библиотека по теории музыки. Исчезла вся бумага нотная и писчая, подготовленная для III, IV и V томов. Потери меня не особенно трогают: мы переживаем время войны; я рад, что Надя возвратилась жива и здорова, если не считать растертых ног в дороге и понятной усталости от изнеможения¹⁰.

По приезде в Ростов Листопадовы составили очень подробный список пропавших вещей и подали заявление в милицию. В Российском национальном музее музыки сохранилась папка с заявлениями, описями, свидетельствами, связанными со всеми случаями ограбления. В одном из списков Александр Михайлович указывает пропажу рукописей, снимков и валиков.

Предметы и авторские рукописи уникальной ценности:

Фонографические валики нарезанные — 50 шт., рыночная стоимость 300 р. — 15000 р.

Фотографические снимки экспедиционные Листопадова — 80 шт., рыночная стоимость 50 р. — 4000 р.¹¹



Ил. 3. А. М. Листопадов с женой Надеждой Ивановной. Ростовский областной музей краеведения. РОМК-КП-23890/5 Фо-9937 035087341

Позже часть вещей удалось отыскать у соседей по дому, в числе прочего обнаружился и фонограф, который сейчас хранится в Российском национальном музее музыки. Больше всего Александр Михайлович переживал пропажу личной библиотеки, это сильно затрудняло его работу. Музыкальная и научная литература вряд ли могла заинтересовать соседей, поэтому случались неприятные находки у коллег по музыкальному цеху¹².

Одна из легенд гласит, что Александр Михайлович самолично уничтожил валики. Казалось бы, зачем? Но слухи не являются просто так. По воспоминаниям Е. А. Дороховой из ее личного общения с Е. В. Гиппиусом, Евгений Владимирович не исключал такой возможности. С ее слов, он неоднократно высказывал по этому поводу сомнения: «У меня не пропали, а у него пропали!»¹³

Причиной этому был их опыт совместной попытки издания материалов Александра Михайловича, который так и не увенчался успехом. Историю этого несостоявшегося издания описывает в своей статье Т. С. Рудиченко [10], несколько обойдя стороной эмоциональную часть истории: на материалы Листопадова обратил внимание Е. В. Гиппиус и предложил издать 1000 песен под «шапкой» Академии наук. В ходе работы над изданием у Е. В. Гиппиуса, З. В. Эвальд и А. М. Астаховой возник целый ряд вопросов и уточнений, которые отнимали много времени: Александр Михайлович не всегда мог или хотел на эти вопросы отвечать. В своем дневнике Листопадов ругал ленинградских ученых «буквоедами». Е. В. Гиппиус позволял себе довольно продолжительные задержки с ответами на письма Листопадова. В какой-то момент он не отвечал почти три месяца¹⁴, в результате А. М. Листопадов официально отказался от его кандидатуры как редактора, сославшись на пропущенные сроки сдачи

материала. Возможно, издание и могло бы в конце концов увидеть свет, но грянула война. В связи с этим А. М. Листопадов, находясь в оккупированной станице Кумшацкой, запишет в своем дневнике:

Вот когда особенно сказалось мерзкое поведение Гиппиуса! При ином его отношении, своевременно /еще в 40 году/ вышел бы I том. С ним же открылись бы перспективы и на безусловное принятие к печати II тома и других работ. Все это дало бы такие средства, с которыми мы двинулись бы не до Кумшака, и материально были бы вполне на старость обеспечены. Гиппиус довел до лишения, он зло посмеялся над нашим возрастом, действиями своими или бездействиями, он издевался в душе над своим же предупреждением Лундину¹⁵, когда в 1939 г. указал ему, что он, Лундин, понесет ответственность, если не издает, ибо возраст Листопадова не допускает промедления. Лундин сдался тогда, но сам Гиппиус решил иное — стоит ли спешить, не лучше ли угробить: ведь он в моем издании даже не соавтор, только редактор, да еще и не фактический¹⁶.

Помимо того что очередная неудачная попытка издания и начавшаяся война подорвали веру Александра Михайловича увидеть при жизни результаты своего труда, совместная работа показала противоречия между ним и ленинградскими специалистами в подходе к фольклорному материалу и то, что авторитет Листопадова в среде молодых ученых оказался не так высок, как в родной Ростовской области. В этом смысле показательна фраза из дневника Александра Михайловича:

Подвел статью свою «О складе былин северных и донских» почти к концу и — уже думаю, не напрасно ли возился. Ведь трогать, скажем, «сказительство», тронуть Гильфердинга и современных фольклористов /Андреева, Астахову/ совсем не безопасно: вести борьбу за принципы из ростовской запихайловки, без местной поддержки, — дело и не легкое и безнадежное. Сбить с позиций фольклористов, на которых они мирно почивали почти 100 лет, — задача настолько трудная, что иногда кажется напрасной моя затея. Все-таки закончу, а там перейду к «Методам», после чего вырешу, можно ли пускать в оборот написанное¹⁷.

Надо отметить, что Александр Михайлович не то что не имел ученой степени и званий, но даже не имел оконченного высшего образования; тем не менее его авторитета хватало для того, чтобы в Ростове-на-Дону он выступал оппонентом на защите кандидатской диссертации по донским былинам¹⁸ и не раз оказывался в роли редактора фольклорных сборников, в частности Ф. В. Тумилевича¹⁹ [12].

Убежденность в своей правоте появляется вновь, когда ему возвращают рукопись.

Получена, наконец, сегодня рукопись I тома от Музгиза, но в таком виде, который привел

меня в изумление: ясно стало, что «редактор» метил в соавторы, а потому исправления /не исправления, а недорослевые соображения по темным для него вопросам/ свои совал куда и не просили его и куда они не требовались. Всё это стоило хорошего плевка, если бы не лишняя работа, которую Гиппиус закатил мне, и если бы опять не потеря времени на приведение рукописей в должный вид²⁰.

В конечном итоге в качестве редактора Александр Михайлович останавливает свой выбор на Георгии Петровиче Сердюченко — ростовчанине, филологе, лингвисте, далеком от музыкального фольклора человеке, но достаточно авторитетном, сделавшем очень много для семьи Листопадовых, не говоря уже о том, что именно благодаря его участию пятитомник «Песни донских казаков» увидел свет, хоть и не при жизни автора. Конфликт с Е. В. Гиппиусом, недоверие к столичным ученым, собственный статус де-юре — все это могло послужить возможным мотивом для того, чтобы Листопадов собственноручно уничтожил или скрыл фонографические валики. В те годы последствия публичной критики могли быть очень плачевными, вплоть до заведения уголовного дела. В противовес этой версии нужно привести соображения, что если бы Александр Михайлович хотел избежать препарирования своего труда, то вместе с валиками надо было бы уничтожить и рукописные полевые материалы, чего сделано не было [см.: 9]. Существует еще два свидетельства того, что некоторое количество фонографических валиков сохранилось к послевоенному периоду. Первое — это запись в дневнике, датированная 1944 г., когда Листопадовы уже вернулись в свою ростовскую квартиру и какая-либо опасность для них и их имущества уже миновала.

Сегодня передо мной два фонографических причитанья, больших и сложных, для которых я должен подготовить прежде всего нотную бумагу²¹.

В том, что здесь идет речь именно о его собственных фонографических валиках, практически нет сомнений, поскольку Листопадов в этот период занимался исключительно своими материалами, старательно избегая любой не относящейся к изданию работы. Второе свидетельство — это фотография, сделанная к юбилею Александра Михайловича, для чего был вызван фотограф и этой фотосессии был посвящен практически целый день. Фотография была опубликована И. М. Гегузиным в книге «Влюбленный в песню» [1]: на ней Александр Михайлович Листопадов с супругой Надеждой Ивановной запечатлены в процессе совместной работы, в кадре отчетливо виден раструб фонографа и футляр фонографического валика (см. ил. 3).

Примечания

¹ Возможно, более точные сведения о количестве и местах записей можно будет выяснить, изучив фонды ГАРО, где сохранилась переписка А. М. Листопадова и С. Я. Арефина со Статистическим комитетом области Войска Донского, касающаяся хода экспедиции 1902–1903 гг.

² РНММ. Ф-147-148. Л. 3 (28.02.1938).

³ РНММ. Ф-147-148. Л. 38 (01.10.1939).

⁴ До революции маркировка осуществлялась шифром фонда и отдельным шифром для экспозиции. В пражском архиве применялась своя система, после передачи в СССР всем материалам также были присвоены новые номера.

⁵ Ростов-на-Дону пережил две оккупации в период Великой Отечественной войны: первая длилась 8 дней в ноябре 1941 г., вторая — семь месяцев, с июля 1942 по февраль 1943 г.

⁶ РНММ. Ф-147-150. Л. 63 (14.07.1942).

⁷ РНММ. Ф-147-525 (листы без пагинации).

⁸ РНММ. Ф-147-239 (листы без пагинации).

⁹ В 1920 г. в Саратове, в доме, где жили Листопадовы, случился пожар, об этом есть упоминания в том же дневнике.

¹⁰ РНММ. Ф-147-150. Л. 148 (26.10.1942).

¹¹ РНММ. Ф-147-526 (листы без пагинации).

¹² РНММ. Ф-147-577 (листы без пагинации).

¹³ В годы Великой Отечественной войны Е. В. Гиппиус находился в Ленинграде, продолжал научную и издательскую деятельность. Лично переносил фонографические валики Фонограммархива в кладовые Эрмитажа. За это был награжден медалями «За оборону Ленинграда» (1943) и «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1945).

¹⁴ РНММ. Ф-147-256 (листы без пагинации).

¹⁵ А. Г. Лундин — директор Государственного музыкального издательства «МУЗГИЗ».

¹⁶ РНММ. Ф-147-150. Л. 83 (01.04.1943). Подчеркнуто в тексте рукой Листопадова.

¹⁷ РНММ. Ф-147-150. Л. 41 (29.11.1939).

¹⁸ РНММ. Ф-147-150. Л. 127, 132, 133, 139 (26.11.1944 — 27.04.1945).

¹⁹ Работа носила неофициальный характер, в выходных данных книги А. М. Листопадов не упоминается.

²⁰ РНММ. Ф-147-150. Л. 103 (24.12.1943).

²¹ РНММ. Ф-147-150. Л. 129 (23.11.1944).

Литература

1. Гегузин И. М. Влюбленный в песню: Биография Александра Михайловича Листопадова — собирателя и исследователя донских казачьих песен. Ростов-на-Дону, 1985.

2. Из истории музея Донского казачества // Официальный сайт Новочеркасского музея истории донского казачества. URL: <http://www.novochmuseum.ru/istoricheskaya-spravka.html>.

3. Копылова О. Н., Тарбеев В. В. Возвращение истории: Русский заграничный исторический архив в Праге // Российское

историческое общество. 2021. URL: <https://historyrussia.org/sobytiya/vozvrashchenie-istorii-russkij-zagranichnyj-istoricheskij-arkhiv-v-prage.html>.

4. Листопадов А. М. Записи народных песен в 1904 г. С приложением 30 песен // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2. С. 341–363.

5. Листопадов А. М. Народная казачья песня на Дону: Донская песенная экспедиция 1902–1903 гг. С приложением 14-ти песен в народной гармонизации и карты пути экспедиции // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1906. Т. 1. С. 159–218.

6. Лобанов М. А. Новочеркасская рукопись: новое о деятельности А. М. Листопадова // Советская музыка. 1983. № 10. С. 85–89.

7. Лобанов М. А. Нотные записи А. М. Листопадова из Донской песенной экспедиции: (От рукописи к изданию) // Памяти А. М. Листопадова: сб. науч. ст., посв. 120-летию со дня рождения А. М. Листопадова / ред.-сост. Т. С. Рудиченко. Ростов-на-Дону, 1997. С. 15–31.

8. Муромцева Л. П. Зарубежные архивы российской эмиграции // Россия и современный мир. 2016. № 2. С. 189–206.

9. Рудиченко Т. С. Документы о деятельности донского фольклориста А. М. Листопадова в архивах РФ и вопросы организации архивного дела // Архивы и архивное дело на Юге России: история, современность, перспективы развития: материалы Всерос. науч. конф. (16–17 октября 2015 г.) / отв. ред. Д. В. Сень, Д. Л. Исаев, М. Е. Шалак. Ростов-на-Дону, 2015. С. 325–330.

10. Рудиченко Т. С. К истории публикации «Песен донских казаков»: (Несостоявшаяся редакция) // Памяти А. М. Листопадова: сб. науч. ст., посв. 120-летию со дня рождения А. М. Листопадова / ред.-сост. Т. С. Рудиченко. Ростов-на-Дону, 1997. С. 32–40.

11. Рудиченко Т. С. Фольклористическое наследие А. М. Листопадова: проблемы изучения // Известия Ростовского областного музея краеведения. 2015. Вып. 20. (К 105-летию музея). С. 150–159.

12. Тумилевич Ф. В. Песни казаков-красовцев / зап. песен, вступ. ст. и сведения о сказителях Ф. В. Тумилевича; под общ. ред. проф. П. Г. Богатырева. Ростов-на-Дону, 1947.

Сокращения

ГАРО — Государственный архив Ростовской области (Ростов-на-Дону).

РНММ — Российский национальный музей музыки (Москва).

ЦГАЛИ СССР — Центральный государственный архив литературы и искусства СССР (ныне РГАЛИ, Москва).

ЦГАОР СССР — Центральный государственный архив Октябрьской революции СССР (ныне ГАРФ, Москва).

Статья поступила в редакцию 19 июня 2025 г.

Ольга Геннадьевна Баранова,
Ольга Николаевна Глазкова,
Елена Васильевна Дьякова,
Людмила Валентиновна Королькова,
кандидат исторических наук
Елена Львовна Мадлевская,
кандидат филологических наук
Александр Борисович Островский,
доктор исторических наук
Людмила Александровна Слестникова,
Алексей Владимирович Христенко,
Александр Алексеевич Чувьюров,
кандидат исторических наук,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

ВЫСТАВКА «СОЛНЕЧНЫЙ КРУГ: СОЛЯРНАЯ СИМВОЛИКА В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ»

Аннотация. В статье охарактеризованы основные темы и экспонаты выставки, состоявшейся в Российском этнографическом музее, посвященной присутствию солярной символики в предметном мире народов европейской части России и сопредельных стран. На выставке продемонстрированы метафорические связи солярных знаков с предметами, обладающими определенным функциональным назначением, и сделана попытка проследить универсальное — приверженность солярной символике в самобытных проявлениях народов различного происхождения, из разных регионов.

Ключевые слова: выставка, Российский этнографический музей, солярная символика

Выставка «Солнечный круг: солярная символика в культуре народов Восточной Европы» прошла в Российском этнографическом музее с 18 апреля по 15 сентября 2024 г.¹

Присутствие солярной символики — обозначений солнца и осмысление, утверждение его позитивной роли в мироздании, коммуникации небесного и земного — известно в культуре многих народов. У русских крестьян в конце XIX в. эта роль небесного светила трактовалась в русле представлений народного православия: солнце — это «большой огненный круг, утром его зажигает ангел, а вечером (...) тушит тот же ангел»²; «Солнце — это знак Божий в виде круга, оно дано Богом всей земле. Как глаза нам даны, чтобы видеть, так и солнце дано земле, чтобы на ней был свет»³; «Солнце народ называет не иначе, как с приданием ему добрых качеств: “Красное солнышко, ясное солнышко, благодатное солнышко, солнце праведное (святое)”»⁴.

Признание главенствующей роли солнечного светила — источника света, тепла, производительной силы для всего живого — в пространственно-временной организации всех человеческих практик привело к закреплению за солярными знаками благодетельного, благопожелательного смысла. Запечатленное в знаках солнца благопожелание нередко дополнено в декоре предметов жизнеутверждающими образами, наглядно связанными с движением и светом (растение, конь, а позднее и петух).

Наделение артефактов солярной символикой может означать в религиозном плане ожидание благодетельного магического влияния со стороны природного светила или же снискание помощи со стороны небесного божества. Различные геометрические солярные знаки, известные по археологическим и этнографическим источникам (круг, полукружие и концентрические круги, крест с равновеликими планками и крест в круге, ромб как заменитель круга (особенно в тканых изделиях), линейные и вихревые розетки и свастики) и сохранившиеся к XIX — началу XX в. в декоре различных предметов повседневности и праздничной атрибутики, не располагают на первый взгляд к поиску для них единого означаемого.

