

# ЖИВАЯ СТАРИНА



## РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР:

- Символика белого петуха в похоронной обрядности влахов восточной Сербии
- Семейные узы за гранью жизни: обряд вторичного погребения в юго-восточной Албании

## АРХИВНАЯ ПОЛКА

- Описание свадебных обрядов и обычаев в с. Никольском Дмитровского уезда Московской губернии

### ЭКСПЕДИЦИИ

Этнографические заметки о знаковой выпечке Русского Севера



Свисток «Двое на лошади»



На 1-й странице обложки:

А. Ф. Гаврикова. Мужик с собачкой на шестиглавом коне (тяни-толкай). Свисток сбоку в середине. 1971 г. Глина, обжиг, белила, роспись. 90 × 240 × 145. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево. Фото И. В. Талызиной

М. В. Самошенкова. Двое на лошади. Свисток. 1983 г. Глина, обжиг, роспись. 44 × 92 × 92. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево. Фото И. В. Талызиной



В 2025 г. в Музее «ТраДарт» (Москва) прошла выставка «Хлуднево: люди, звери и куржопки». Подробнее о материалах и концепции выставки читайте на с. 47–51. Фотографии сделаны И. В. Талызиной.



◀ Ил. 1. Музей «ТраДарт». Москва. Выставка «Хлуднево: люди, звери и куржопки»

◀ Ил. 2. Игрушки К. П. Трифоновой. Слева: Гармонист с красной звездой во лбу; справа: Баба верхом на баране. 1987 г. Глина, обжиг, роспись. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево

▶ Ил. 3. Игрушки М. В. Самошенковой. Верхний ряд слева направо: Баба с кувшином (84 × 98 × 211); Баба с птицами и ветвями (100 × 105 × 250). Нижний ряд слева направо: Дерево с кукушками, соловьями и собакой (105 × 85 × 220); Выезд (84 × 191 × 86); Лодка (свисток, 89 × 187 × 100). Глина, обжиг, роспись. 1980-е гг. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево

▶ Ил. 4. К. П. Трифоновой. Петух. Глина, обжиг, роспись. 77 × 218 × 203. 1983 г. Калужская область, Думинический р-н, д. Хлуднево

▼ Ил. 5. Игрушки М. В. Самошенковой. Глина, обжиг, роспись. 1983–1990-е гг. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево



# ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

## СОДЕРЖАНИЕ

Резолюция VI Всероссийского конгресса фольклористов.....	2
<b>РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: КАРПАТО-БАЛКАНСКИЙ АРЕАЛ</b>	
А. А. Плотникова, С. Гацович. Символика белого петуха в похоронной обрядности влахов восточной Сербии.....	3
К. А. Климова, И. О. Никитина. Горские греки: особенности похоронно-поминальной обрядности.....	7
А. И. Чиварзина, Н. И. Муравлева. Обряд вторичного погребения в юго-восточной Албании.....	11
И. М. Струтинский. Экспедиция в украинские села Баната.....	13
<b>НЕКРОПОЛИ И ПОГРЕБЕНИЯ: ПРАКТИКИ КОММЕМОРАЦИИ</b>	
Ю. В. Тамкович. Стирание памяти: повторное использование памятников в БССР в 1920–1950-е гг. ....	18
Д. В. Громов. Придорожные мемориалы: региональная специфика.....	23
С. А. Борисов, Г. П. Пилипенко. Эпиграфика кладбища колонии Ла-Монтенегрина в аргентинской провинции Чако.....	27
<b>ФОЛЬКЛОР В РУКОПИСНЫХ ИСТОЧНИКАХ</b>	
У. А. Петухова. Рукописный песенник и альбом Нины Пряниковой.....	32
<b>ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА</b>	
В. А. Кошиунков. Зачем седоку в дороге ремень?.....	36
А. Л. Лифшиц. Дрожащие огни: что видел Лермонтов?.....	38
<b>АРХИВНАЯ ПОЛКА</b>	
А. Д. Киселева. Т. Н. Поливанова и ее работа «Описание свадебных обрядов и обычаев (на примере Никольского)».....	41
<b>ВЫСТАВКИ</b>	
Г. П. Мельников. Выставка «Хлуднево: люди, звери и куржопки».....	47
<b>ЭКСПЕДИЦИИ</b>	
В. А. Комарова. «Вы моей Улитке дайте по полукалитке»: этнографические заметки о знаковой выпечке Русского Севера.....	52
<b>ЮБИЛЕИ</b>	
С. М. Толстая. К юбилею Оксаны Олеговны Микитенко.....	55
<b>ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ</b>	
В. Я. Петрухин. Фольклорные сокровища Югры.....	56
М. В. Ясинская. Смерть и погребальные обряды в мировой мифологии.....	58
М. В. Ахметова. Новая книга о локальной истории.....	60
О. В. Белова. Коротко о книгах.....	62
<b>НАУЧНАЯ ХРОНИКА</b>	
Е. Г. Боронина. Вечер памяти В. М. Щурова (1937–2020).....	62
К. О. Полковникова. Конференция «Фольклор и биография».....	65
Ю. В. Кузовая. Конференция «Любовь и брак в славянской и еврейской культурной традиции».....	69

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

## РЕЗОЛЮЦИЯ VI ВСЕРОССИЙСКОГО КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

**VI** Всероссийский конгресс фольклористов прошел в Год единства народов России в городе Владимире.

20 лет назад Министерство культуры Российской Федерации и Российская академия наук стали инициаторами и организаторами проекта, утвердившего неразрывную связь теоретической гуманитарной науки и практической деятельности в области народной культуры. За эти годы Всероссийский конгресс фольклористов стал не только крупнейшим научным форумом, но и площадкой для решения актуальных задач в области сохранения фольклора, традиционной народной культуры и актуализации нематериального этнокультурного достояния.