На выставке, посвященной совокупному образу солнца в традиционной культуре, сделана попытка, во-первых, проследить смысловую связь солярной символики с функциональным назначением артефактов и, во-вторых, сопоставляя традиции различных народов Восточной Европы, обнаружить (в ракурсе данной темы) универсальные черты в самобытном. В силу этого в тематической структуре выставки были намечены 10 разделов: пять из них представляли связь солярных знаков с предметами конкретного назначения, еще пять — их присутствие в разнообразных артефактах конкретного народа или региона, с единым заголовком «Солнце в доме...».

Выставка располагалась в прямоугольном зале 150 кв. м, с входом в него посередине длинной стороны; проход от одной к другой теме предполагался слева направо, подобно движению «по солнцу». Центральная часть зала была дополнена с двух сторон симметрично установленными вертикальными щитами, по три, как бы спускающимися сверху лучами света, и от каждого из них к соседним темам еще отходил горизонтальный луч; все эти лучевые конструкции также были наполнены экспонатами.

Уже при входе было заметно, что почти вся часть экспозиции, находящаяся напротив, едина и посвящена осмыслению связей с солнцем как русского жилища, так и свойственно ему и предметам в его интерьере декора. Наряду с образом встающего солнца, запечатленного в резных наличниках, доминировала ментальная ассоциация солнца с конем, который также мыслится символом движения. Это прослеживалось и в композиции отдельного артефакта — деревянного резного украшения фронтона избы в виде сдвоенных конских голов, переходящих в круг, покрытый гравированными радиальными лучами (ил. 1 на 2-й странице обложки, справа), и в сочетании — на волне интуиции дизайнера — резного наличника с глиняными конями-игрушками в окне (ил. 2 на 2-й странице обложки), а также в интерьере, в сочетании деревянной игрушки — коня, находившегося вблизи колыбели, и пеленки, декорированной свастическими элементами. В русском доме солярные знаки можно было встретить на встроенной мебели типа опечья или голбца, на шкафах, сундуках и ларцах, на осветительных приборах (подсвечниках) и приспособлениях для гигиены (рукомошниках). Изобилует этими изображениями и праздничная утварь для подачи еды и напитков на стол — ковши, *скобкари* (ковши с двумя ручками-скобками), блюда, солонки, поставцы. Солярные знаки и образы были характерны для предметов, связанных с младенцами и малыми детьми. В завершение темы «Солнце в доме: Русские» располагались севернорусские резной *опечек* (загородка для печи) и рукомошник, оба с вихревыми розетками (ил. 3 на 2-й странице обложки).

Первая от входа тема — «Энергия созидания: солярные символы на предметах прядения, ткачества, шитья» — была представлена в двух частях. В первой части, на возвышении-круге, сразу у входа, располагались севернорусские прялки (большинство — из Вологодской губернии) с разнообразными солярными знаками; на одной из них вырезано солнечное божество — всадник с молниями в руках (в композиции



Ил. 1. Прялка. Вологодская губ. XIX в. Русские. РЭМ 4853-20

XIX в. — Илья-пророк?), разнообразно дополненный мотивом лучистой розетки в круге (ил. 1). Вторая часть — это витрина с орудиями прядения, ткачества, шитья разных народов и русской мужской рубахой из Томской губернии (ил. 4 на 2-й странице обложки).

Прялка — древнейшее орудие для изготовления нитей — сопровождала жизнь женщины с малолетства до старости. Центр лопасти прялки нередко оформлялся в виде круга — лучевой, вихревой, лепестковой розетки, окруженной более мелкими розетками в обрамлении квадратов, треугольников, ромбов. Иногда розетки выполнялись в технике сквозной ажурной резьбы, или свободное поле лопасти покрывалось крестами в круге. Мелкие лепестковые розетки помещались на городках и сережках прялок.

Детали ткацкого стана также украшали символические орнаментальные мотивы. Больше всего внимания уделялось декору набилки — подвижной части ткацкого стана, с помощью которой ткачиха прибавала нити утка. На набилках часто вырезали солярные символы: ромбы с крестами, круги с крестами, лучевые или вихревые розетки, выполненные в технике трехгранно-выемчатой и контурной резьбы (ил. 2). Концам набилки нередко придавалась форма конских голов, либо верхняя часть оформлялась в виде фигур двух коней. Эти фигуры служили оберегами. При шитье одежды использовалась швейка — деревянный столбик, вставленный в длинное донце, иногда дополняемый коробочкой, где

хранились швейные принадлежности. В резном декоре швеек преобладали розетки и кресты, а верхнюю часть столбика обычно венчала фигурка коня или птицы.

В первой витрине, наряду с русскими прялкой (внизу справа), набилками и швейками, были представлены *преслица* сербов, чувашская прялка. Преобладающие солярные мотивы — круг с расходящимися лучами, концентрические круги, кресты.

Вторая витрина, вкупе с расположенными несколько поодаль щитами, раскрывала тему «Солярные знаки на предметах, совершающих движение». Наибольшей декоративностью отличались резьба на вальках, используемых при стирке белья, и рубелях, которыми гладили белье. Резьба на этих предметах была разнообразна по сюжетам и технике исполнения. Обычно резные и расписные вальки служили подарками для девушек. На этих вещах, помимо геометрических фигур, изображали птиц, рыб, коней, нередко писали инициалы владелицы и дату изготовления. На некоторых вальках верхняя часть рукоятки была украшена кругом с солнечной розеткой.

Основным орудием для трепания льна служило трепало — дубовая, березовая или кленовая дощечка с рукоятью (ножевидная или мечевидная форма). Трепала нередко преподносили в подарок, и потому их украшали резьбой или росписью. Среди геометрических узоров часто встречались солярные знаки — кресты, ромбы, лучевые или вихревые розетки.

Расположенные в витрине преимущественно на вертикальных плоскостях русские вальки, рубели и трепала были дополнены на горизонтальной плоскости металлическими плотницкими инструментами с вихревой розеткой — цыганским топором *барда* и болгарским теслом, а также располагавшимися по кругу русскими головными ширинками (Тамбовская губерния), декорированными ромбовидными и свастическими элементами (название одного из последних — «ключ и замок»).

На дополняющих тему щитах (ил. 1 на 2-й странице обложки) находились предметы конской упряжи — русские резные и расписные дуги, и средств

передвижения — детали украинского чумацкого воза из Полтавской губернии с солярной символикой. Богато украшенные дуги использовались для запряжки коня в дни календарных, церковных праздников и на свадьбах. Солярные символы, считали крестьяне, в пути отпугивали злых духов.

В витринах и на подиумах были показаны разнообразные экспонаты, бытовавшие у финно-угорских народов Северо-Запада России и Прибалтики (см. ил. на 1-й странице обложки и ил. 1 на 3-й странице обложки). В традиционной культуре этих народов солярная символика вплоть до начала XX в. имела широкое распространение. Она использовалась для украшения жилищ, мебели, утвари из дерева, глины и кости, орудий прядения и ткачества, костюмов, а также для убранства интерьера. Кресты, свастики, квадраты, ромбы, треугольники означали благопожелание.

Наиболее сложная орнаментальная композиция, включавшая сочетания разнообразных вариантов солнечных символов, была характерна для киотов, прялок и лопастей к самопрялкам XVIII — середины XIX в., бытовавших у литовцев и финнов. У воды, ижоры, вепсов и карел косыми крестами, ромбами, кругами украшали праздничную утварь из дерева: свадебные подносы, подсвечники и крюки для полотенец, столовые солонки. Для вепсов и карел было характерно использование косого креста в качестве знака-оберега; кресты рисовали на дверях жилищ и часовен, на окнах, утвари, прялках и на частях ткацкого стана: набилках, блоках-колечках, подножках, челноках, станинах. Наибольшее разнообразие солярных знаков встречалось на широких тканых поясах латышей, литовцев, финнов и эстонцев. У ижоры, карел, финнов и сето ромбами, косыми крестами и свастиками украшались женские рубахи и головные уборы; у ижоры — старинная женская поясная одежда; у латышей, эстонцев, сето — варежки и перчатки.

В центре витрины, посвященной финно-угорским народам, помещался женский праздничный костюм ижоры из Санкт-Петербургской губернии (третья четверть XIX в.) с солярными элементами в декоре. На вертикальном



Ил. 2. Набилка. Вторая половина XIX в. Европейская часть России. Русские. РЭМ 6759-375



Ил. 3. Деревянный замок. XIX в. Вятская губ. Марийцы. РЭМ 8761-13907-1

щите располагались резные и расписные финские лопасти самопрялок. На нижнем подиуме экспонировались шведская солонка из Лифляндской губернии, норвежский валец 1830 г. со скульптурным изображением коня, ижорский головной убор, образцы вышивки карельских головных уборов *сорок*. На соседнем щите можно было видеть знаменитые литовские *saulute* («солнышки») — навершия для придорожных столбов или надгильных памятников, изготовленные в городах Каунасе и Шяуляе в 1986 г. по старинным образцам.

У народов Поволжья и Приуралья солярная символика широко представлена в сельской архитектуре чувашей и марийцев: розеточным и ромбическим орнаментом украшались ворота, наличники, а также различные конструктивные детали дома. У марийцев верхнюю часть ворот с двускатной крышей иногда украшали фигурками коней, обращенных друг к другу. Круговая розетка с отходящими лучами часто встречалась в орнаменте марийских деревянных амбарных замков (ил. 3).

Различные солярные знаки нередки и на предметах повседневного быта и праздничной утвари (прялках, деревянных коробах, берестяных тесках, мордовских свадебных сундуках, солонках), в декоративной вышивке различных частей костюма, на полотенцах и салфетках.

В отведенных традициях этого региона витринах (ил. 2 на 3-й странице обложки) — «Солнце в доме: Народы Поволжья и Приуралья» — можно было увидеть в центре костюма невесты мордвы-мошки (Пензенская губерния, конец XIX — начало XX в.), на головном уборе которого — украшения с концентрическими кругами; этот же солярный мо-

тив прочитывается в обилии ожерелий. По обе стороны — нарядные чувашские женские рубахи XIX в. из Симбирской губернии (слева) и Казанской губернии, в орнаменте которых — розетки с отходящими от них лучами. Выше костюма невесты располагался платок *куль-яулык* татар-мишарей, а внизу на переднем плане — башкирский сосуд для кумыса и марийские замки; на всех предметах — различные варианты розеток с лучами.

В лучевой конструкции, продолжающей этот раздел, выделяется подвесная люлька (коми-ижемцы, 1880-е гг., Архангельская губерния), и в ритме с ней — трепало коми-зырян (1932 г.), со схожим узором — круги с сиянием. На мордовской деревянной кадке *парь*, предназначенной для хранения вещей, преобладают ромбические мотивы, а на берестяном тесе удмуртов (конец XIX в.), оказавшемся в центре составленной дизайнером розетки, — круги с расходящимися лучами.

В небольшом разделе были объединены традиции крымских татар и мариупольских греков. Согласно археологическим свидетельствам, население Крымского полуострова на протяжении многих веков было мультикультурным, что сохранялось и в XVIII в., времени вхождения Крыма в состав Российской империи. Большую часть его населения составляли православные греки и исповедующие ислам крымские татары. В 1778–1780 гг. почти все греки (около 20 тысяч человек) в числе других христиан Крыма были переселены российским правительством на побережье Азовского моря. Здесь греки основали город Мариуполь и 19 селений в его округе, откуда и возникло название этой группы греков — «мариупольские». Проживание на одной территории в течение многих веков греков и крымских татар способствовало взаимовлиянию их культур, в частности, возникновению схожих орнаментов в вышивках и тканых изделиях. Архаичные символы, в том числе солярные знаки на бытовых и ритуальных предметах, с благожелательной и охранительной функцией встречались вплоть до начала XX в.

У мариупольских греков и крымских татар на узорчатых полотенцах, служивших для украшения стен, присутствовали изображения 4-, 6-, 8- и 12-лучевых и вихревых розеток, свастикаобразных фигур и концентрических кругов. На полотенцах, украшавших стены жилых комнат мариупольских греков, изображались птицы и кони; на вышивках их ритуальных свадебных платков и на полотенцах, использовавшихся при обряде обрезания у крымских татар, можно увидеть стилизованные изображения птиц. В одежде, особенно женской, также

имеется охранный солярный символ — 6-лучевая звезда; обычно ее вышивали на девичьих головных уборах *фесах*.

В каждом крымскотатарском доме, по обыкновению, было несколько круглых подносов *сини* разных размеров. Помещенные на низкие деревянные подставки, они служили столиками; украшающий их чеканный орнамент представлял, как правило, сочетание медальонов с имитацией надписи арабской вязью, растительных мотивов и солярной символики. Большие, до полутора метров в диаметре, подносы использовались во время свадеб и других торжеств, а небольшие, диаметром 50–70 см, служили столиками для кофе, фруктов и сластей при приеме нескольких гостей.

В объединившей предметы этих двух народов витрине (ил. 3 на 3-й странице обложки) в центре находился женский костюм крымских татар начала XX в., в декоре которого наряду с растительными мотивами помещен благожелательный свастический узор. Сверху вниз располагались полотенца XIX в. с вихревыми розетками — сначала крымских татар Таврической губернии, а затем мариупольских греков Екатеринославской губернии.

Последний раздел рубрики «Солнце в доме...» был посвящен преимущественно украинцам; среди экспонатов присутствовали также вещи, характерные для других славянских народов — белорусов, сербов (ил. 4 на 3-й странице обложки).

Обережная и благожелательная семантика изображения солнечного диска определяла его присутствие в художественном оформлении осо-



Ил. 4. Кувшин. Начало XX в. Сербия. Сербь. РЭМ 2666-177



Ил. 5. Темы «Соляные знаки на обрядовом текстиле» и «Соляные знаки на обрядовой деревянной утвари»

бо значимых деталей украинского жилища, например на потолочной балке *сволоке*, а также в оформлении сакральных локусов хаты — красного и печного углов. Собранные в начале XX в. на территории Полтавской губернии этнографические материалы свидетельствуют о том, что функцию оберега зачастую выполняла шестилепестковая розетка в круге — один из наиболее распространенных мотивов резьбы по дереву, который нередко переносился посредством досок-штампов на терракотовые печные изразцы и выпекавшиеся к праздникам пряники. Вихревые розетки, плотным фризом размещенные по периметру стенок подвесной резной колыбели, должны были обеспечить защиту и благополучный рост дитяти, а будучи основным мотивом резьбы на донцах гребней и прялок — справную работу сельской рукодельницы.

Изготавливавшиеся гуцульскими мастерами сундуки («скрыни») для приданого бережно передавались из поколения в поколение как символы отчего дома. Их обильно украшали резьбой, среди ключевых мотивов которой были различные варианты солярной символики в виде розеток и концентрических кругов — *сонічко*, *кочело*, *ружа*; либо в соответствии с местным названием столярного циркуля, служившего резчиком для разметки, *шашкірня*. Эти узоры выполнялись скрынарями для зого, «чтобы молодым в жизни было солнечно и тепло».

Повсеместно распространенными мотивами в узорном ткачестве и вышивке на предметах одежды были ромбы или ромбы с продленными сторонами, иногда загибавшимися по часовой стрелке, напоминавшие свастику. Композиции из ромбических элементов присутствовали на расстеленных на полу и лавках дорожках, постельных покрывалах и наволочках, занавесках на окна и двери, в декоре рушников и ковров. Сорочки, поясная, нагрудная и верхняя одежда украшались ромбами с точками или крюками, звездами и другими знаками солнца и небосвода.

В центральной витрине этого раздела был помещен нарядный женский костюм из Полтавской губернии (конец XIX в.) с солярными ткаными узорами — с мотивом креста в ромбе на рукавах и ромба с отходящими от него лучами на поясной одежде — *платке*. Продолжая представление традиционного солярного орнамента Полтавщины, выше располагались формы для свадебного печенья, с концентрическими кругами и вихревыми розетками, а внизу справа — миска *кандійка* с изображением петуха и лучистой розеткой в круге, изготовленная в местечке Опошня (на Полтавщине), знаменитом центре гончарного производства (ил. 5 на 2-й странице обложки). Соляные мотивы были характерны и для декора выставленных в этой же витрине крышек на *гличики* — кувшины для молока. Вырезанная на верхней части деревянного диска розетка, вероятно,

выступала оберегом содержимого сосуда от проделок «нечисти», с которой народное сознание связывало порчу молочных продуктов.

В соседней витрине можно было увидеть отдельные части костюма и предметы керамики: сверху — сербский кожаный пояс для ношения оружия, с вихревой розеткой, а по бокам — белорусские женские пояса; на гуцульском столе-сундуке *скрыне*, с резными солярными знаками, а также по обе стороны от него были представлены изделия гончаров Подольской губернии — праздничные миски с разнообразными вариантами лучевых композиций в декоративной росписи. Тему солярного декора в народной керамике поддерживали сербские кувшины для воды и вина (ил. 4) — *бокал* и *тестија* и западноукраинский горшок — *гугляник*, в декоре которых традиционные для солярного орнамента концентрические и лучевые мотивы чередовались с изображениями «стрелок», раскрывающих образ движения, вращения солнца.

На дополнявшем тему щите возвышались передние планки резных божниц с Черниговщины, в декоре которых солнечная символика представлена главным образом мотивом креста в круге. Центром экспозиционного комплекса стала подвесная колыбель *колыска*, обрамленная по периметру резной полосой из полукружий со свастиками. Располагавшиеся по обе стороны от колыбели донца прялок, представленные ниже валёк и печные

изразцы посредством находившихся на них солярных знаков как бы скрепляли воедино небесное и земное пространство восточнославянского интерьера.

Последние три темы освещали присутствие и роль солярных знаков в предметном антураже народного праздника (в обрядовом текстиле, в резьбе на ковшах, скобкарях) и в христианской церковной атрибутике. У многих европейских народов солярные знаки были широко представлены на текстильных предметах, которые использовались в обрядовой практике.

У русских, украинцев, белорусов и других народов солярные знаки входили в декор праздничных скатертей, полотенец, в том числе «набожников» — непременных деталей украшения переднего угла с иконами. Розетки, ромбы и свастические мотивы использовались в декоре предметов праздничного костюма: женских и мужских рубаш, передников и поясной одежды (юбок, понев), изредка — сарафанов, головных уборов (сорок, кокошников) и платков.

Разнообразные солярные знаки нередко встречались на вещах, имевших отношение к родинной, свадебной и погребальной обрядности. Так, например, у русских южных губерний эти фигуры входили в декор крестинных, а впоследствии праздничных пеленок (преимущественно ромбовидные мотивы) и траурных головных полотенец. В северно- и южнорусской традициях солярными образами украшали широко бытовавшие свадебные ширинки и подзоры. В Вологодской губернии «подножную» ширинку клали под ноги молодой паре во время обряда венчания; *подавальной ширинкой* (самой красочной) одаривали жениха, и он носил ее за поясом; ширинки «блинники» дарили участникам свадебного застолья, ими хозяйки накрывали испеченные масленичные блины. Подзоры являлись обязательным элементом убранства свадебного ложа. В народном сознании знаки солнца на обрядовых вещах соотносились с идеями движения и жизни, с понятиями защиты и благополучия.

В отведенной этой теме витрине (ил. 5, слева) в верхнем поясе были представлены русские обрядовые вещи: две симметрично расположенные подавальные ширинки из Вологодской губернии, между которыми находился конец воронезского полотенца, а ниже — вышивка к праздничному архангельскому переднику; все предметы декорированы свастическими узорами. Ниже слева помещены молдавское (с мотивом лучистой розетки в центре) и украинское обрядовые полотенца, посередине — чувашский свадебный платок и справа — башкирское полотенце *тостар*, с ромбическими, звездчатыми и свастическими мотивами.

Солярные знаки широко представлены у русских и народов Поволжья в декоративной резьбе обрядовой утвари: на ручках чувашских, марийских и мордовских ковшей, на русских ковшах, скобкарях (ил. 5, справа). Их использовали во время религиозных ритуалов, празднеств. Значительное влияние на ремесло народов Поволжья оказали русские мастера-отходники с Верхней Волги, которые занимались строительством речных судов и жилищ. Вместе с тем солярные символы — лучевые розетки и ромбы — встречались в данном регионе на утвари из глины еще в эпоху железного века (IX–III вв. до н.э.).

Обрядовые ковши чувашей и марийцев вырезали из корня дерева или капа, они имели схожую форму: тулово обычно было полусферическим, с плоским доньшком, отличались они орнаментацией ручек. Навершие высоких многоярусных ручек ковшей зачастую украшалось фигуркой коня со штриховыми насечками, стоявшей на сквозном круге или ромбе. Солярная символика в виде розеток характерна и для орнамента русских скобкарей (двуручных ковшей ладьевидной формы). Ручки скобкарей вырезались в виде головы коня, а иногда одна из них — в виде хвоста.

В витрине сверху вниз располагались праздничные резные сосуды — висели черпаки, ковши для пива и кваса народов Поволжья (мордвы, марийцев, чувашей), украшенные разнообразными круговыми мотивами, фигурками коней. Ниже стояли массивные эстонские пивные жбаны, с лучистой и вихревой розетками, а перед ними — русский скобкарь с ручками в форме конских головок, а также, но с мотивом круга на ручке, русские *налёвки* для пива, браги и небольшой белорусский ковшик.

Завершила выставочный экскурсионный круг тема «Метафора солнца в декоре предметов церковного назначения». Солярные знаки на предметах церковного назначения воплощают две метафоры. Первая из них восходит к раннехристианским толкованиям на библейские тексты — пророка Малахии (Мал 4: 2) и Евангелия от Матфея (Мф 13: 43). В толкованиях Христос назван «Солнцем правды», «Солнцем незаходящим». Вторая метафора восходит к Откровению Иоанна Богослова (Откр 21: 23), в котором говорится о Небесном Иерусалиме, источающем божественный свет, идущий от Агнца.

Изображение солнца иногда можно было увидеть в декоре облачения православного священнослужителя. Солнечный круг — символ света от распространяющегося по миру христианского учения — нередко представлен в композиции крестов русских православных мирян: средокрестие очерчено кругом и/или от него исходят лучи, по одному или по три (тогда их

12 — по числу апостолов), встречается свечение и от концов креста; иногда лучи имеют вид растительных элементов, символизируя жизнь. В композиции некоторых восточноукраинских крестов XIX в. само средокрестие уподоблено солнцу, а концы креста имеют трапециевидную форму — византийский мотив, тоже символизирующий свет, исходящий от Креста Христова. В декоре украинских резных божниц из Черниговской губернии солярные розетки нередко чередовались с изображениями крестов — пример ассоциативного сближения архаичных орнаментальных мотивов и христианской семантики для воплощения идеи Христа — Солнца праведного. И солнце, и солярные знаки порой изображали на пасхальных яйцах, знаменующих единство мирян со Спасителем.

На Русском Севере в XVIII–XIX вв. старообрядцы устанавливали резные иконы с сюжетом «Голгофский Крест» на надгробных крестах, иногда в часовне при погосте. Круг, обрамляющий на иконе Крест Христов, символизировал свечение, исходящее от Солнца правды, а для души праведника — надежду на ее отправление в Царство Небесное.

В раскрывающей эту тему витрине (ил. 5 на 3-й странице обложки) ниже иконы «Господь Вседержитель» были представлены посередине композиции редкие экспонаты — оплечье стихаря и оплечье фелони, оба с вышитым золотой нитью антропоморфным солнцем (XVIII в., Европейская Россия); на фелони солнце сочетается с виноградом — символом Церкви. Вещи, принадлежавшие священнослужителям, были дополнены предметами православных мирян — нагрудными крестами XVIII–XIX вв., с лучами в средокрестии, резными иконами с Голгофским крестом в круге, расписными пасхальными яйцами.

Примечания

¹ Авторский коллектив выставки: А. Б. Островский (куратор), Д. К. Маевский (дизайнер), О. Г. Баранова, О. Н. Глазкова, Е. В. Дьякова, Л. В. Королькова, Е. Л. Мадлевская, Л. В. Сластикова, А. В. Христенко, А. А. Чувьуров.

² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 3. СПб., 2004. С. 487. (Калужская губ., Мещовский у.).

³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 2. Ч. 2. СПб., 2006. С. 300. (Ярославская губ., Ростовский у.).

⁴ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Т. 7. Ч. 3. СПб., 2009. С. 165. (Новгородская губ., Череповецкий у.).

Фото А. Г. Боковой

Статья поступила в редакцию 11 июня 2025 г.

См. иллюстрации на 2-й и 3-й страницах обложки.

Елена Львовна Березович,
чл.-кор. РАН,
Уральский федеральный университет имени первого Президента России
Б. Н. Ельцина (Екатеринбург)

НАУЧНО-ПОЛЕВОЙ РОМАН: заметки на полях жизни

Аннотация. В публикации говорится о роли полевой (экспедиционной) науки в жизни исследователя, связавшего свою судьбу с диалектологией, ономастикой, этнолингвистикой и этимологией. Автор считает, что полевая работа является метафорой и реальной основой всей его научной деятельности, представляющей собой труд в своеобразной полевой лаборатории. Большое внимание уделяется изложению опыта полевого опроса в диалектологических экспедициях.

Ключевые слова: полевая лингвистика, диалектология, ономастика, этнолингвистика, этимология

Моим любимым полевым соратникам

Наверное, в названии заметок слишком навязчиво удвоено указание на *поле*, но что делать: это именно константа, источник вдохновения и средоточие всей научно осознанной жизни их автора. И сейчас, когда бывать в поле все труднее (увы, стремительно уходят наши реальные и потенциальные собеседники, все больше препон на пути организации экспедиций, а тому же автору надо бы заглядывать почаще в свой паспорт и медицинскую карту), все отчетливее видна его роль — интеллектуальная, эмоциональная, этическая, целеполагающая и обнадеживающая.

Мои экспедиционные поездки начались с первого курса, когда я поехала в составе Топонимической экспедиции Уральского университета тридцатиградусной зимой 1984 г. в Ачитский район Свердловской области. Наш первый выход был к марийцам, практически не владевшим русским языком, и первые записанные от них топонимы я запомнила на всю жизнь: названия гор *Кулёп-кади* и *Сам-кади*. Эти диковинные имена были получены в ответ на наши энергичные взмахи руками в сторону гор, видневшихся в окне, и вопросы о том, как называются вон те *курук* 'гора' или *арка* 'холм' (пяток марийских географических терминов мы предварительно выучили). Гордо записав и привязав по компасу полученные топонимы, мы стали спрашивать названия объектов в другой стороне и обнаружили, что там тоже были *Кулёп-кади* и *Сам-кади*. Одноименная горная цепь окружала деревню со всех сторон... В общем, чтоб не длить новое проживание этого позора, скажу, что «топонимы» оказались обращенной к нам формулой отсылки: «В клуб ходи [иди]», «Сам ходи». Благодарна судьбе за такую суровую инициацию, потому что воспоминания о ней (и других более чем частых случаях такого типа) помогают сбивать с себя корону экспедиционного всезнания, которую иногда невольно надеваешь.

Итак, с самого первого курса и по сей день не расстаюсь ни с названной выше экспедицией, ни с университетом. Название экспедиции (которого мы придерживаемся все 65 лет — без нескольких месяцев — ее существования) стало историческим, потому что сейчас мы собираем далеко не только топонимы, но и имена собственные иных разрядов (антропонимы, хронимы etc.), диалектную лексику, данные так называемой широкой этнолингвистики. Первым начальником экспедиции был ее организатор (и мой научный руководитель), чл.-кор. РАН Александр Константинович Матвеев; затем ее возглавляли мои учителя Олег Владимирович Восстриков и Мария Эдуардовна Рут, ну и, страшно подумать, последние четверть века их место занимаю я [подробнее об экспедиции см.: 1; 2]. Наши «локации» — в зоне северновеликорусского наречия и дочерних говоров Урала и Сибири. Сама я больше всего работала в Архангельской и Вологодской областях: и ту и другую, если по районам считать, обошла на четыре пятых. Далее идет Костромская область (больше половины районов). И поменьше ездила в другие места, среди которых Средний Урал (Свердловская область), Прииртышье (Омская область), Мурманская область, Карелия, Ярославская область.

Но не в количестве территорий дело, конечно. Дело в том, каким образом экспедиция сформировала путь, содержание, пафос (прошу прощения за излишне высокий штиль, но это точное слово) научных занятий.

Сначала, как это и должно быть, экспедиция воспринималась как сугубо романтическая картинка. Вот мой ответ на анкету в экспедиционной газете, когда было мне 19 лет (вопрос «Ваша экспедиционная мечта»): «Иду это я по дороге. Справа река синее, а в ней васюхи с гычами играют. Слева льва лопухой зеленее. Вдали сузём чернеет. Небо синее, солнце красное. Но не очень жарко, слегка холпит. А навстречу

мне бабка в платочке и дед в бороде. «Идем, — говорят, — в избу, мы тебе все как есть скажем». А потом опять иду. Справа рожь колосится, а в ней васильки. Слева угор матерущий. Сверху все то же. А на угоре бабка с дедом сидят, ноги свесили. «Садись к нам», — говорят. И так все иду и иду».

На мечту это и по сей день тянет, но с некоторой модификацией: после каждого бабки с дедом нужны мне сюда еще письменный стол, компьютер и словарь... Объяснюсь. Когда редакция любимой «Живой старины» сказала мне о рубрике «В кабинете ученого», в голову сразу пришла распространенная в научном мире оппозиция «кабинет — поле», обнаруживая, что для меня на первом месте *поле*. Но все же антитезы *кабинету* в моем сознании нет — и хочется их скрестить. А раз в русском языке как-то не смотрится сочетание *полевой кабинет*, то пусть будет *полевая лаборатория*. Что это значит — кроме игры слов?

Вместе с соратниками ты собираешь слова (имена нарицательные и собственные, цельнооформленные и устойчивые микротексты etc.). Они условно делятся на три группы: во-первых, те, что записывались на этой территории раньше, — и тебе надо подтвердить фиксацию, записать новый яркий контекст и т.п.; во-вторых, те, что здесь не отмечались, но известны в других местах, — и ты, говоря на нашем жаргоне, *тянешь изоглоссы*; в-третьих, те, что не записывались никогда и нигде.

Разумеется, важно все, но интереснее третья группа драгоценностей. Здесь бывают *самоцветы* — не засвидетельствованные ранее лексико-семантические или, скажем, архаичные словообразовательные варианты известного слова (так, *калегán* был отмечен в словарях как 'ребенок, который сучит ножками' — и вот мы собрали костр. 'гриб козляк'); *полудрагоценные камни* — новые лексемы, реализующие известную идеограмму (костр. *кесарíны* 'ряженные на Святы'), и *бриллианты* — новые слова с такими значениями, которые раньше не «программировались» при направленном опросе (арх. *óрт выел, укусил* и др. 'о появлении синеватых пятен на руках, говорящих, по поверью, о скорой смерти'). Конечно, эти оценки возникают только в начале сбора, «при первом подходе к снаряду», и отдают собирательским снобизмом: принесешь от информанта такого *орта* — и все будут восхищаться, как, мол, ты догадалась это спросить или как смогла случайно вытащить из разговора.

Вне конкурса, на *приз зрительских симпатий*, идут слова и выражения, которые достаточно прозрачны, но «фотографируют» интересное явление, состояние, действие, ситуацию, — и так

точно выдергивают их из синкретного потока жизни, что тебе всенепременно хочется «взять их себе». Так осталось со мной вологодское выражение *воротятя пошли (пришли, пойдут и пр.)* ‘пришла (придет) отдача — чаще в ответ на сделанное добро, реже — зло (обычно со стороны детей или учеников)’: «Столько с детками билась, а вот пошли воротятя — дом мне перестроили, холодильник огромный купили. С добром — вот и воротятя пойдут». Есть слова, которые нельзя назвать любимыми (семантика не позволяет), но они запоминаются на всю жизнь новым воплощением жизненной правды. *Кукольные дети* встретились нам в Костромской области. И выражение, и сами дети, ставшие (кто выжил) стариками-информантами. Это дети войны, но они не играли в куклы, а выросли на *куколе* — шелухе льняного семени, отходах от веяния семян льна: «Мы-то кукольные дети, чего видали в детстве-то? Куколь да пылохту [пылеобразная масса из высушенных истолченных клеверных головок] или [ели]».