Участники VI Всероссийского конгресса фольклористов в ходе состоявшихся обсуждений пришли к следующим решениям.

1. Считать предшествующий четырехлетний период с V Всероссийского конгресса фольклористов продуктивным для развития

отечественных народоведческих научных дисциплин. Приняты Федеральный закон о нематериальном этнокультурном достоянии, Концепция сохранения и развития нематериального этнокультурного достояния Российской Федерации на период до 2030 года.

2. Просить Министерство культуры Российской Федерации продолжить развитие государственной информационной системы «Федеральный государственный реестр объектов нематериального этнокультурного достояния», продолжить развитие форм поддержки носителей народных традиций, учредить почетное звание «хранитель традиций».

3. Просить Комитет Совета Федерации по науке, образованию и культуре обратиться к субъектам Российской Федерации с целью усиления работы в сфере выявления, возрождения и популяризации нематериального этнокультурного достояния.

4. Просить Министерство науки и высшего образования Россий-

ской Федерации и Российский научный фонд обратить внимание на необходимость организации целевых грантовых конкурсов для исследователей фольклора и народной культуры.

5. Просить Министерство просвещения Российской Федерации активно привлекать специалистов по народной культуре и фольклору к созданию школьных учебников и учебных материалов.

6. Государственному Российскому Дому народного творчества имени В. Д. Поленова разработать методические рекомендации по описанию объектов нематериального этнокультурного достояния и по привлечению волонтеров к деятельности по сохранению нематериального этнокультурного достояния.

7. Выйти в Год единства народов России с инициативой расширить перечень коренных малочисленных народов России, включив в него малочисленные народы Юга России.



Участники VI Всероссийского конгресса фольклористов во Владимирской областной научной библиотеке. 19 марта 2026 г. Фото Т. Р. Абрамуовой

Вниманию читателей предлагаются статьи, материал для которых собран во время экспедиций 2025 г. по проекту РФФ № 22-18-00484-П «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>). Одной из задач проекта является сбор полевых данных в разных частях карпато-балканского ареала. В рубрике публикуются аналитические очерки из разных экспедиций: к сербам, румынам, албанцам, македонцам, грекам. Ценность собранного материала определяется как его новизной, так и широким территориальным охватом карпато-балканских традиций, фиксируемых в разных странах. Влахам (румыны на территории северо-восточной Сербии) и их похоронно-поминальной традиции, призванной обеспечить покойному светлый путь к райским просторам с помощью ряда необходимых ритуалов, посвящена статья А. А. Плотниковой, написанная совместно с сербским историком С. Гацовичем. Наш сербский коллега практически всю жизнь собирал этнографические материалы у влахов Сербии, а в сентябре 2025 г. присоединился к этнолингвистической экспедиции одного из авторов статьи в села окрестностей Голубаца на Дунае (регион Браничево). Молодой ученый-музыковед И. М. Струтинский воодушевился полевыми исследованиями в румынском Банате, где ему удалось собрать богатый фольклорный материал у переселенцев с украинских Карпат в западные части Румынии. Описание разнообразия музыкальных народных произведений и сохранившихся с начала XX в. ярких черт народной семейной обрядности (в частности, редких в настоящее время игр «при покойнике») и легло в основу статьи И. М. Струтинского «Экспедиция в украинские села Баната». Собранные полевые материалы 2025 г. включают и обычаи славянского населения на юго-востоке Албании, где Н. И. Муравлевой и А. И. Чиварзиной были записаны нарративы об обряде вторичного погребения, ранее известного по записям из иных балканских регионов, по статьям этнографов и этнолингвистов, например, академика С. М. Толстой. Исключительно интересным представляется и полевое исследование проживающих ныне в России (Республика Адыгея) греков (как они сами себя называют), осуществленное в 2025 г. К. А. Климовой и И. О. Никитиной. Известно, что адыгские (или черкесские, горские) греки ранее говорили на адыгском языке, но в настоящее время полностью перешли на русский. Отдельные архаические черты, особенно в похоронно-поминальной обрядности, в их традиции по-прежнему сохраняются.

**Анна Аркадьевна Плотникова,**

доктор филологических наук,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

**Славолюб Гацович,**

доктор исторических наук,  
независимый исследователь (Заечар, Сербия)

## СИМВОЛИКА БЕЛОГО ПЕТУХА В ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ ВЛАХОВ ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ

**Аннотация.** В статье анализируется отмеченный у влахов восточной Сербии ритуал передачи белого петуха через окно дома во время поминок на сороковой день, который совершается в том случае, если не было выполнено обязательное предписание — вложить в руку умирающему свечу. Исследуется символика всех компонентов ритуала, приводятся его варианты и очерчивается ареал исполнения в противопоставлении поминкам со свечой «для рая».

**Ключевые слова:** похоронно-поминальный обряд, румынский язык, сербский язык, домашняя птица, душа, свеча, рай, цвет, заклинания

Экспедиционная работа, которая проводилась в окрестностях городка Голубац (регион Браничево в восточной Сербии) осенью 2025 г., помимо полевых обследований сербских сел Воилово и Сладинац охватила также влашские (румынские) села Кривача, Двориште, Брница, Кудреш и Житковица<sup>1</sup>. В селах Двориште и Кудреш<sup>2</sup> удалось зафиксировать архаический сюжет о белом петухе в похоронной обрядности, характерный как для области Браничево, так и для ряда других унгуриянских сел так называемых западных влахов.