Когда дело доходит до интерпретации собранных слов, часто происходит переоценка: то, что представлялось всего-навсего еще одним значением известной лексемы, на поверку оказывается совершенно новым словом иного происхождения, а бриллиант немножко теряет в цене, будучи осознан как свежайшее заимствование (а может, даже иноязычное вкрапление в диалектной речи), легко обнаруживаемое в любом словаре контактного языка.

Сбор новых (в разных смыслах) слов, несомненно, является существенной задачей нашей полевой лаборатории, потому что новизна — абсолютная ценность, которая не может померкнуть даже в неуклюжих попытках формулировать ее на языке введений к диссертациям и курсовым работам. Новые слова — объект фанатичного азарта для полевиков (ясно, что в нынешних условиях их обнаружение — спорт высших достижений), украшение словарей для лексикографов (ну и вообще-то основной мотор в деле их составления), сколь запланированная, столь и нечаянная радость этимологов, контактологов, этнолингвистов, специалистов по лингвогеографии и др. Работа с новым словом должна быть именно лабораторной: только поймав, мы его сразу пытаемся проверить по словарям, строить начальные версии о происхождении, исходя из чего моделировать дальнейшую «раскрутку»: как спросить возможные варианты, по каким направлениям работать над развитием значений и пр. Скажем, предположив, что костромские опять — *атауры* — названы так исходя из признака «опоясанности» ножки, выраженного весьма распространенным диалектным

словом *татаур // катаур* ‘пояс’, мы должны вернуться в поле и спросить, нет ли *татаура* на этой территории (хотя бы как ‘пояса’, а совсем хорошо, если и ‘опенка’). Иначе говоря, должно быть челночное движение — из поля в кабинет, из кабинета в поле.

В сознании новичка экспедиции погоня за отдельными интересностями бывает противопоставленной тому, что на нашем жаргоне называется *гнать сетку*. Так и вижу уныловатые лица наших «старичков», которые, листая полностью исписанный очередной блокнот, говорят: «Да я сегодня ничего такого... Гнала сетку...» Это значит, что сегодня привелось заполнять ответами идеографическую сетку, включающую в себя базовые темы типа «Сенокосение», «Обмолот», «Сани», «Корзины» и пр., получая стандартный и, как правило, широко известный (за редкими исключениями) лексический набор. У каждого «старичка» есть свои эталонные представители сетки: «У меня в блокноте нынче одни *суслоны с зародами // косёвишиша с грабловишишами // литовки с горбушами*». Но на самом деле сетка — это не скучная гамма. Сейчас затерто слово *миры* в переносном употреблении, но если что-то и позволяет *миры человеческие* воссоздавать, то это идеографическая сетка: она вмещает в себя многоцветье всего того, что ели-пили, на чем спали, чем затыкали щели в доме или лодке, чего боялись, во что играли, за что уважали соседа или не любили его, — и вся эта громада бытовой, духовной и природной жизни состоит из множества важнейших деталей, которые надо не столько знать, сколько уметь узнавать, понимая логику строения корпуса понятий и внелогичное то, что мы называем картиной мира (с некоторой долей красоты, за которой стоит бессилие перед изучаемым феноменом).

Помню прекрасную бабушку Анну Тимофеевну из Вилегодского района Архангельской области, которая знала все на свете, — но с ней, к счастью (потому что вдохновение на всю жизнь) и к несчастью (потому что очень мало я тогда умела), привелось встретиться на туманной заре полевой работы. Спросив у нее «всё-всё», что тогда могла, я самонадеянно перешла в область фантазийного плетения новых узлов понятийной сети: «А как называется у вас красивый цветок? Не какой-то определенный, а просто красивый? А, например, снежинки красивые, когда снег сверкает?» И получила: «А зачем их называть? Зачем **слова трагить?**»

Ну да, Анна Тимофеевна. Сверкающим снегом любят, но не называют его, а чести попасть на номинативную карту мира может быть удостоена совершенно прозаическая, но диагностическая для хозяйственной жизни вещь,



Е. Л. Березович в экспедиции. Мурманская обл., Терский р-н, пгт Умба. 2025 г.
Фото Т. А. Макишаковой

о которой и не помышляет студентка-горожаха: в тот момент, когда погода сухая и морозная, снег зачастую блестит, но едущему на санях не до красоты, потому что по этому скрипучему снегу плохо скользит полоз. Этот комплекс — мороз и состояние снега — называют в вилегодских говорах словом *кырчуг*: «Кырчуг — неходкая погода, скрипят сани, лошадке в тягость вези-то; кырчуг — сани скрипят, холод хватается». Это слово показало мне не столько кусочек народного быта, сколько одну из **внутренних пружин номинативного механизма**, канву, по которой язык вышивает человеческий мир.

Но само по себе знание сетки, даже с тончайше разработанными идеограммами, отнюдь не обеспечивает успех в сборе диалектных слов, поскольку надо еще уметь сделать так, чтоб твой вопрос вызвал отклик в памяти информанта. Пещеру с сокровищами памяти не откроет ключ типа «Как называются представители рода лишайников семейства пармелиевых?». Роль заклинания «Сим-сим, откройся» здесь сыграет вопрос: «А вот бывает такая серая на елках нарастает, как куделя, как борода. Лоси ее едят. В обувь, может, у вас клали, чтоб ноги не прели. А охотники на пыжи для патронов брали», — и откликнется какая-нибудь прекрасная субстратная *шахта* (*шахта, шихта*), *вахта*, *пахта*, *куфта*, *чуньжа*... Поскольку полевая жизнь переплетена с преподавательской, в голове всплывает высокопарная, но очень точная музыкальная метафора взаимодействия говорящего и слушающего из Гумбольдта, согласно которой они «взаимно затрагивают друг в друге одно и то же звено цепи чувственных представлений и начатков внутренних понятий, прикасаются к одним и тем же клавишам инструмента своего духа, благодаря чему у каждого вспыхивают

в сознании соответствующие, но не тождественные смыслы». Чтоб сыграть так, чтоб нужные клавиши отозвались, нужны изрядные фантазия и азарт, а стоят они на фундаменте из скучных гамм в виде многократно пройденной идеографической сетки.

И вот на твоих глазах огромный мир русской деревни спускается до словесной сетки, — а дальше лабораторная задача: он должен снова **расшириться** (а это по Потебне, у которого за спущением мысли следует расширение), но уже по-другому, **в другие словесные вселенные**, когда от каждого слова потянутся ниточки связей и оно пропитается в своем гнезде и поле, потянется к кругу родственников в иных диалектах, подъязыках, языках — родственных и контактных. Тем самым слова обретут свои биографии и судьбы, а мы напишем про это словари и книги.

Наверное, вот так могу объяснить свою жизнь в полевой лаборатории. Но одной в ней не прожить, потому нельзя не сказать о тех, в ком все концы и на-

чала, — соратниках, учителях и учениках. В родном университете любимыми учителями были все кафедральные экспедиционные «старички» и особенно, конечно, одушеvitель всего и вся Мария Эдуардовна Рут. Во внешнем научном мире, ставшем внутренним, учительствовали больше всего для меня этимологи и этнолингвисты из Московской школы этнолингвистики Никиты Ильича и Светланы Михайловны Толстых, Люблинской школы Ежи и Станиславы Бартминских, а еще — больше заочно — Юрий Дереникович Апресян и Андрей Анатольевич Зализняк. Они все не только собственно науку несли, но и понимание научной этики и гражданственности. Ученики, тоже ставшие друзьями и коллегами, — другой важнейший источник вдохновения, а еще жизненных сил и надежд. Всех не перечислю сейчас, да и не нужно это отстранение, они, слава богу, всегда рядом. Рядом и дружественные коллеги-диалектологи из Петрозаводска, Перми, Петербурга, Вологды, Костромы,

Томска etc. Значит, полевая лаборатория еще поживет, лишь бы были время и силы, чтоб сгущать и расширять миры. А еще обязательно нужна внутренняя свобода (и внешней хорошо бы), ведь слово *экспедиция* связано с лат. *ex-pedire* — освобождать ноги (от пут?), *ex pedis* букв. «исходя из ног (свободными ногами)»: в нашем случае это о движении, определяемом только творчеством и долгом.

Литература

1. Березович Е. Л. «Перед нами — дороги новые...»: размышления о работе Топонимической экспедиции Уральского университета в первое десятилетие XXI в. // Вопросы ономастики. 2011. № 2 (11). С. 70–88.

2. Березович Е. Л. Топонимическая экспедиция Уральского университета — 50 лет // ЖС. 2012. № 2. С. 39–40.

Статья поступила в редакцию 28 декабря 2025 г.

Елена Владимировна Воронцова,

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

Барвара Игоревна Гаврилова,

магистрантка, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

Сунь Бо,

аспирантка,

Сергей Алексеевич Ларин,

магистрант, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В ВОРОНЕЖСКУЮ ОБЛАСТЬ

Аннотация. Статья посвящена религиоведческой экспедиции в Воронежскую область в 2025 г. Работа велась в Поворинском, Борисоглебском, Таловском и Новохоперском районах. В статье помещен краткий обзор наблюдений, а также фольклорных сюжетов и быличек, зафиксированных в ходе выездов.

Ключевые слова: полевые исследования, осень, былички, гадания, федоровцы

В 2025 г. группа исследователей — участников проекта «Визуальное в народной религии: икона, лубок, фотография, переплет»¹ — провела серию пилотных выездов в Воронежскую область. В составе группы: студенты МГУ С. А. Ларин, Д. С. Каребо, Сунь Бо; студентка ПСТГУ В. И. Гаврилова, выпускница ПСТГУ А. А. Михайлова; гл. архивист Саратовского архива В. А. Карташов, фотограф С. М. Пронин (ПСТГУ); преподаватели — канд. ист. наук П. Г. Чистяков (Российский государственный гуманитарный университет, ПСТГУ), канд. ист. наук Т. И. Хижая (Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых). Руководитель проекта — канд. филос. наук Е. В. Воронцова (МГУ,

ПСТГУ). Полевые исследования велись в Поворинском, Борисоглебском, Таловском, Новохоперском районах. Эти места — пограничье Тамбовской, Воронежской и Саратовской областей. Выбор данной территории был обусловлен интересом нашей исследовательской группы к изучению Тамбовской губернии в ее границах до 1917 г. (Борисоглебский уезд в этот период относился к Тамбовщине). Полевая работа в Тамбовской области ведется нами с 2018 г., экспедиция в Воронежскую область стала ее продолжением. Кроме того, мы ориентировались на исследовательские маршруты А. И. Клибанова (в 1959 г. под его руководством была проведена экспедиция по изучению религиозной ситуации в Тамбовской области, далее

совершались выезды в Воронежскую, Липецкую и Рязанскую области). В указанных районах нас интересовали представители прихрамовой среды и участники религиозных сообществ: субботники, молокане, баптисты, федоровцы и др. В ходе поездок было собрано около 45 интервью, значительный массив фотоматериалов. Был составлен реестр книг и рукописей из архива катакомбного монастыря (около 70 наименований), получен в дар ряд этнографических и археографических экспонатов (в том числе рукописи с духовными стихами — от [ТТА]).

Благодаря знакомству с хранителями архива одной из местных катакомбных общин удалось скопировать описание истории самой общины. Были обнаружены уникальные рисованные лубки / настенные листы на религиозные сюжеты, созданные в лагере одним из насельников монастыря в 1960-е гг. (см. ил. на 4-й странице обложки). Также местными жителями нам были подарены фотоматериалы и книги о ранней истории баптистской общины с. Пески.

В данной статье мы предлагаем краткий обзор фольклорных материалов, записанных в ходе полевой работы.

В с. Богана нам рассказали о гадании на Сретение. Накануне праздника нужно поставить на стол соль, хлеб и накрыть все это полотенцем. Если соль станет влажной, урожай будет хороший:

А сейчас я тоже делаю под Встречню. Соль ставлю, хлебушек — а соль всегда сухая... И урожая нет» [ММЯ].

Был записан текст молитвы-заговора, которую нужно читать, чтобы не бояться оставаться одним в доме.

Господи! Господи! Что у нас, у нас во дворе есть? У нас во дворе стоит церковь, в этой церкви стоит престол, за престолом сидит Сам Господь Иисус Христос. Пришли к Нему два апостола, Пётр и Павел, и спрашивают: «Господи, Господи, что у нашего двора есть?» У нашего двора стоит каменная гора, огненная река — терно́м, лесом ограждена. Никто к этой горе не подойдёт: ни вор, ни воровка, ни ртник, ни ртница², ни колдун, ни колдуница. Вор во двор зайдёт — без хозяина уйдёт. Да падёт на него глухота, слепота, немота — тому слову аминь. Господи, Господи, что в терно́м лесу есть? Есть-есть Иисус Христос печать — тому слову аминь [ММЯ].

В селах в окрестностях Борисоглебска принято 40 дней после смерти члена семьи не открывать окна, «чтобы душа не вылетела», а на 40-й день душку нужно проводить — выпустить за ворота. В с. Махровка сохранилась традиция на Рождество «Христу ножки греть»³. Сегодня она приобрела форму поджигания покрышек [АРВ].

Были записаны два варианта *овсень-усенек*, исполняемых на Старый Новый год и направленных на приплод скота.

Овсень-Коляда, распахни врата.
Мать Божия по полю ходила, зёрна
носила.

Сею-вею, посеваю,
Со Старым Новым годом поздравляю.
[А дальше мы вот это:]
Дай Бог тому, кто в этом доме,
Чтобы рожь была густа, лужаиста,
Чтобы с колоса осмина.
Дай вам, Господи, скота и живота:
Овцу с ягнёночком, лошадь
с жеребёночком,
Корову с телёночком, свинью
с поросёночком,
С супругом солнца и месяца,
А вашим милым деткам многое лета,
долгие лета! [ГЕН].

Усень-толстень, кишки и желудки,
В печи сидели, на нас глядели,
Кисель захотели — кисель не прост,
он рыбой зарос⁴.
Рыбы Максимы полтора аршины.
Кто будет дарить, тому сына родить,
А кто не будет дарить, тому дочку
родить.
Дочку-кочку, голова с кошёлку,
Ножки-луточки, ручки-соломка.
Бабка, бабка, дай пирога — а то корову
за рога! [ММЯ].

Любопытное предание нам рассказала наша собеседница-баптистка из молоканской семьи:

Наши ездили к царю, чтоб не притесняли. Надо было идти по лестнице, старики наши шли на коленях к царю. Это царя тронуло, и он разрешил собрания [КЛВ].

Эта же собеседница вспомнила замечательную местную поговорку православного населения о молоканах (успешных и сметливых, бережливых хозяевах): «Где молоканин пройдет, там двум евреям делать нечего».

В с. Троицкое и д. Кутки был записан целый ряд сюжетов о колдовстве и врачевании. Так, нам рассказали, что в Троицком было много колдунов, и одна колдунья даже подала в суд за клевету на себя, однако встретила суровый отпор местных жителей, которые на самом судебном слушании (в 1960-е гг.!) привели примеры того, как она «испортила» нескольких жителей села. А в соседней д. Кутки был дед Аким (по прозвищу Бог), который «лечил от колдунов... А тут приехали, он воды наговорил, какую-то травку мне наговорил, какую-то палочку дал. Вот так вот, читать “Отче” и притыкать вот это всё. Потом, говорит, приедете ко мне» [ГТИ].