Как известно, восточнее, например, в регионе Пореч [подробнее см.: 9. С. 3–4] и других придунайских областях, в случае, если человек умирает без свечи<sup>3</sup> (в больнице, в пути, за рубежом и т.д.), освещающей ему дорогу в рай, проводником туда становится особая «райская свеча» (*lumânarea railui*), которая делается для поминок

на сороковой день (влаш. *romana*). Как правило, «райская свеча» — это сооружение с портретом умершего, зеркальцами (чтобы умерший «видел, кто пришел на поминки»), на двухэтажной деревянной подставке с сорока или сорока четырьмя отверстиями для небольших свечек, освещающих путь душе в пространство вечного блаженства. В обследованных унгуриянских селах Браничево ритуалы с «райской свечой» отсутствуют. На вопрос, как поступают, если не имеют возможности вложить в руку умирающему зажженную свечу, наша собеседница из села Двориште поведала про иной ритуал, призванный показать покойному дорогу в райские кущи.

История (с участием свекрови рассказчицы) сводилась к следующему. У родственников из их семьи в соседнем влашском селе Снеготин повесился молодой мужчина, и его бабушка на похоронах «подарила» ему (рассказчица

употребила, как это принято в подобных случаях, сербский глагол *nameniti* 'предназначить, подарить, выделить') белого петуха, переданного через окно, «чтобы Бог осветил ему путь на тот свет». При дальнейших расспросах выяснилось, что бабушка умершего стояла внутри дома, а свекровь рассказчицы снаружи. Петуха передавали три раза с приговором: «Пусть не будет [имярек] во мраке, пусть Бог осветит ему путь настолько, насколько белый этот петух» [BC]. После похорон свекровь принесла петуха домой в Двориште, где его зарезали и съели.

В с. Кудреш мы снова услышали рассказ о белом петухе, которого предназначают умершему без свечи человеку. По словам одной из собеседниц, если человек умирает без свечи, то берут белого петуха и передают его через окно: одна женщина находится в доме, другая хватается птицу снаружи, при этом петух кукарекает, и это означает, что «Бог принял его [умершего] в рай, если же петух не подает голос, то умерший в рай не попал» [MN]. Так делают трижды на сорокадневные поминки. Отметим, что участвующая в разговоре соседка уточнила, что при проведении ритуала зажигают свечи [ЛЛ].

В этих удивительных (с точки зрения современного человека) рассказах прослеживается несколько доминантных линий, важных для балканских народных традиций. Во-первых, это символика петуха и как хтонической птицы [подробнее см., например: 7], и как «солнечного» существа, возвещающего восход солнца и новый день, изгоняющего своим криком злые силы, царствующие ночью [см.: 3]; во-вторых, символика белого цвета, ассоциирующегося со светом, освещением, в противоположность черному цвету, то есть темноте, мраку<sup>4</sup>.

Не менее важным представляется дублирование ритуальных действий с целью достичь наиболее убедительного результата: в дополнение к действиям с петухом зажигаются свечи. По полевым записям коллег из Сербии, у западных влахов к крыльям белого петуха или к его хвосту прикрепляют горящие свечи. На случай, если кто-то умирает без света, то есть без зажженной свечи в правой руке, в с. Бачевица (Болевацкий округ) раньше существовал ритуал передачи через окно петуха «с зажженными свечами под крыльями». Петух проходил через окно и попадал во двор умершего. В народе верили, что после этого птица долго не проживет [14. С. 139]. По случаю того же ритуала в Бачевице Ф. Паунелович отмечает, что покойному, который умер без свечи, небесный свет посылается особым образом. В день поминок на сороковой день в дом вносят белую курицу, в перья хвоста и крыльев вставляют семь свечей и поджигают. Через окно вместе со свечами эту курицу передают умершему, то есть другому человеку, принимающему птицу снаружи, который произносит «Прости, Боже» и выпускает курицу во двор. Говорят, что после этого действия курица вскоре умирает [16. С. 114].

Еще один вариант ритуала, на этот раз с белым полотном и черным петухом, был записан в с. Брница (община Голубац) П. Дурличем, который разместил данный материал в своей статье о «райской свече» [4]. Попадании умерших без свечи в рай обеспечивается при помощи черного петуха, при этом важно, чтобы он был «из собственного дома» (*dăn conaci tău*). Ритуал с птицей проводится накануне поминок сорокового дня, в ранние утренние часы, чтобы увидеть душу умершего (*să vadă sufliu lu aăla*). Петуха, как в селе Снеготин, также забирают куда-либо в другой дом, мотивируя тем, чтобы «душа умершего погуляла» [4. С. 125–126]. Предназначенного для ритуала петуха приносят в комнату, где сделал свой последний вздох умирающий, а если он умер в другом месте, то в помещении, где устраиваются поминки. Птица принимается через окно женщиной, если умерла женщина, мужчиной, если покойник мужчина, к тому же они должны быть того же возраста, что и умерший. Подоконник окна, обращенного, как правило, на восток, застилают отрезом совершенно нового белого полотна, сажают на него петуха, кладут ему под крылья две свечи, на шею (чтобы была «пища в дорогу») вешают пару початков кукурузы (*un skalan dă cucurudz*), затем петуха вместе со всеми этими предметами обвязывают красной нитью. Когда петушок успокаивается, зажигают свечи, и пока они горят, произносят следующее:

Нека овај петао буде за душу [тога и тога], да има глас на оном свету, да има светло од његових крила, да [петао] светло однесе његовој души. Да то прими од наше куће, пошто је одведен без свеће. Да има на оном свету глас од наше куће, да му да Бог да и он буде на светлости! (Пусть этот петух будет для души [имярек], чтобы он имел голос в том мире, чтобы имел свет от его крыльев, чтобы [петух] отнес свет к его душе. Пусть примет это из нашего дома, так как его забрали без свечи. Чтобы он имел голос на том свете от нашего дома, чтобы Бог дал ему свет и там!) [4. С. 126].