В этом году нам удалось посетить общину христиан-федоровцев⁵. Здесь хотелось бы сделать несколько замечаний об особенностях этого движения. В 1920-е гг. после ареста лидера общины Федора Рыбалкина сторонники движения постепенно отвергли священство. Богослужебная практика претерпела некоторые изменения. Ряд песнопений Русской Православной церкви продолжает исполняться, однако их порядок, а в некоторых случаях и содержание изменились. Яркое впечатление на участников экспедиции произвело приветствие федоровцев. В то время как православные используют выражения «Христос воскрес — Воистину воскрес» только в течение сорока дней после Пасхи, федоровцы произносят очень похожие, почти неотличимые на слух приветствия в течение всего года: «Христос Воскресе — Воистину воскресли»: «Воистину воскресли — это мы, те, кто верует во Второе пришествие Христа в образе Фёдора, — уже воскресли вместе со Христом» [ШР].

Благодаря записям песнопений, с которыми мы получили возможность ознакомиться, удалось обнаружить, что после пасхального тропаря участники движения дважды поют «Воистину воскресли». В третий раз к этой фразе добавляется «со Христом». В отличие от приветствия, где сначала произносится «Христос Воскресе», а затем «Воистину воскресли», в пении все происходит наоборот: после троекратного «воистину воскресли» следует один раз очень быстрое, твердое и решительное «Христос

воскресе». После этого песнь завершается троекратным повторением фразы «воистину за истину». Это выражение уже не является переработкой существующих текстов: в православных молитвах его нет, здесь мы имеем дело с оригинальным высказыванием и исповеданием веры федоровцев: «Всё, что мы совершаем сейчас, и всё, что мы когда-либо переживали, — ради истины» [ШР]. Этот небольшой фрагмент раскрывает богословскую идею данной религиозной группы: те, кто верит во второе пришествие Христа в образе Федора, действительно уже воскресли.

Примечания

¹ Проект «Визуальное в народной религии: икона, лубок, фотография, переплет» № 1-0737/22 реализуется в 2025–2026 гг. при поддержке фонда «Живая традиция».

² *Ртник, ртница* — обозначение колдуна, колдуньи. Ср. *еретник, еретница* (Словарь русских народных говоров. Вып. 9 / гл. ред. Ф. П. Филин. Л., 1972. С. 23–24). — *Примеч. ред.*

³ Этот обычай описывал в XIX в. Д. К. Зеленин [1]. Аналогичные обряды были зафиксированы Т. В. Махрачевой в южных районах Тамбовской области [2. С. 21–22]. Если ранее речь шла о кострах из соломы и веток, то теперь в ход идут автомобильные покрышки.

⁴ Ср.: 2. № 7, 13, 14.

⁵ См. статью В. А. Карташова и Д. С. Карбо в этом номере журнала.

Литература

1. Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников» // Зеленин Д. К. Избранные труды по духовной культуре (1901–1913) / вступ. ст. Н. И. Толстого; отв. ред. А. Л. Топорков. М., 1994. С. 164–178.

2. Махрачева Т. В. Народный календарь Тамбовской области (этнолингвистический аспект). Тамбов, 2008.

Список информантов

АРВ — А-н Р. В., 1980 г.р., г. Борисоглебск, зап. П. Г. Чистяков, В. И. Гаврилова.

ГЕН — Г-ва Е. Н., 1960 г.р., г. Новохоперск, зап. Е. В. Воронцова, С. М. Пронин, В. И. Гаврилова.

ГТИ — Г-ва Т. И., 1940 г.р., с. Троицкое, зап. Е. В. Воронцова, Д. С. Карбо.

КЛВ — К-на Л. В., 1942 г.р., с. Пески, зап. Е. В. Воронцова, Д. С. Карбо, В. А. Карташов.

ММЯ — М-на М. Я., 1942 г.р., с. Богана, зап. П. Г. Чистяков, В. И. Гаврилова.

ТТА — Т-на Т. А., 1959 г.р., с. Пески, зап. В. И. Гаврилова, С. А. Ларин.

ШР — Р-ма Ш., ок. 1950 г.р., с. Старая Тишанка, зап. Е. В. Воронцова, Сунь Бо.

Статья поступила в редакцию 26 августа 2025 г.

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

Владислав Алексеевич Карташов,

аспирант,

Институт истории и международных отношений Саратовского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского

Даниил Сергеевич Каребо,

студент,

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СООБЩЕСТВА ХРИСТИАН-ФЕДОРОВЦЕВ В ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена обзору религиозной картины мира общины федоровцев Воронежской области. Особое внимание уделяется их эсхатологическим представлениям, в частности, нарративу о втором пришествии: по их воззрениям Христос уже явился на земле в образе крестьянина с. Новый Лиман Федора Рыбалкина в 20-е гг. XX в. Анализируются устная традиция федоровцев, а также письменное творчество (в частности, послания одного из их лидеров — отца Арсения). Делаются выводы о состоянии федоровской общины, а также о специфике их мировоззрения в настоящее время.

Ключевые слова: федоровцы, истинно-православные христиане, Воронежская область, второе пришествие Христа, отец Арсений, эсхатология

Федоровцы, пожалуй, одна из наиболее самобытных религиозных групп Воронежской области. Самоназвание приверженцев этого сообщества — *истинно-православные христиане*, хотя по факту они являются лишь частью масштабного движения истинно-православных христиан (ИПХ), возникшего на фоне серьезных потрясений 20-х гг. XX в., связанных с репрессивной политикой советских властей и кризисом внутри Русской церкви. Данный феномен является ярким примером социально-религиозного протеста, характерного для консервативно настроенной части православных верующих. Несколько волн жестких репрессий нанесли серьезный ущерб течению: пройти сквозь горнило испытаний было суждено и воронежским федоровцам. Тем не менее многим из них удалось пережить гонения и фактически воссоздать сообщество. Его «осколки» сохранились до наших дней — это община федоровцев с. Тишанка Таловского района Воронежской области, которой и посвящена данная статья. Опираясь на материалы полевой экспедиции 2025 г., мы хотели бы проанализировать основы их мировоззрения на современном этапе.

Изучение федоровцев началось уже в советское время, однако исследования велись исключительно в ракурсе марксистско-ленинского подхода, когда все группы ИПХ рассматривались как «реакционный» и «враждебный» феномен с точки зрения социалистического общества. Несмотря на ангажированность и крайне критические позиции, советские религиоведы собрали основные материалы по истории федоровцев. В числе наиболее из-

вестных имен следовало бы отметить видного советского исследователя А. И. Клибанова [4]. Также важно выделить работу А. И. Демьянова «Истинно православное христианство: Критика идеологии и деятельности», посвященную истинно-православному движению в СССР. Согласно предложенной типологизации, федоровцы были отнесены к наиболее близкому к сектам ответвлениям ИПХ, поскольку те коренным образом «подвергли изменению православный культ» [2. С. 63]. Определенный всплеск интереса к федоровцам можно было наблюдать и в последние десятилетия. Прежде всего, большим достижением стали публикации текстов воспоминаний репрессированных федоровцев, имеющие большую ценность для исследователей [6, 7].

От основного направления ИПХ федоровцы отличаются довольно своеобразной религиозной доктриной, в основании которой лежит эсхатологическая идея о втором пришествии Христа. Согласно их версии, оно уже свершилось в 1920-е гг.: Христос явился в образе крестьянина Федора Прокопьевича Рыбалкина из с. Новый Лиман тогдашней Воронежской губернии (ныне Петропавловский район Воронежской области). О реальной жизни и личности Федора сведений сохранилось немного. Известно, что он был взят на Первую мировую войну, впоследствии вернулся в родное село, но после революции, около 1922 г., он резко изменил образ жизни, начав юродствовать. Своим поведением Рыбалкин привлек особое внимание окружающих: «И видит Ульяна, что муж ее, Федор, совсем изменился. <...> стал юродствовать, ходить босым,

без головного убора зимой и летом» [7. С. 27]. В 1926 г. он оказался в психиатрической больнице для принудительного лечения, однако, судя по всему, был освобожден. На фоне грядущей коллективизации репрессии против несогласных с новой политикой верующих возобновились с еще большей силой: по одной из версий за продолжение проповеди Федора арестовали и отправили на Соловецкие острова, где он и погиб [6. С. 311].

Для самих же федоровцев очевидной является иная интерпретация этих событий. Рыбалкин погиб во время войны, однако в Лиман вернулся уже сам Иисус Христос, воплотившийся в образе погибшего крестьянина. Именно в проявлениях юродства заключалась особая сущность Федора как Христа: «Мороз, 40 градусов, а Он идет как летом по траве и пар идет от ног Его. Босый, без головного убора, волос как у Первосвященника или, как пишет Библия, Назарейский...» [7. С. 27]. В это время «воплотившийся в Лимане Христос» вел «второе всемирное свидетельство» до 1926 г., пока не был схвачен и отправлен в Богучар. Здесь, после пыток и заключения в тюрьму, Федор чудесно явился судебной комиссии и попросил отправить его на Соловки: по преданию федоровцев, на место ссылки он плыл на собственной «свите», то есть рубахе. По окончании чудесного плавания Федор-Христос стал «невидим», дав напутствие своим гонителям «оповестить весь мир» о его подвиге.

Идея о том, что Федор — это Христос, а не просто юродивый, сформировалась уже позднее, после первых репрессий и ссылки Федора [7. С. 236–237]. Основной посыл для федоровской христологии исходит из евангельского повествования о явлениях Христа ученикам в «разных образах» после воскресения (Мк 16:9–13; Лк 24:13–35). Отсюда следовало, что точно так же Христос мог вновь явиться на землю при втором пришествии. Конечно, сложно полностью проследить генезис этих представлений, однако стоит отметить, что существовали разные взгляды на личность и деятельность Рыбалкина. Даже в семьях поздних федоровцев были верующие, которые считали Федора не Христом, а просто «великим святым человеком». Одна из наших собеседниц сообщила, что ее мать «не приняла» Христа в образе Федора (в то время как отец и она приняли) [СР]. Все последователи Федора Рыбалкина верят, что являются свидетелями эсхатологического времени и участниками его событий. Происходящая история воспринимается ими сквозь апокалиптическую призму. Советская власть, инициировавшая репрессии,

воплощала собой «антихриста», а их община была церковью «избранных». Поэтому федоровцы избегали любых форм сотрудничества с «сатанинским» социалистическим государством: отказывались от вступления в колхозы и в комсомол, от учебы в школе и службы в армии.

Федоровцы полагают, что со смертью патриарха Тихона в 1925 г. апостольское преемство священства оказалось прерванным и Церковь с таинствами уже не могла существовать в полноценном виде. Идея коренного изменения церковной жизни отразилась в духовном творчестве федоровцев, к примеру в тексте псалма¹ «Раскрывайтесь двери рая»:

«...» Все посты и все обряды отошли
во праг могил.
Братья, сестры, как мы рады, нас
Христос освободил,
Братья, сестры, как мы рады, нас
Христос освободил.
Сила Церкви прежней, старой стала
древом без корней,
Сам Творец рукою властной благодать
отнял у ней,
Сам Творец рукою властной благодать
отнял у ней «...» [ПМА-2].

Для современных федоровцев учение о том, что Христос воплотился в образе погибшего Федора (а не Федор Рыбалкин «стал Христом») в начале 1920-х гг., считается несомненным. Критерием истинности воплощения, с точки зрения федоровцев, являются особенные «дела».

Почему Христос? Потому что он... это и в Священном Писании написано, в Евангелии, впрочем, там легко даже доказать, что было второе пришествие Христа во плоти. Легко, по Священному Писанию, это легко доказать. Он пришёл. Показал дела. И он говорил, что узнавайте меня по делам. То есть Христа можно узнать не по образу, как вот он там, допустим, на иконе, а именно по делам [СР].

Собственно, деятельность Федора обеспечивает ему более высокий «статус», чем у простого святого. Согласно преданиям членов сообщества, Федор исцелял множество больных, изгонял бесов, воскрешал мертвых, то есть делал то же самое, что творил Христос при своем первом воплощении. Нетрудно заметить, что повествования о «чудесах» Федора целиком выстроены на основе евангельских реминисценций. Очевидная аллюзия на проповеди Христа и чудо насыщения пяти тысяч людей пятью хлебами (Мк 6:33–44) подчеркивает «истинность» второго пришествия в образе Рыбалкина.

...До пяти тысяч даже туда ходило, принимаете? То есть люди-то не глупые шли, потому что чудеса были необыкновенные. Там были чудеса необыкновенные. Вот там, например, гора. На этой горе собирались люди, вот, до пяти тысяч — собирались вот там. Кстати, вот они приходили... и кормили их кашей. В одном котелке варили кашу и потом всем раздавали. Все насыщались. Ну, такие чудеса были... А каша не кончалась [СР].

Помимо ключевого сюжета о Христе, интересны, пожалуй, малоизвестные представления федоровцев о Богородице, которая также явилась «во плоти» примерно в то же самое время. Собеседники пояснили, что она воплотилась в образе странницы, точное имя которой неизвестно [СР]. Это событие имело не меньшее значение в сакральной истории федоровцев. По их мнению, в честь этих событий даже получило свое название село Новобогородицкое в Петропавловском районе нынешней Воронежской области. Свидетельством в пользу истинности воплощения, как и в случае с Федором, являются рассказы о «чудесах».

И Матерь Божья тоже чудеса натворила. Вот она, например, там рассказывали. Капусту, сажайте капусту вверх корешками, вверх корешками. Ну, кто-то слушал, верил и слушал, и сажал вверх корешками. А кто-то: ну, что за глупость? Сажали так, как положено. И кто сажал, как положено, — не уродилась капуста. А кто сажал вверх корешками, там, говорят, такая капуста уродилась! Потом там река Дон, протекает река Дон. И вот люди на том берегу стоят, она на другом берегу. И вот она их зовет: «Идите, идите сюда, ко мне», «...» шли прямо по воде [СР].

Из рассказа собеседников-федоровцев не совсем ясно, на чем основана идея присутствия Богородицы «во плоти» (как в случае со Христом-Федором, где проводится явная параллель с евангельскими рассказами о воскресении). Вероятно, здесь имеют значение многочисленные агиографические сюжеты, связанные с явлениями Божией Матери на земле. В этом контексте также интересен зафиксированный рассказ о случае видения Богородицы одному из братьев «собора»² — Константину Зелинскому (судя по всему, это случилось еще до революции). В детстве его посетила «незнакомая женщина», которая вручила книжку, оказавшуюся, что крайне интересно, «Сном Богородицы».

...Брат Константин, а он ещё с детства, ему четыре, четыре годика было, а ему Матерь Божия принесла книжечку,

сновидение Матери Божьей, кажется. [Сон Богородицы?] Сон Богородицы, да. [Вот этому брату Константину?] Да, он в четыре годика. И он сидит, а мать там, ну, уже деревенские избы, наверное, видели — печка русская. «...» И вот он там, как обычно, всё... Она слушает: что такое? Костя с кем-то разговаривает. Ну как? Думает: ну, может так, ну, мало чего. Может, он про себя что-то говорит. Прислушивается. А у него что? Речь тогда, и речь совершенно не такая, как, ну, ребёнка, а речь совершенно другого характера. Она заглядывает. Что же такое? Чем это Костя занимается? А он читает... держит книжечку и читает. Она: «Костя, а ты откуда эту книжечку-то взял?»

— Да как, мама, откуда? Тут же у нас тётя была которая, она подала мне и сказала: читай. И я стал читать.

— Да как, Костя? Тут же никого не было.
— Да как же, мама, никого не было? Вот тут тётя была. ... Вот она же книжка! У нас же не было этой книжки!

— Да не было, Костя, никогда такой книжечки.

— Вот она мне дала эту книжку.

Подбегает к иконам: «Вот, мама! Вот, вот тётя была!» Матерь Божию показывает [БВ].

Трудно сказать, что конкретно представлял собой данный текст, однако само упоминание «сна» — любопытный факт, указывающий на знакомство с известным апокрифом в федоровской среде.