После этого петуха передают в руки ожидающему под окном человеку с приговором:

Да предаш петла [томе и томе], да има да му светли, и да му пева свуда куда он буде ишао! (Передай петуха [имярек], чтобы он ему светил и чтобы он ему пел везде, где будет ходить!) [4. С. 126].

Этот ритуал повторяется три раза со словами «Прости, Боже», и принявшая петуха женщина уже дома может распорядиться птицей по своему усмотрению, однако считается, что было бы хорошо сохранить его как можно дольше. Действительно, большинство держат его не менее года, а когда наконец забывают, то устраивают обед в память покойного, за душу которого получили петуха [4. С. 126].

Другой вариант заклинания во время описанного ритуала был записан тем же автором в с. Дубока:

Да буде петао на белом платну, са светлом свећа под његовим крилима, за душу покојног [тога и тога], да га глас петла изведе на бели свет, да га изведе на светлост свећа; нек му петао душу изведе урај! (Пусть будет петух на белом полотне, со светом свечей под крыльями, для души

умершего [имярек], чтобы голос петуха вывел его на белый свет, чтобы вывел его на свет свечей, пусть петух выведет его душу в рай!) [4. С. 126].

В данном случае черный петух, видимо, способен легко вести за собой умершего на том свете, который ассоциируется с темнотой, тогда как белое полотно, по которому он выходит через окно, символизирует светлый путь перехода умершего в райские места. Впрочем, как известно, для народной культуры в целом характерна амбивалентность ритуально маркированных объектов [8], в связи с чем возможны замены белого цвета на черный и наоборот.

Необходимо отметить и тот факт, что белый цвет на поминках человека, умершего без свечи в руках, присутствует и у румын в Банате, о чем подробно пишут С. Бизеранова, С. Янкович (на поминках сорокового дня обязательны белая скатерть, белая салфетка на хлеб в виде креста, рядом с хлебом на трапезе три куска сахара, три белых бокала со сладкой водой на трех белых салфетках, белая ваза с белыми цветами и т.д.) [1. С. 329], и в Заечарском крае, где устраивалась своеобразная «белая помана», когда белыми должны были быть вся еда на трапезе, 44 свечи и посуда в ритуале передачи воды покойному на тот свет [5. С. 91]. В настоящее время *бела помана* у влахов Тимокской Краины в Сербии приурочена к дням календарного года, когда предписывается употреблять пищу белого цвета, например на «Белой неделе», то есть на Масленицу, однако справляют такие поминки именно по умершим без свечи [ДД]<sup>5</sup>.

Границей между двумя мирами, реальным и потусторонним, внутренним (семейным, домашним) и внешним (далеким, труднодостижимым), в случае ритуала с петухом служит окно, ср. также окно как способ попадания на



Беседа в доме Иваны Йованович. Слева направо: Миланка Николич (1958 г.р.), Лепосава Лазаревич (1956 г.р.), А. А. Плотникова, С. Гацович (с. Кудреш, округ Браничево, община Голубац, Сербия). 2025 г. Фото И. Йованович

тот свет (своего рода портал) в сновидениях [10. С. 290–291]. Другой такой границей может служить порог дома, и неслучайно, что в с. Раденка (община Кучево) покойному предназначался петух, которого передавали не через окно, а на пороге дома, через открытую дверь [4. С. 126]. Еще одну связь с райским миром можно обнаружить в такой детали ритуала, как ветка фруктового дерева. Так, в с. Шевица (община Кучево) петуха через окно передавали не на белом холсте, а на сливовой ветке [4. С. 126], что, возможно, соотносится с народной картиной рая-сада с обилием плодовых деревьев у сербов и влахов восточной Сербии.

К вышесказанному следует добавить, что петух в традиционной народной культуре попадает и в ряд объектов, которые в ритуалах могут служить заменой человеку (из неодушевленных это кукла, камень и др. [подробнее см.: 12]). Широко известно жертвоприношение домашней птицы во время похорон у балканских славян — «для души умершего» (Косово, Левач и Темнич в Шумадии) [см., например: 11. С. 600–604], которая заменяет в этом случае овцу или барана<sup>6</sup>. Ритуал жертвоприношения домашней птицы во время похорон становится особенно значимым, если в доме один за другим умирают два родственника. В этом случае различные ритуально-магические действия с домашней птицей практически повсеместно фиксируются как в сербских<sup>7</sup>, так и во влашских селах на территории Сербии. В окрестностях Заечара, по наблюдениям С. Мачая, вместе с покойным хоронят черного петушка или курицу в качестве замены того, кому из семьи еще суждено умереть [6. С. 65]. В с. Любница возле Заечара, перед тем как отправиться на кладбище, сооружали небольшой гроб, в котором закрывали курицу, и опускали в могилу рядом с ногами умершего, чтобы похоронить вместе с ним, а в Осниче вместо домашней птицы хоронили антропоморфную куклу, которую делали из подручного материала [14. С. 121]. Аналогичны записи полевого материала одного из авторов статьи, С. Гацовича, из влашских сел Северо-Западной Болгарии (Видинский край): если в доме один за другим умирают два человека, в с. Флорентин отрывают голову курицы и кладут ее в могилу, а тушку забирают домой те трое мужчин, которые копали могилу; в с. Капитановцы полагают, что в этом случае следует поймать красного петуха, обезглавить его на могиле и бросить голову в могилу того, кто умирает вторым, а тушку отдать тем, кто роет могилу. Если же умирают три человека, то нужно зарезать двух петухов, чтобы на этом процессе закончился и никто из дома больше не умер. Сходные пове-