Апокалиптическое мировидение с оригинальными интерпретациями пророчеств является стержнем религиозного сознания современных федоровцев. В настоящий момент члены общины находятся в ожидании Страшного суда, который не тождествен явлению Христа-Рыбалкина. Если первое пришествие Христа было «простым и понятным», то его приход в последние времена, по словам федоровцев, связывался с духовной «тайной». Открытие ее было дано лишь избранным, исходя из строк Апокалипсиса: «побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя...» (Откр 2:17). «Сокровенная манна» интерпретируется ими как знание о втором пришествии, а «белый камень» означает нового человека, «воскресшего» для духовной жизни. Особенное звено в рассуждениях нынешних федоровцев занимает и идея о «тысячелетнем царстве» оживших праведников, во время которого сатане было запрещено прельщать народ. Фактическое свершение этого пророчества также произошло во время явления Христа в образе Федора, когда принявшие

его последователи «царствовали» вместе с ним, поскольку «тысяча — это неопределённое число» [СР].

По мнению федоровцев, пришествие Спасителя в образе Федора — лишь одно из возможных. Наша собеседница отметила, что само имя его неслучайно: Федор переводится с греческого как «дарованный Богом» [СР]. Довольно любопытной выглядит идея о том, что в эпоху антихриста должны остаться лишь семь истинно-православных церквей, причем одной из них называется община федоровцев. Очевидно, образы семи церквей соотносятся с апокалиптическим сюжетом о послании Христа семи церквям Малой Азии (Откр 1:20–3:22). Однако у федоровцев этот мотив получил самобытное толкование, отличающееся от изначального смысла новозаветного текста: для них все семь церквей суть последние хранители истины христианской веры в мире. Наконец, крайне важная мысль федоровцев состоит в том, что в каждой из семи церквей Христос явился в образе, значимом для членов той или иной общины.

Вот, например, у михайловцев, они вот отца Михаила... они его считают за Христа. Там вот у николаевцев — царя Николая считают за Христа. Там, в других церквях Иоанна Кронштадтского... церковь Иоанна Кронштадтского, Иоанна Кронштадтского они считают за Христа [СО].

В данном случае в рассказе федоровцев отражены сюжеты о реально существовавших течениях внутри ИПХ, которые исповедовали близкие идеи о повторном воплощении Христа. Ранее всего появились представления о пришествии Христа в образе Иоанна Кронштадтского, корнями уходящие в дореволюционную эпоху и адаптированные в среде истинно-православных [3]. В 1930-е гг. в г. Чистополе Республики Татарстан особый культ сформировался вокруг фигуры иеромонаха (по некоторым источникам, епископа) Михаила Ершова [1]. Наконец, в Мордовии и ряде областей СССР аналогичным было течение николаевцев, почитавшее Христа в образе последнего императора Николая II [2. С. 86].

Некоторые собеседники отмечали, что их община в большей степени раскрывает «истину последнего времени».

Наша церковь воинствует. (...) Мы напрямую говорим, что пришел Христос. Остальные церкви об этом не говорят. Они говорят: старец, отец. То есть наша как бы в открытую идёт [СО].

Говоря об остальных трех церквях, собеседники констатировали, что не знают об их местонахождении, поскольку они существуют «скрыто» [СО]. У всех апокалиптических церквей, помимо собственного понимания пришествия Христа «во плоти», были и внешние отличительные черты: одной из таковых являются «семь громов», то есть особые приветствия, которыми обменивались верующие между собой. Если говорить о федоровцах, то для них характерным является приветствие «Христос воскрес!» и ответ «Воистину воскресли». Как и концепция семи церквей, образ семи громов — отсылка к первой главе Откровения Иоанна Богослова, — получивший довольно самобытную интерпретацию. Ответ с формулировкой «воистину воскресли» подразумевает веру федоровцев в уже свершившееся первое воскресение — под ним имеется в виду принятие истины о Федоре как о явленном Христе. В беседе федоровцы подчеркивали, что это воскресение следовало понимать «духовно», ссылаясь на Послание апостола Павла к Колоссянам: «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего» (Кол 3:1–3).

Все толкования новозаветных текстов информанты трактовали со ссылкой на отца Арсения и его послания [5] — то есть Арсения Емельяновича Иващенко (1900–1984), одного из федоровских наставников. Арсений Иващенко стал последователем Федора в 1920-е гг., за что был арестован в 1937 г. и осужден на десять лет лагерей. После освобождения в 1945 г. он продолжал вести проповеди среди федоровцев и вновь подвергся ссылке, а также заключению в психиатрическую больницу. Освободившись в 1966 г., отец Арсений сыграл большую роль в консолидации федоровцев: он вдохновил тех, кто вернулся из лагерей и жил в разных местах, поселиться в одном месте вдали от надзора властей [7. С. 250].

Арсений Емельянович Иващенко обладал довольно харизматическим типом личности, чем впечатлял верующих: по признанию одной из собеседниц, они жили вместе с ним «как в раю» вплоть до его смерти в 1984 г. [СР]. Федоровцы верили в его особую прозорливость: по представлению некоторых, он мог даже читать мысли [СТ]. Наименование Арсения «отцом» подразумевает его духовный авторитет для общины, а не сан: Иващенко не был рукоположен. Однако фактически он замещал священника, выполняя роль, пользуясь термином Е. Е. Левкиевской, сакрального специалиста [5. С. 50]. Причем

его функция была связана не столько с религиозно-бытовым уровнем (исполнение треб и т.п.), сколько с богословским и духовно-нравственным «окормлением» сообщества.

Так, Иващенко — автор духовных посланий, с которых члены общины делали списки: их переписывание само по себе считается среди них неким священным актом. Отец Арсений пишет о своих посланиях как о «святых», а члены общины воспринимают появление своего лидера как «сошествие Святого Духа». В текстах автор провозглашает: «не от себя говорю вам ныне, Господь ради вас открыл мне, грешнику» и многократно повторяет: «Истинно говорю вам!» Свою общину он сравнивает с апостольской и первыми христианами, используя разные выражения, такие как «наш Христов Собор», «наша Соборная Апостольская церковь», «дорогусенькие наши соотечественники града чудного и неземного», «останок от разбитого Корабля, всем миром гонимый и ненавидимый» и др. Последняя метафора связывается с эсхатологическим значением ИПХ, которое, по мнению автора, обособляется в 14–17 главах Евангелия от Иоанна: здесь, как пишет отец Арсений, заключается «премудрость Второго Пришествия». Именно этот «остаток» был «избран Господом», чтобы подвергнуть его испытаниям веры подобно гонениям периода раннего христианства:

...мы (...) Истинные Христиане; последователи Апостоловъ, много перенесли гонений, тюрьма, лагеря, мучения, всевозможных испытаний, клевета, угрозы, страхи (...), холодъ, голодъ, болезни... [ПМА-1. С. 65].

Как уже говорилось, федоровцы именуют себя «духовно живыми» или «участниками первого воскресения», что подробно раскрывается в текстах отца Арсения: «Мы услышали живо-творящее Слово, которое Воскресило нас духовно!» [ПМА-1. С. 123]. Духовное воскресение заключается в принятии второго пришествия Христа в образе Федора, оно же считается «первым воскресением» (для избранных) перед вторым, которое случится телесно для всех в Судный день. Как воскресшие из «духовно мертвых», истинно-православные христиане минуют Страшный суд и «перейдут из жизни в жизнь». «Духовно мертвыми» считаются все те, кто не принял второе пришествие, что приравнивается к непростительному греху хулы на Святого Духа; если же они не успели сделать это при жизни, то считаются «дважды мертвыми» (духовно и телесно). Именно в таком

смысле толкуется роль Христа как «Судии живых и мертвых» (см.: Деян 10:42, 1 Пет 4:5, 2 Тим 4:1).

В тексте посланий специфически выделены сакральные или связанные с ними слова («Св. Дух», «Послание», «Воистенно», «ХВ», «Заповедь» и др.): над ними или вокруг них ставится множество изображений маленьких крестиков. Надо сказать, что с крестом в традиционной православной интерпретации у федоровцев связаны многие повседневно-бытовые практики, к примеру, довольно оригинальное использование крестного знамения. По благословию отца Арсения они крестом осеняют дорогу, пищу, постель перед сном, обязательно прибавляя при этом слова «Христос воскрес». С совершением крестного знамения связан опыт чудесного, которым поделились наши собеседники.

И вот с этим крестом ну столько чудес. Мы раньше брюки ходили, там, по сёлам продавали. А по сёлам такие собачищи были, там. <...> брюки, несём брюки. И вот так, вот так вот, наверное, вот от дома летит на нас такая псина громадная. А я вообще собак боюсь. У меня вены. И думаю, не дай Бог, если потом кровь не остановишь. Летит там и прямо вот её: «Христос воскрес!» <...> Она прям вот ногами... остановилась, развернулась и убежала. И вот идёшь вот дорожкой. Ну, сколько раз вот и собаки, ну, и вообще вот этот крест очень помогает... [СР].

Я как-то с одной девушкой по лугу шла. А корова, видимо, «гуляла». Она побежала на нас, как бык. Такая, рога все вниз, в галопе уже набирает скорость. Паша спряталась за дерево, а я её крестом осенила. Она резко вот тоже остановилась, вот резко остановилась и всё. Мы дальше пошли [СО].

С крестом у федоровцев тесно связана символика смирения и простоты, которая отражается и в их религиозном обиходе. К примеру, все члены общины носят в качестве нательных четырехконечные деревянные крестики, сделанные, как правило, из плодовых деревьев. Подобной формы кресты устанавливаются и на могилах верующих. Использование дерева федоровцы объяснили так:

...Деревянный крест — это, наверное, больше напоминание для нас, живущих людей. Так же, как и вот отец Арсений благословил нас носить на себе деревянные крестики [СН].

...Почему мы носим деревянный крест? Ведь священники, они носят такие мощные, золотые кресты. То есть, они тяжёлые. И сам этот крест говорит о том, что

человек, который... у которого паства, он же за души скольких людей беспокоится. Он несёт тяжелейший крест, он золотой и мощный и получит потом. А у нас самые лёгкие, какие только есть. Ну, деревянные, лёгенькие. Вообще, почему-то вот правило есть... то, что мы делаем крестик, надо использовать дерево... плодовых деревьев [СО].

Своеобразно отношение федоровцев к чудесам и сновидениям. По их мнению, несмотря на отсутствие благодати в современном мире, чудеса могут свершаться по Божественному вмешательству, если это требуется. Что касается снов, то федоровцы допускают возможность увидеть в них откровения «свыше» [СО]. Иногда в сновидениях могли являться и особо почитаемые люди вроде отца Арсения. Наши собеседники пояснили, как они трактуют свой визионерский опыт.

У нас в соборе говорят, что сны — это вещь очень тонкая, безусловно, что бывает от Бога, но мы не можем знать, от какого он духа. Поэтому доверять мы можем только тем снам, где Господь распят на кресте, или мы видим Страшный суд, или адские муки. <...> То есть эти сны, они пробуждают покаяние. Что касается всех остальных снов, то всегда остается вопрос, от какого духа сон... [СН].

Таким образом, история федоровцев составляет уникальный культурный опыт, а их община занимает самобытное место на религиозной карте Воронежской области. По итогам полевой экспедиции можно сказать, что современное федоровское сообщество находится в состоянии консервации и внутри движения не наблюдается особой динамики. Федоровцы довольно трепетно относятся к собственному учению и традиции, которые сохранились благодаря усилиям духовных лидеров. На нынешнем этапе особую роль в поддержании идентичности играют коммеморативные практики: собирание газетных и архивных материалов по истории общины, поездки по «местам памяти», в частности в с. Новый Лиман. При этом кругозор современных представителей течения отнюдь не герметичен. Многие из них интересуются материалами на религиозную тематику, пользуясь в том числе и современными источниками информации. В общих же своих основаниях мировоззрение федоровцев не претерпело глубоких изменений. Более детальная картина «жизненного мира» этого сообщества нуждается в дальнейших исследованиях.

Примечания

¹ Термином «псалм» у федоровцев обозначаются стихи религиозного содержания, которые исполняются во время соборных молений.

² Под словом «собор» федоровцы подразумевают как богослужбное собрание для молитвы и пения псалмов, так и всех членов общины, исповедующих второе пришествие Христа.

Полевые материалы

ПМА-1 — Полевые материалы авторов. Ф. Воронеж 2025. Послания отца Арсения (фотокопия).

ПМА-2 — Полевые материалы авторов. Ф. Воронеж 2025. Псалмы истинно-православных христиан с. Тишанка (аудио).

Литература

1. Берман А. Г. Материалы по истории движения истинно-православных христиан-«михайловцев». Чебоксары, 2007.

2. Демьянов А. И. Истинно православное христианство: Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977.

3. Зимица Н. П. К вопросу об иоаннитском движении в Русской Православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. катакомбного течения «архиепископа» Агафангела (Садовскова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 37. С. 28–54.

4. Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность: (социол. и ист. очерки). М., 1969.

5. Левкиевская Е. Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» (сакральные специалисты советского времени в украинском анклав Саратурской обл.) // ЖС. 2014. № 4. С. 50–53.

6. «О, Премилосердый... Буди с нами неотступно...»: Воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х — начало 1970-х годов / сост., подгот. текстов, коммент., предисл., вступ. ст. И. И. Осиповой. М., 2008.

7. *Перепеченных А. Е.* Трагически ужасная история XX века. Второе пришествие Христа / вступ. ст. Ш. Буртина; коммент. и ст. «Двадцатый век Александра Перепеченных» А. А. Панченко, ист. справка Ш. Буртина и С. Быковского. М., 2013.

Список информантов

БВ — муж., 1943 г.р.; зап. В. Гаврилова, С. Ларин.

СН — жен., около 1980 г.р.; зап. Е. В. Воронцова, Д. С. Каребо, В. А. Карташов.

СО — жен., около 1980 г.р.; зап. Е. В. Воронцова, Д. С. Каребо, В. А. Карташов.

СР — жен., 1947 г.р.; зап. Е. В. Воронцова, Д. С. Каребо, В. А. Карташов.

СТ — жен., около 1950 г.р.; зап. Е. В. Воронцова, Д. С. Каребо, В. А. Карташов.

Статья поступила в редакцию 26 августа 2025 г.

К ЮБИЛЕЮ С. Ю. НЕКЛЮДОВА

31 марта 2026 г. исполняется 85 лет Сергею Юрьевичу Неклюдову, доктору филологических наук, профессору, крупнейшему специалисту в области теоретической фольклористики, мифоритуальных и эпических традиций монгольских народов, русского фольклора — классического и современного.

С. Ю. Неклюдов родился в Москве в 1941 г. Его путь в фольклористику начался со студенческой скамьи: на филфаке Московского университета он специализировался в области поэтики и сравнительно-типологического изучения повествовательного фольклора, вначале русского, а затем и монгольского. Научным руководителем дипломной работы С. Ю. Неклюдова «Героическое детство в народном эпосе» (1965) был Е. М. Мелетинский, ставший с тех пор его старшим другом, коллегой и соавтором. Их общение продолжилось и на знаменитых Летних школах в Тарту, и на домашнем семинаре Елеазара Моисеевича, и в стенах Института мировой литературы, где оба работали, а с начала 1990-х гг. — в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ. Результатом совместной плодотворной работы стали, в частности, исследования волшебной сказки, в которых принимали участие Е. С. Новик (также дипломница Е. М. Мелетинского) и Д. М. Сегал.

В 1969–1992 гг. С. Ю. Неклюдов — научный сотрудник Института мировой литературы АН СССР, где занимается изучением устной словесности монгольских народов, совершает несколько полевых выездов в Монголию. В ИМЛИ он защищает две свои диссертации — кандидатскую «Эпические традиции народов Центральной Азии и проблема литературных контактов Востока и Запада в средние века» (1973) и докторскую «Эпические традиции в монгольской классической литературе. Генезис и эволюция» (1985).

В 1992 г., с образованием Российского государственного гуманитарного университета, С. Ю. Неклюдов становится его сотрудником, создав в нем, вместе с коллегами по тартуско-московской семиотической школе, Институт высших гуманитарных исследований. В течение 12 лет он был заместителем директора ИВГИ (директором был Е. М. Мелетинский), а в 2004 г. возглавил созданный им учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ. В 2013 г. С. Ю. Неклюдов также стал заведующим Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС. В настоящий момент Сергей Юрьевич — профессор и научный руководитель ЦТСФ РГГУ и главный научный сотрудник ЛТФ ШАГИ ИОН РАНХиГС.

В эти годы в научных занятиях С. Ю. Неклюдова можно выделить три направления. Во-первых, он продолжает

изучение эпических и мифоритуальных традиций монгольских народов, в том числе в фольклорно-этнографических экспедициях: в 2006–2017 гг. вместе со своими учениками он совершает ряд поездок в Монголию и Бурятию. Результаты этой работы нашли отражение в статьях и нескольких монографиях и получили высокую оценку: в 2021 г. Сергею Юрьевичу за выдающийся вклад в развитие монголоведения присуждена одна из высших государственных наград Монголии — орден Полярной звезды. Во-вторых, он посвящает многочисленные публикации разным проблемам теоретической фольклористики, от эпосоведения и мифологической семантики до детального анализа механизмов устной традиции. В планах — издание монографии о «диком человеке» в фольклоре народов мира. В-третьих, новым направлением становится исследование современного городского фольклора. В начале 1990-х гг. С. Ю. Неклюдов выступает инициатором коллективного проекта по изучению этого нового феномена, который возник в российском контексте в начале XX в., в период бурного развития городской культуры, и практически не исследовался с 1920-х гг., когда на него впервые обратили внимание фольклористы, этнографы, литературоведы, лингвисты (Ю. М. Соколов, А. М. Астахова, Е. Т. Кагаров, Р. О. Якобсон, В. Б. Шкловский и др.). Для этого феномена С. Ю. Неклюдов в 1995 г. вводит термин «постфольклор», легко прижившийся в отечественной гуманитаристике. Коллективный проект по изучению городского фольклора XX в. включал исследователей из Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Ульяновска и других городов России, составивших в итоге коллективную монографию «Современный городской фольклор» (2003; второе, актуализированное издание планируется в 2026 г.). Сергей Юрьевич в рамках этого проекта занимается исследованием городской песни, опубликовал несколько статей и готовит монографию.

С. Ю. Неклюдов уделяет много внимания изданиям по фольклористике. В 1996–2010 гг. он был главным редактором журнала «Живая старина», с 2015 г. он возглавляет «Шаги / Steps», с 2018 г. — журналы «Фольклор: структура, типология, семиотика» и «Фольклор и антропология города». В РГГУ им основана книжная серия «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика». Кроме того, С. Ю. Неклюдов — председатель редколлегии серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока» (Восточная литература РАН), член редколлегии серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (СО РАН), альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система» (РГГУ), Международного научного совета



журнала «Ирис», член редколлегии многих журналов, а также член-корреспондент Международного Союза фольклористов.

Библиография научных работ С. Ю. Неклюдова насчитывает более 600 наименований, среди которых 9 монографий. Его труды переведены на многие языки¹. Сергей Юрьевич много выступает с публичными лекциями, в том числе на интернет-площадках (PostНаука, Arzamas и др.), как эксперт в СМИ, на радио и телевидении, популяризируя научные исследования в области фольклористики.

Сергей Юрьевич — автор лекций по теоретической фольклористике, современному фольклору, ритуально-мифологическим традициям, которые он читал и читает в РГГУ, а также в университетах многих европейских стран, Канады, Бразилии. Много внимания и сил он уделяет воспитанию учеников, которых сегодня насчитывается уже несколько поколений. Вместе с первыми учениками он основал Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ, вместе с нынешними магистрантами и аспирантами ЦТСФ разрабатывает проект «Легенда о “диком (снежном) человеке”: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры», поддержанный РНФ в 2024 г.

Для учеников, коллег, друзей С. Ю. Неклюдов — безусловный авторитет не только в научном, но и в человеческом смысле: они ценят высочайшие профессионализм и трудолюбие Сергея Юрьевича, его отзывчивость и доброту (о которой слагают песни), твердость характера и глубокую порядочность, его чувство юмора и мастерство рассказчика. Желаем Сергею Юрьевичу долгих плодотворных лет жизни, счастья, здоровья, реализации всех его творческих замыслов!

Примечания

¹ Биобиблиография С. Ю. Неклюдова, некоторые его статьи, монографии, интервью и видеолекции размещены на сайте ЦТСФ «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL: <https://ctsf.ru/person/sergey-yurevich-neklyudov>.

О. Б. Христофорова,
доктор филологических наук,
Российский государственный
гуманитарный университет (Москва)

Фото из архива ЦТСФ РГГУ.

Статья поступила в редакцию
22 декабря 2025 г.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ПО РЕГИОНАЛЬНОМУ ЭТНОМУЗЫКОВЕДЕНИЮ

В 2024–2025 гг. вышел ряд профильных изданий, затрагивающих различные области этномузыковедения.

Парно-бытовые танцы верхнедонских казаков Волгоградской и Ростовской областей: методическое пособие / сост., подготовка мультимедийного приложения А. М. Давыдов, сост., расшифровка танцев Т. В. Давыдова, ред. Д. В. Морозов. — М.: Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова, Самарский центр русской традиционной культуры, 2024. — 32 с.; мультимедийное приложение (QR-код).

Методическое пособие является результатом работы по реконструкции и систематизации хореографического наследия донских казаков. В издании представлены расшифровки и подробные описания 18 парно-бытовых танцев, зафиксированных в хуторах и станицах Верхнего Дона в конце XX — первой четверти XXI в. Материалы собраны в ходе полевых исследований, проведенных Центром русского фольклора Государственного Российского Дома народного творчества совместно с Самарским центром русской традиционной культуры. Издание подготовлено в рамках реализации федерального проекта «Поддержка творческих проектов в сфере казачьей культуры».

Каждый танец сопровождается точной расшифровкой движений по тактам, указанием музыкального размера, исходного положения и особенностей исполнения. Приводятся сведения об информантах, датах и обстоятельствах записи, а также о современных исполнителях, участвовавших в реконструкции. Для всех танцев подготовлено мультимедийное приложение с видеоразбором, доступ к которому осуществляется через QR-коды.

Среди представленных танцев как широко известные («Казачок», «Яблочко», «Полька»), так и локальные разновидности с уникальными фигурами («Бедная» в двух вариантах, «Карапет с повтором», «Страдания» с ритмическим выстукиванием ладонями и др.). Отмечается отсутствие строгой последовательности танцев в бытовой практике, однако в сценической традиции

они часто объединялись в сюитные композиции.

Издание адресовано специалистам в области традиционной народной хореографии, руководителям и участникам профессиональных и любительских фольклорных коллективов. Оно имеет ценность для научных исследований — благодаря использованию архивных и полевых материалов и предоставлению точных ссылок на них — и для практического применения в образовательной и исполнительской деятельности. Пособие вносит вклад в сохранение и популяризацию казачьего культурного наследия и может служить методологической основой для дальнейших исследований в области региональной хореографии.

В. П. Калюжная. Оформление фольклорных нотаций: учебно-методическое пособие. — М.: Издательство «Российская академия музыки имени Гнесиных», 2024. — 52 с.

Книга представляет собой пособие, посвященное специфике оформления нотных транскрипций народной музыки. Издание адресовано студентам и преподавателям профильных музыкальных вузов и колледжей, а также исследователям, работающим с аутентичными образцами музыкального фольклора.

Опираясь на классические руководства по нотной графике, ориентированные преимущественно на академическую музыку, данное пособие фокусируется на практических и теоретических аспектах нотирования именно фольклорных текстов, которые часто содержат «нестандартные» музыкальные явления — микротонику, свободный ритм, мелизматику и вариативность формы. Автор предлагает компактную и учебно-ориентированную систематизацию материала, доступную даже начинающим нотировщикам.

Структура издания логична и охватывает все ключевые элементы нотной графики: от базовых параметров нотации (ноты, ключи, тактовые обозначения) до специфических знаков (мелизмы, глоссандо, лиги), а также текстовых компонентов (вокальный текст, темповые и характерные указания). Отдельное внимание уделено

оформлению нотных примеров в научных и учебных публикациях, включая оформление заголовков, поэтического текста и паспортных данных — важнейшего элемента фольклористической записи. После разделов даны контрольные задания, предлагающие применить полученные из пособия знания на практике.

Пособие актуально в условиях широкого внедрения цифровых нотных редакторов. Автор подчеркивает, что даже при автоматизации процесса записи специалист обязан владеть нормами нотной графики и понимать особенности передачи фольклорного материала. Оно может использоваться в рамках таких дисциплин, как «Расшифровка и анализ образцов музыкального фольклора», «Этномузыкалогия», «Народные певческие стили», «Фольклорно-этнографический ансамбль», а также при подготовке курсовых, дипломных и диссертационных работ.

Вецёр девки: сборник народных песен села Ома и деревни Вижак Ненецкого автономного округа / Департамент образования, культуры и спорта Ненецкого автономного округа, ГБУК «Этнокультурный центр Ненецкого автономного округа»; сост. Н. А. Яркова, науч. ред. С. Р. Кулева. — Нарьян-Мар: ЭКЦ НАО, 2024. — 80 с.: ил.

Издание продолжает серию сборников, издаваемых Этнокультурным центром НАО с 2009 г., и фокусируется на двух локальных очагах бытования русского фольклора: д. Вижак и с. Ома, расположенных в Канино-Тиманье.

Материалы сборника охватывают период с 1993 по 2021 г. и включают 25 песен, разделенных на две хронологически и методологически разные части. Первая часть — записи 1993 г., сделанные Е. А. Михеевой от двух информантов старшего поколения: Ф. П. Зотикова (1911 г.р.) и Д. С. Качеговой (1924 г.р.) — выходцев из мезенских деревень Архангельской губернии. Вторая часть — записи 2007–2021 гг., собранные Н. Е. Бурмакиной и С. Н. Пырерко от участниц фольклорной группы с. Ома.

Особую научную ценность представляют протяжные лирические песни в сольном мужском исполнении, записанные от Ф. П. Зотикова. Такие образцы чрезвычайно редки даже в рамках севернорусской традиции и практически уникальны для Арктического региона. В сборник также включены хороводные,

плясовые, «вечерочные», свадебные и календарные песни, что позволяет реконструировать целостную картину фольклорной жизни в условиях северной миграции и культурной изоляции.

Все тексты даны с сохранением фонетических, лексических и грамматических особенностей мезенского говора, а нотации выполнены с учетом согласования словесного и музыкального акцентов. Каждый образец сопровождается развернутыми данными: указаны имя, возраст и место рождения информанта, дата и обстоятельства записи, а также контекст исполнения (свадьба, Троица, посиделки и др.). Такой подход соответствует современным стандартам фольклористической публикации и делает материал пригодным и для введения в научно-исследовательский оборот, и для практического освоения в исполнительской среде.

В издание, помимо прочего, включены воспоминания собирателей — Е. А. Михеевой и Н. Е. Бурмакиной, которые фиксировали материал и занимались популяризацией традиционной культуры в самодеятельных коллективах и при проведении праздников («Проводы зимы», Петров день, Троица). Эти тексты раскрывают социокультурный контекст: как песня бытовала в повседневной и праздничной жизни на Крайнем Севере в XX в. Воспоминания дополняются архивными фотографиями, запечатлевшими носителей локальной традиции в разное время.

Издание профинансировано из бюджета Ненецкого автономного округа в рамках государственной программы Ненецкого автономного округа «Развитие культуры». Сборник адресован этномузыковедам, фольклористам и руководителям народных коллективов.

С. Н. Старостин. Тверской рожок: методическое пособие. — М.: Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова, 2024. — 64 с.: нот., ил., мультимедийное прил. (QR-код).

Книга представляет собой комплексную научно-практическую публикацию, посвященную одной из наиболее архаичных и малоизученных страниц русской инструментальной традиции — пастушеской культуре Верхнего Поволжья. Издание не только систематизирует редкие полевые и фонографические материалы, но и впервые в отечественной фольклористике

предлагает целостную методику изготовления инструмента и раскрывает принципы обучения игре на традиционном рожке через непосредственный контакт с носителем традиции.

В основе пособия — уникальный опыт автора, полученный в ходе экспедиций в Тверскую область в 1980-е гг., прежде всего личное общение и ученичество у Сергея Осиповича Красильщикова (1917 г.р.), потомственного пастуха из д. Столипино, с детства освоившего пастушеское дело и технику игры на рожке. Автору удалось зафиксировать на магнитофон звучание инструмента в руках носителя традиции. Став учеником мастера, он получил в дар подлинный рожок, что впоследствии позволило воссоздать технологию изготовления инструмента с исключительной точностью. Этот эмпирический базис дополняется детальным анализом фонографических записей разных лет — архивных материалов автора, до сих пор не вводившихся в научный оборот.

Структура издания продумана как учебно-методический курс: последовательно раскрываются историко-этнографический контекст, особенности подбора материалов и техники изготовления инструмента (с многочисленными фотографиями), специфика манеры игры и репертуара (включая гаммовые структуры, приемы, типологию наигрышей), а также разработанная автором на основе собственного опыта система обучения. Нотное приложение содержит 14 аутентичных наигрышей, 37 текстов песен, разыгрываемых пастухами на рожке, и упражнения, позволяющие освоить инструмент с нуля.

Особую ценность представляет мультимедийное приложение, доступное через QR-коды: оно включает аутентичные фонозаписи Красильщикова 1983 г., видеоматериалы, в которых автор пособия лично демонстрирует пошаговую сборку рожка, пищика и «жулейки», выполнение упражнений и исполнение ряда наигрышей. Это делает издание не просто практическим справочником, но и средством включения в деятельность фольклорных ансамблей академически исследованных исполнительских техник.

Пособие адресовано широкому кругу специалистов — от этнографов и музыковедов до руководителей фольклорных и образовательных проектов. Оно восполняет существовавшую лакуну в музыковедении, предлагая эталонный

пример академически выверенной и в то же время живой паспортизации народной музыкальной культуры в ситуации, когда аутентичный материал осваивается на практике в непосредственном взаимодействии с носителями традиции.

Ю. Е. Чирков. «Сине морюшко, не кутия»: Традиционные песни станицы Калиновской Александровского района Ставропольского края. — Саратов.: [Б. и.], 2024. — 72 с.

Внимание читателя предлагается первый выпуск из запланированной к продолжению серии «Из коллекции фольклориста-собираателя Ю. Е. Чиркова» — это еще один пример практически-ориентированного издания. Автор — президент Фонда казачьей культуры — имеет богатый опыт собирателя традиционных песен и является практиком в деле сценического исполнения фольклора: в течение многих лет он возглавляет мужской фольклорный ансамбль казачьей песни «Братина» и женский ансамбль «Чапура». Публикация была осуществлена при содействии родового казака ст. Калиновской Геннадия Алексеевича Бородина, его участие подчеркивает, что издание — совместный труд практика-исполнителя и носителя традиции.

Издание содержит 13 песен с расшифровкой текста и нотациями, охватывающих традиционный жанровый спектр: обрядовые (свадебные и календарные), рекрутские, плясовые, лирические. Записи выполнены в ходе полевых экспедиций 2012, 2013 и 2018 гг. от информантов, рожденных в 1929–1946 гг.; при публикации тексты воспроизводятся в точном соответствии со звучанием. Во введении сборника дается краткая, но емкая историко-этнографическая справка: о заселении станицы, ее культурных связях, традиционной календарной обрядности, в том числе сведения о полевой работе и данные исполнителей.

Особенностью сборника является богатый иллюстративный материал. Фотографии из семейных архивов станицников составляют визуальный нарратив — от дореволюционных снимков до кадров 2010-х гг., что позволяет читателю погрузиться в историко-культурный контекст жизни и быта казаков Ставрополья. В конце издания помещен QR-код, перейдя по которому можно получить записи представленных в сборнике песен в оригинальном качестве в формате .wav.

Издание адресовано исследователям казачьей культуры, этномузикологам и фольклористам, а также педагогам, руководителям фольклорных коллективов, библиотекарям и участникам проектов по сохранению нематериального культурного наследия. Песни в аутентичном исполнении свободно доступны для прослушивания на стриминговых аудиосервисах Яндекс Музыка, VK Музыка и Звук.