Дочь покойной готовится символически обмести могилу перед опусканием гроба (с. Житковица, округ Браничево, община Голубац, Сербия). 2025 г. Фото А. А. Плотниковой



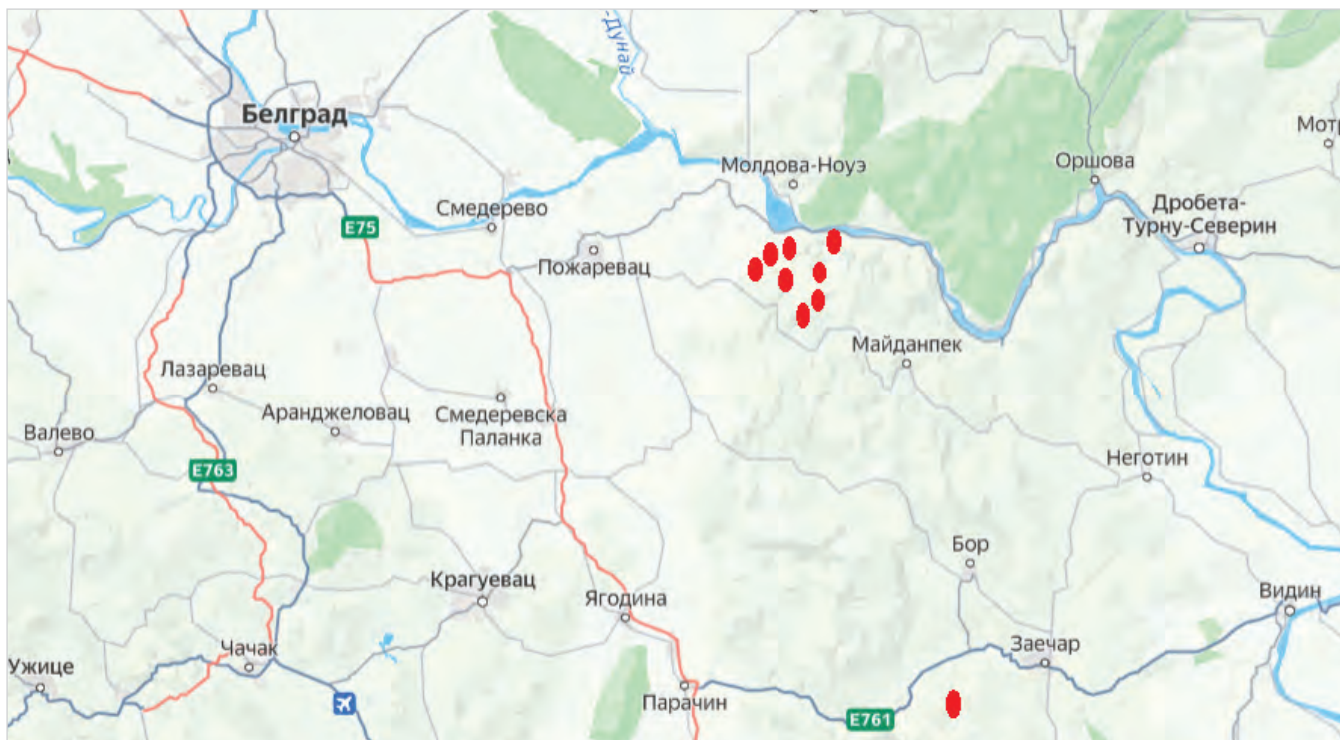
Гроб опускают в могилу. К одежде гробовщиков пришили полотенца (с. Житковица, округ Браничево, община Голубац, Сербия). 2025 г. Фото А. А. Плотниковой

рья влахов зафиксированы и в других влашских селах этого края в Болгарии (села Косово, Кутово, Неговановцы, Раброво).

В с. Кудреш удалось записать рассказы о подобном ритуале с белым петухом.

Али ако се деси и да умре из куће двоје, ондак нађу белог петла, за у време годину дана — док се није прошло годину дана, то се дешава. И ондак направи се лутка од крпе. И петао се завуче у... носи се на гробље, и кад се, пре него што се пусти мртвак, што је умрео други из те куће, а није прошло годину дана, ел' сте ме разумеле? Овај што је почео раку он му исече главу са оном секиром или блоком. Шта има.

Али обично секиром. И тај петао, га страпо у раку, и ту љутку, да буде трећа глава да не траже више трећег из те породице (Но если случится, что и еще кто-то умрет в доме, двое, тогда находят белого петуха в течение года — пока не прошел год, такое [смерть еще кого-либо] случается. И тогда делают куклу из тряпки. И петуха тащат в... несут на кладбище, и когда, перед тем как опустят покойного, который вторым умер в доме, а не прошло и года, поняли меня? Этот [гробовщик], который начал копать могилу, отрубает ему голову топором или плиткой. Что есть под рукой. Но обычно — топором. И петуха [голову] бросают в могилу, и эту куклу, чтобы была и третья голова, чтобы не искал третьего из этой семьи) [МН].



Карта. Посмертный ритуал с петухом для открытия пути в рай. Регион Браничево и окрестности. По материалам экспедиции 2025 г.

Да више не повуче. Да не повуче, на пример, то узо ту лутку, и ту главу од петла и он да више не бира породицу (Чтобы больше не потянул [за собой]). Чтобы больше не потащил: к примеру, вот взял эту куклу и эту голову петуха, а не забирал бы больше из семьи [людей] [ЛЛ].

Миланка Николич этот ритуал наблюдала в детстве, она увидела, что бабушка собирает шерсть для куклы перед похоронами у соседей, которые приехали из Австрии, так что овечьей шерсти у них не было: куклу делали из тряпки, а внутрь помещали шерсть (с. Кудреш).

Как видим, петух (белый, черный<sup>8</sup> с зажженными свечами под крыльями) приносится в жертву душе умершего на сорокадневные поминки. По верованиям вlahов, душа умершего не нуждается в дополнительном свете, если он умер естественной смертью с зажженной свечой в правой руке. Более того, считается, что до сорока дней душа все еще находится в этом мире, где есть солнечный свет. Но после сорока дней душа «отправляется в долгий путь» (*aplecat pe drumu al lung*), который длится семь лет, вплоть до деификации умершего. Этот путь к райским полям, где светит божественный свет, проходит через чистилище (*Purgatorium*), и его необходимо освещать каким-либо ритуальным способом. Отметим, что ад в традиционной культуре вlahов (румын) из восточной Сербии практически не упоминается. Однако, по поверьям, «под небесным мостом» (*Punća raiului*)

находится и так называемое зеленое болото (*Balta verde*), где извиваются различного вида и размера змеи, — там несправедные «чистят душу» на своем семилетнем пути к райским полям (что отражают тексты ритуальной песни-плача по покойному, называвшейся в народе *petrekatura*) [15. С. 207].

По всей видимости, петух представляет собой проводника, который обеспечивает душу умершего голосом и светом, сопровождая его в белый мир или в свет райских полей. По данным из областей проживания так называемых западных вlahов, в регионах Звижд, Хомоле, Горни Пек [4. С. 124], приносят в жертву белого петуха, чтобы вывести умершего на светлые просторы. К этой территории примыкает регион Браничево, где в 2025 г. ритуал с белым петухом был записан в двух вариантах — со свечами и без свечей (села Двориште, Кудреш и Житковица, родом из последнего села была одна из наших собеседниц [ЛЛ]). Этой традиции противопоставляются ритуалы с «райской свечой» на востоке проживания вlahов в Сербии, прежде всего в областях Пореч и Ключ<sup>9</sup>. Далее ареал ритуального препровождения души умершего в светлые, божественные места у вlahов охватывает и Тимокскую Краину, где до сих пор прослеживаются следы «белой поманы», которая приурочена не столько к календарю (как принято считать в настоящее время), сколько к поминанию покойного, умершего без свечи.

Можно предположить, что ритуал препровождения души умершего на тот свет с помощью символического отправления туда белого (реже черного) петуха представляет собой наиболее ранний культурный слой народных представлений<sup>10</sup>. Любопытными представляются и следы контаминации язычества и христианства в случае, когда в церковь несли живых петухов с целью «вытащить умерших в рай»<sup>11</sup>. Насколько велика была вера в действенность петуха, видно по предписанию, что освещение пути именно таким образом осуществляется только один раз за весь похоронно-поминальный цикл. Райскую же свечу следует зажигать на каждые поминки в течение года; отметим, что и для этого ритуала используются свечи исключительно белого цвета.

#### Примечания

<sup>1</sup> Опросы жителей в селах Кривача, Двориште, Брница и Кудреш происходили совместно с ученым-этнологом и археологом С. Гацовичем, который стал соавтором предлагаемой вниманию читателей статьи.

<sup>2</sup> Вlahи Сербии — билингвы, поэтому опрос велся на двух языках, румынском (вопросы С. Гацовича) и сербском (вопросы А. А. Плотниковой).

<sup>3</sup> Умиравшему следовало давать в руки свечу (как вариант — класть на грудь спиралевидную свечу на металлической пластине).

<sup>4</sup> Подробно об этом см.: 2. С. 231–291; применительно к традиционной культуре балканских народов: 13. С. 27–29.

<sup>5</sup> Авторы сердечно благодарят Н. Г. Голант за информацию.

<sup>6</sup> См. карту, из которой следует, что в центральной части южнославянского этнокультурного пространства приносится в жертву овца или баран, тогда как на периферии — домашняя птица [11. С. 599].

<sup>7</sup> См., в частности, обобщающую работу П. Влаховича о народной духовной культуре в бывшей Югославии [17. С. 57–58].

<sup>8</sup> В уже упоминавшемся с. Брница.

<sup>9</sup> П. Дурлич включает в этот ареал также и Краину [4. С. 127], что соответствует широкому ареалу «райской свечи» в настоящее время.

<sup>10</sup> Ср. аналогичные выводы в работе П. Дурлича [4. С. 126–127].

<sup>11</sup> По воспоминаниям из детства собеседницы из с. Чешлева Бара (Браничево) [4. С. 125].

### Литература

1. Бизеранова С. Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. Враца, 2013.

2. Вежицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.

3. Гура А. В., Узеньва Е. С. Петух // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 28–35.

4. Дурлич П. Рајска свећа у култу мртвих код Влаха у источној Србији // Развитак. 2002. Бр. 209–210. С. 124–143.

5. Јанковић С. «Помана алба» — «бела даћа» // Развитак. 1971. Год. 12. Бр. 2. С. 91–96.

6. Мачај С. Обичаји Румуна // Развитак. 1966. Год. 6. Бр. 2. С. 58–69.

7. Милошевић А., Цермановић А. Петао у хтонском култу код античких Грка и у српском народу // Гласник Етнографског музеја у Београду. 1954. Књ. XVII. С. 106–113.

8. Плотникова А. А. Амбивалентность оценки в традиционной народной культуре (на материале словаря «Славянские древности») // Славянский альманах: 2010. М., 2011. С. 252–260.

9. Плотникова А. А. Полевая этнолингвистическая работа в Тимокомском крае и Порече (Сербия) // ЖС. 2024. № 3. С. 2–5.

10. Плотникова А. А. Представления о том свете в контактных с влахами зонах восточной Сербии // Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2025. С. 277–294.

11. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

12. Толстая С. М. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры / сб. статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой / ред.-сост. В. Д. Кен. СПб., 1998. С. 72–77.