В. В. Бакке. Разродимая моя сторонка. Песни казаков Ростовской области, Волгоградской области, Краснодарского края. Хрестоматия по хоровому классу, дирижерско-хоровой практике, вокальному ансамблю. — СПб.: Союз художников, 2025. — 184 с.

Нотный сборник, составленный Виктором Владимировичем Бакке (1947–2024), содержит 80 песен, охватывающих географически обширный ареал — от Дона и Кубани до Урала и Сибири. Это один из последних трудов мастера хорового искусства, который, к сожалению, он так и не успел закончить. Помимо материалов В. В. Бакке, в состав сборника вошли образцы, собранные выдающимися фольклористами-собирающими разных лет — Л. А. Антиповой, А. М. Листопадовым, А. И. Кабановым и др. Сборник является обобщающим трудом, консолидирующим материалы из различных региональных репертуаров казачьей песенной культуры: донского, терского, кубанского, некрасовского, уральского и сибирского. Такой широкий охват позволяет не только сравнить локальные варианты, но и выявить устойчивые паттерны песенного творчества, существующие среди всех казаков.

Особое значение имеет жанровое разнообразие сборника: здесь представлены исторические, строевые, лирические и протяжные песни, городские романсы, свадебные и игровые композиции, плясовые и шуточные образцы. Вместе они формируют целостную картину казачьей музыкальной культуры, где песня выступает как носитель коллективной памяти и идентичности, как средство передачи общих ценностей.

Сборник напрямую продолжает методологическую линию, заложенную В. В. Бакке в рамках кафедры народно-певческого искусства Московского государственного института культуры, он нацелен прежде всего на непосредственное освоение традиции в хоровой

практике. Многие из включенных в книгу песен уже проверены временем — они входили в концертные программы народных и профессиональных ансамблей, участвовали в фестивалях и конкурсах, а теперь продолжают функционировать в образовательной среде: в курсах по хоровому классу, дирижерско-хоровой практике, вокальному ансамблю, сольфеджио, народному пению.

Е. И. Якубовская. Моя Устья: Очерки культуры лирической песни Устьянского района Архангельской области. — СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2024. — 288 с.; ил., ноты.

Книга Е. И. Якубовской «Моя Устья» представляет собой фундаментальное исследование традиционной песенной культуры Устьянского района Архангельской области — одной из наиболее значимых «точек притяжения» советского этномузиковедения. Монография основана на материалах экспедиций Ленинградской консерватории (ныне Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова) 1970–1980-х гг., зафиксировавших устьянскую традицию в высокой степени сохранности.

Структура монографии четырехчастна и отражает логику перехода от эмпирического к теоретическому уровню осмысления традиции. Первый очерк — «О певцах и собирателях» — реконструирует проведение сбора полевого материала, на основе воспоминаний и архивных документов выстраивая почти документальную летопись трех экспедиций (1977, 1978, зимняя и летняя). Автор не просто перечисляет маршруты и имена информантов, но и воссоздает антропологический контекст: обстоятельства встреч, особенности общения между учеными и носителями, различия интервью. Особое внимание уделено эмоциональному опыту собирателя и его саморефлексии, что соответствует актуальным трендам мировой фольклористики и антропологии.

Второй очерк — «Певческое искусство и философия жизни в высказываниях народных исполнителей» — продолжает начатую в первой части книги линию анализа рефлексии, на этот раз со стороны информанта: проводится анализ восприятия традиционной культуры носителями традиции. Собранные и прокомментированные размышления певцов о пении и песнях, о певцах, певческих коллективах и функциях их участников, о со-

держании лирических песен, напеве и его строении и о манере пения.

Третий очерк — «Традиция исполнения лирических песен как система» — представляет собой детальный музыкально-диалектный анализ, построенный на принципе стиливых слоев. Автор рассматривает песни раннего историко-стилевого слоя (называемые информантами «прежние», «старинные»), исполняющиеся особым образом, «с выкачкой», и описанные А. М. Мехнецовым протяжные песни «молодецкого» цикла. Важнейшее место в этом разделе занимает анализ ансамбля деревни Михалёво как типологической модели устьянского многоголосия. На примере архивных полевых записей Е. И. Якубовская показывает, как в коллективном исполнении строится иерархия голосов, как распределяются функции «основного» и «подголоска», в чем заключаются особенности локальной ладовой и тембровой окраски. В этом разделе представлены многочисленные нотные аналитические таблицы, позволяющие специалистам исследовать описанные выше особенности путем графического анализа.

Заключительная часть монографии — «Вместо послесловия» — очерк-эссе об авторском взгляде на концепт пути как основу традиционной песенной лирики. По мнению Якубовской, как поэтический текст песни, так и его воплощение в форме напева проникнуты идеей движения. Описываемый автором концепт пути неразрывно связан с переживаемым в творческом акте внутренним движением, ощущением пространства и времени через протяженность слова в определенных темпе и ритме.

Хочется отметить, что во всех описанных выше изданиях удачно сочетаются прикладной и исследовательский подходы, это обеспечивает широкий спектр возможностей их применения, а оформление, верстка и качество печати находятся на высоком уровне. В то же время печально — у большей части этих изданий тираж составляет менее пятисот экземпляров, что ограничивает их доступность для широкого круга читателей.

М. С. Остроухов,
Государственный Российский
Дом народного творчества
имени В. Д. Поленова (Москва)

Статья поступила в редакцию
20 ноября 2025 г.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «МАГИСТРАНТЫ ЦТСФ ЗА ПИСЬМЕННЫМ СТОЛОМ»

15 и 20 октября 2025 г. в рамках «Дней студенческой науки — 2025» в Центре типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (ЦТСФ РГГУ) прошел традиционный круглый стол «Магистранты ЦТСФ за письменным столом», подготовленный при поддержке проекта «Мифологические представления и ритуализованные практики в современном российском обществе: трансмиссия традиции и механизмы заимствований» (СПНК РГГУ-2025). С докладами выступили 10 магистрантов образовательной программы «Фольклористика и мифология». Основной темой первого дня стали современные ритуализованные практики.

Г. Ю. Устьянцев в докладе «Синий глаз и красная нить: представления российского студенчества о сглазе», основываясь на анкетировании, проведенном среди студентов¹, рассмотрел взгляды этой социальной группы на феномен сглаза, в том числе практики защиты от него. Феномен сглаза приравнивается студентами к категории магического вреда-порчи и соотносится с негативными мыслями, эмоциями и словами. Объектом сглаза может быть как человек, так и принадлежащие ему вещи. Защиту от сглаза в представлении рассматриваемой группы можно описать в виде коммуникативной модели: адресант (проситель, потенциальная жертва) выражает символическую защиту от негативного воздействия адресата.

Доклад «Ложка-загребушка, лавровый лист, кошачьи усы и иконы: семиотическое пространство кошелька и современные практики привлечения денег» **У. А. Петухова** посвятила анализу и интерпретации семиотического пространства кошелька и различных предметов-символов, помещаемых в него с целью привлечения денег и обеспечения финансового благополучия. Главным агентом, активирующим, усиливающим или продуцирующим магические свойства предметов, выступают не их внутренние качества, а само пространство кошелька. Докладчица отметила, что оно характеризуется полифонией знаков из разных культурных систем. Сосуществуя, эти знаки создают новую динамическую целостность с эмерджентными свойствами, не сводимыми к простой сумме свойств отдельных предметов.

Д. А. Агеева в докладе «Слониха забивает — Япония проигрывает:

«животные-оракулы» в современной массовой культуре», основываясь на анализе десяти кейсов, рассмотрела современные представления о животных как о субъектах, способных предсказывать будущее, в частности результаты спортивных и политических противостояний. В докладе было рассказано о двух моделях, по которым осуществляются предсказания, отмечена функция пищи как медиатора в отношениях человека и животного. Докладчица выделила основные роли, которыми наделяются животные в рассматриваемых кейсах: собственно предсказатель, территориальный бренд и интернет-мем. Кросс-культурный анализ показал сходство возникшей в современной городской западной культуре практики с древнеримскими ауспидиями и древнеаравийской ат-тийара — традиционными мантическими ритуалами с участием животных.

В докладе «Почему нельзя проходить между скрещенными столбами?» **А. Н. Каракулов** проанализировал современные ритуализованные практики, связанные со скрещенными столбами². Пространство, заключенное под этими конструкциями, образует символическую границу, нарушение которой влечет разного рода негативные последствия, в том числе болезни и даже смерть. Обход скрещенных столбов направлен на соблюдение запрета. Докладчик выделил четыре группы номинаций скрещенных столбов: сопряженные с христианской и народной демонологией («чертовы ворота», «ведьмин угол»); этническими чужими («цыганские ворота», «армянские ворота», «цыганский треугольник»); различными домашними животными и их частями тела («собачьи ворота», «кошачья жопа»); отсылающие к женскому или отсутствию мужского начала («бабские ляжки», «ноги без яиц»). Им также были рассмотрены способы защиты от негативных последствий во время прохода под скрещенными столбами или сразу после него.

В. А. Крылова выступила с докладом «Современные ритуальные практики и зеркало». Целью исследования был анализ трансформаций, которые традиционные практики, связанные с зеркалом, претерпевают в современном городе. Опираясь на результаты онлайн-опроса и материалы экспедиции в Иркутскую область летом 2025 г., докладчица пришла к выводу, что в современной город-

ской культуре зеркало продолжает выступать в качестве семантически нагруженного предмета. Ею были рассмотрены предписания и запреты, касающиеся зеркала: занавешивание зеркала во время поминок; необходимость посмотреть в зеркало перед уходом из дома, если человеку пришлось зачем-то вернуться; запрет смотреть в разбитое зеркало, так как за этим может последовать травма или другое несчастье; запрет есть перед зеркалом, мотивированный угрозой лишиться красоты. Докладчица отметила, что для многих представлений, относящихся к зеркалу, одним из самых важных оказывается идея удвоения.

Доклад **М. В. Волковой** «“Икотники” и “знающие” на Русском Севере: прагматика и обереги (по материалам экспедиции в Вожгору)» был посвящен результатам экспедиции в Лешуконский район Архангельской области в августе 2025 г. Докладчице удалось собрать рассказы об «икотниках», как о подверженных «икоте», так и о насылающих ее; а также о «знающих» — людях, способных излечить от «икоты». Особое внимание было уделено роли, которую в формировании местного дискурса о колдовстве играют материальные объекты — различные камни-апотропеи, с которыми местные жители взаимодействуют с детства.

Во второй день, помимо современных ритуализованных практик в российском обществе, были рассмотрены вопросы, касающиеся традиционной культуры стран Юго-Западной и Восточной Азии.

Докладом «Во имя прогресса: ритуал выбрасывания техники в праздновании Дня радио у студентов ТУСУРа» открыла заседание второго дня **В. В. Борблик**. Докладчица проанализировала традиции, возникшие в связи с празднованием Дня радио студентами Томского университета радиопрограммы и электроники (ТУСУР). Помимо проведения характерных для многих студенческих праздников фестивалей и шествий, учащиеся ТУСУРа отмечают праздник особым образом: в этот день они выбрасывают старую технику из окна общежития. В. В. Борблик сопоставила празднование Дня радио с подобными ритуалами и ритуализованными практиками в других культурах: празднованием Нового года в Италии и масленичными бесчинствами. Докладчица пришла к выводу, что исследуемый ею праздник и связанные с ним традиции могут быть рассмотрены как карнавал, уравнивающий людей, в обычной жизни стоящих на разных социальных позициях: студентов и работников университета.

З. Джоокар в докладе «Современные адаптации классических иранских сказаний для детской аудитории» обратилась к проблеме книжной адаптации иранской эпической поэмы «Шахнаме» для детской аудитории. В адаптированных текстах наблюдается существенное упрощение сюжета, отсутствие характерных для оригинального текста сцен сражений со смертельным исходом, а также проговаривание понятной для ребенка морали о любви к ближнему и уважении к старшим.

С. М. Козлова в докладе «Созвездие Слепня и Колоса пшеницы, или Происхождение традиций номинации зодиакальных созвездий в монгольских языках» проанализировала систему заимствования наименований зодиакальных созвездий на примере созвездий Девы, Скорпиона и Весов. Заимствования в монгольские языки происходили двумя путями: посредством древнетюркского (древнеуйгурского) или тибетского из санскрита. Докладчица отметила, что, несмотря на сложные пути заимствования, система зодиакальных созвездий слабо представлена в монгольских языках и письменных источниках.

Для монгольской астрономической традиции более характерна система «лунных стоянок» (деление небосвода на 27 или 28 этапов лунного пути) и лунный календарь, поэтому гадательные функции зодиакальных созвездий предписываются лунными стоянками.

Н. О. Елизаров в докладе «Царствие Небесное посреди Поднебесной»: о религиозных практиках Небесного государства Великого благоденствия» рассказал о религиозных практиках, установленных во время восстания тайпинов в Китае (1850–1864). Тайпинское вероучение демонстрировало особый синкретизм христианских и традиционных китайских религиозных представлений. Его отличительной особенностью являлось табуирование не только иероглифов, составляющих личные имена императоров, но и значительной части повседневной лексики. На примере иероглифов, обозначающих слова «душа» и «черт», докладчик рассмотрел трансформации, которые происходили с иероглифами в рамках практики табуирования.

Круглый стол вызвал живой отклик у аудитории, все доклады со-

провождались активной дискуссией. Участники поделились результатами собственных исследований и обсудили роль ритуализованных практик в современной городской культуре, особенности их изучения и возможности теоретического осмысления. Не остались без внимания и элементы традиционной культуры, к которым молодые ученые продолжают обращаться в своих исследованиях.

Примечания

¹ Материалами для исследования послужил опрос 189 студентов гуманитарных и медицинских специальностей из Москвы, Санкт-Петербурга, Тулы, Якутска, Барнаула и Тюмени.

² Опоры линии электропередачи Л-образной формы, состоящие из двух столбов, один из которых служит подпоркой другого.

Д. А. Агеева,
магистрантка,

Российский государственный
гуманитарный университет
(Москва)

Статья поступила в редакцию
8 ноября 2025 г.



Уважаемые коллеги!

В 2026 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Региональный фольклор»
- «Фольклор в рукописных источниках»
- «Народные верования и фольклор»
- «Выставки»

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. Халюян**

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», 2026

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

Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 25.03.2026. Формат 60 × 90/8. Печать

офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 4/2026

Отпечатано в типографии:

ООО «ИИА «Пресс-Меню» по заказу ИП Пряхин Е.Н.

Адрес: 129128, г. Москва, ул. Малахитовая, д. 21, подв. 1, ком. 2

E-mail: press-menu@mail.ru



▲ Ил. 1. Тема «Солнце в доме: Народы Северо-Запада России и Прибалтики»



Выставка «Солнечный круг: солярная символика в культуре народов Восточной Европы» в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург).
Все фотографии сделаны А. Г. Боковой.
См. также 2-ю страницу обложки.



▲ Ил. 3. Тема «Солнце в доме: Крымские татары, Мариупольские греки»



▲ Ил. 2. Тема «Солнце в доме: Народы Поволжья и Приуралья» (основная часть)



▲ Ил. 4. Тема «Солнце в доме: Украинцы, белорусы, сербы»



▲ Ил. 5. Тема «Метафора солнца в декоре предметов церковного назначения»



В 2025 г. состоялась экспедиция участников проекта «Визуальное в народной религии: икона, лубок, фотография, переплет» в Воронежскую область. О материалах экспедиции читайте на с. 61–66. Все фотографии сделаны С. М. Прониным.

◀ Ил. 1. Рисованный лубок «Страшный суд». Воронежская обл., Поворинский р-н



▲ Ил. 2. Плещаница Господа нашего Иисуса Христа. Воронежская обл., Поворинский р-н



▲ Ил. 3. Печати для просфор. Воронежская обл., Поворинский р-н

▶ Ил. 4. Икона деисус. Воронежская обл., Поворинский р-н

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- У. А. Петухова (Москва).
Рукописный песенник и альбом Нины Пряниковой
- Н. Е. Котельникова (Москва).
Экспедиция в Липецкую область
- Г. П. Мельников (Москва).
Выставка «Хлуднево: люди, звери и куржопки»