13. Чиварзина А. И. Вино-жито: от цвета к слову / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2025.

14. Gacović S. În vârtejul veșniciei = U vrtlogu večnosti. [Т.] II. Povestiri mitologice și ritualuri în cultul Vieții de apoi la românii din Serbia de Est = Mitološke priče i

rituali u kultu zagrobnog života kod Rumuna u istočnoj Srbiji. Zrenjanin, 2023.

15. Gacović S. Petrecătura (pesma za ispraćaj pokojnika) u Vlaha Ungurjana. Zaječar, 2000.

16. Paurjelović F. Tradicionalna kultura Vlaha Crnorečja. Boljevac, 2018.

17. Vlahović P. Običaji, verovanja i praznovjerice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.

### Список информантов

ВС — Вера Стокич, 1948 г.р., род. в с. Кривача, вышла замуж в с. Двориште (община Голубац); зап. А. А. Плотниковой, С. Гацовича.

ДД — Джорджица Друйкович, 1948 г.р., с. Шипиково (община Заечар); зап. Н. Г. Голант.

ЛЛ — Лепосава Лазаревич, 1956 г.р., род. в с. Житковица, вышла замуж в с. Кудреш (община Голубац); зап. А. А. Плотниковой, С. Гацовича.

МН — Миланка Николич, 1958 г.р., с. Кудреш (община Голубац); зап. А. А. Плотниковой, С. Гацовича.

Исследование А. А. Плотниковой осуществлено при финансовой поддержке РФФ № 22-18-00484-П «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

Статья поступила в редакцию 6 ноября 2025 г.

См. иллюстрацию 1 на 3-й странице обложки.

## Ксения Анатольевна Климова,

кандидат филологических наук,  
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

## Инна Олеговна Никитина,

кандидат исторических наук,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

# ГОРСКИЕ ГРЕКИ: ОСОБЕННОСТИ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

**Аннотация.** Статья посвящена описанию современного состояния похоронно-поминальной обрядности черкесских, или горских, греков, немногочисленные представители которых происходят из аула Бжедугхабль Красногвардейского района Республики Адыгея. Черкесские греки, говорившие на адыгском языке, впоследствии полностью перешли на русский. Обрядовая культура (свадьба, похороны, календарные обычаи) имеет преимущественно адыгские черты, в сфере похоронной обрядности выявляются уникальные синкретические практики, такие как способ погребения с укладыванием досок в могилу, сочетающий православные и мусульманские элементы. На основе полевых материалов, собранных в ходе этнолингвистической экспедиции 2025 г., в статье рассматривается трансформация этнической идентичности и механизмы культурной адаптации данной субэтнической группы.

**Ключевые слова:** горские греки, черкесские греки, греки России, Адыгея, Бжедугхабль, греческая традиционная культура, похоронно-поминальный обряд, этническая идентичность

Изучение похоронно-поминальной обрядности занимает важное место в современных этнолингвистических и антрополо-

гических исследованиях, поскольку ритуалы, связанные со смертью, являются одним из наиболее консервативных элементов традиционной

культуры, сохраняющим архаичные черты даже в условиях интенсивных межэтнических контактов. Настоящее исследование фокусируется на уникальной субэтнической группе — черкесских, или горских, греках Адыгеи, чья обрядовая культура до сих пор оставалась на периферии научного интереса. Полевые исследования<sup>1</sup>, проведенные в ауле Бжедугхабль (адыг. Бжъэдэгъухъабль) Красногвардейского района Республики Адыгея в июле 2025 г., позволили зафиксировать современное состояние похоронно-поминальной обрядности горских греков.

## ГОРСКИЕ ГРЕКИ

Ядро изучаемой субэтнической группы, согласно исследованиям И. В. Кузнецова и В. И. Колесова<sup>2</sup>, составляют пять семейных кланов, проживавших в ауле Бжедугхабль: Аслановы, Демтировы, Девтеровы, Костановы, Хазаровы, а также Серафимовы, живущие в Майкопе [5. С. 108]. На момент проведения учеными полевых изысканий общая численность черкесских греков составляла около 70 человек. Наши собственные наблюдения в ходе экспедиции 2025 г. подтвердили эти



Экспедиционная группа с Э. Каминским. 2025 г. Фото В. И. Колесова

данные, поскольку все перечисленные фамилии были зафиксированы на надгробных памятниках местного христианского кладбища, однако пообщаться напрямую нам удалось лишь с представителями фамилий Девтеровых и Демтировых.

Наше первое знакомство с черкесскими греками состоялось в 2024 г. в ходе этнолингвистической экспедиции в греческое село Мерчанское в Крымском районе Краснодарского края. Именно там, в ходе интервью с местными жителями-понтийцами, мы узнали о существовании так называемого черкесского квартала, куда еще в дореволюционный период, по данным Кузнецова и Колесова, переселились несколько семей из Бжедугхабля [5. С. 109]. Исследователи называют эти семьи «полностью эллинизированными» [Там же], что подразумевает их переход на понтийский диалект греческого языка и интеграцию в социальную и культурную жизнь местной греческой общины. Тем не менее устойчивое прозвище «черкесы», сохранившееся за ними по сей день, свидетельствует о том, что память об ином — адыгском — культурно-территориальном происхождении этой ветви греков продолжает сохраняться в сознании сообщества, выступая маркером внутренней дифференциации в условиях внешней ассимиляции.

Проблема генезиса этнической группы черкесских греков в современной науке остается дискуссионной. Первая версия возводит их к потомкам исторического греческого (православного) населения Черноморского побережья Кавказа, вторая, пользующаяся большей поддержкой

в академической среде, рассматривает черкесских греков как потомков адыгов-христиан, не принявших ислам и идентифицирующих себя как «греки» (тур. *rum*), то есть православные христиане [5. С. 122]. Показательно, что современные представители этнической группы демонстрируют низкий уровень рефлексии относительно своего происхождения.

Исторический ареал формирования группы — территория Закубанья — на протяжении столетий составлял этнокультурное ядро адыгского мира. В XVIII — первой половине XIX в. местные черкесские (адыгские) племена, сохраняя фактическую автономию и сложную социально-политическую организацию, номинально находились в сфере влияния Османской империи [4. С. 85].

Демографическая история аула Бжедугхабль наглядно демонстрирует процессы ассимиляции. Данные переписи 1926 г. зафиксировали в ауле 661 жителя, причем греки составляли большинство — 286 человек (43,3%), значительными были также доли армян (116 человек, 17,5%) и черкесов (103 человека, 15,6%), а в 2001 г. из 909 жителей аула греков насчитывалось лишь 16 человек (1,8%), в то время как большинство сформировали русские — 457 человек (50,3%) и курды — 256 человек (28,2%) [2. С. 26]. Важно отметить, что категория «армяне» в переписи 1926 г. включала адыгоязычных армян-черкесогаев, чья история культурно-языковой адаптации во многом схожа с судьбой черкесских греков [5. С. 109]. Наши собственные полевые наблюдения подтверждают, что к 2025 г. процесс

дисперсного расселения группы окончательно завершился: в самом ауле проживает лишь несколько представителей старшего поколения, в то время как основная масса их потомков переместилась в крупные городские центры, такие как Майкоп и Краснодар.

Аул был основан в 1871 г. выходцами из бжедугских<sup>3</sup> селений Габукай, Понезужай и пр., что объясняет и значение самого топонима Бжедугхабль, то есть 'Бжедугский аул' [2. С. 16–18]. Основание этого поселения можно рассматривать как ключевой этап в консолидации группы адыговоязычных греков, которые создали здесь компактную среду с доминированием христианского уклада жизни. По данным наших интервью, бжедугхабльские греки в недавнем прошлом были полностью адыгоязычны, причем фольклорные тексты также были адыгскими. На момент полевого исследования в 2025 г. никто из информантов не сохранил активного владения адыгским — все интервью проводилось на русском языке. В советское время предпринимались попытки искусственной ревитализации греческого языка (его стандартизированной формы, а не понтийского диалекта, на котором говорили греки, проживающие на Северном Кавказе), для чего в аул был направлен преподаватель Константин Петрактистис, который не только вел занятия по языку, но и знакомил местное сообщество с греческими песнями и обычаями [5. С. 110]. Однако, как свидетельствуют информанты, эти усилия не увенчались успехом.

Ключевым маркером этнической самоидентификации черкесских греков выступает конфессиональная принадлежность к православному христианству — их основное отличие от окружающего адыгского населения. Эта религиозная составляющая сохранялась в условиях отсутствия в Бжедугхабле православного храма, что подчеркивается в рассказах информантов.

Я не помню никакой церкви в ауле Бжедугхабль, <...> я не помню, что была церковь. А буквально до Вечного три-четыре километра, конечно, туда и ходили. Там была хорошая церковь, она и есть там, мощная церковь [АВД].

Некоторые информанты вспоминают, что в ауле была не церковь, а армянская часовня Петра и Павла, в которую ходили и греки. Кузнецов и Колесов сообщают о том, что в ауле была армяно-григорианская церковь, построенная на средства богатого жителя аула — армянина [5. С. 113]. В советские годы церковь была разрушена.

Размышляя о соотношении адыгского и греческого элементов в своей культуре, собеседники отмечают, что их предки «переняли» множество адыгских обычаев, в том числе и в сфере семейной обрядности. Рассказывали, что предпочтительны были эндогамные браки, но возможны были и союзы греков с армянками-черкесогайками, допустимы — с черкешенками (с последующим принятием ими христианства) и наименее желательны — с русскими. Такая модель способствовала, с одной стороны, сохранению конфессиональной однородности, но одновременно поддерживала и культурно-языковую близость к адыгскому миру. Практика межэтнических браков с адыгами находит материальное подтверждение в парных захоронениях представителей двух этнических групп на местных кладбищах.

### КЛАДБИЩА

В ауле Бжедугхабль два кладбища, различаемые по религиозному признаку: христианское и мусульманское. Данное разделение отражает базовый принцип организации сообщества: в христианском некрополе погребены преимущественно греки, армяне и русские, тогда как мусульманский предназначен для адыгов. Однако эти на первый взгляд строгие границы оказываются проницаемы на практике. Нами зафиксированы захоронения с греческими фамилиями (Девтеровы, Костановы) на территории мусульманского кладбища. Как пояснили информанты, такая практика допускается в случаях межэтнических браков, когда супруги изъявляют волю быть погребенными рядом, что демонстрирует приоритет семейных уз над строгими конфессиональными границами. В рассказе информанта акцентируется именно конфессиональный, а не этнический маркер принадлежности.

У нас, кстати, было адыгейское кладбище прямо недалеко, около дамбы. Столбики, вот эти деревянные столбики выглядывали. Вот могила так, и так — столбик. Я помню, мы там бегали. Потом его [кладбище] перенесли в другое место. Сейчас оно более благоустроено. Вот. Там мы хоронили чистых адыгов. А греки хоронили вот на нашем кладбище, где вы были. И им ставили крест. Однозначно, они были христианами. Крест, крестик, могилка. Ну, как могли, так и ухаживали [АВД].

Христианское кладбище Бжедугхабля делится на несколько «секторов»: сразу у входа и по центру располагаются греческие захоронения, в левой от входа части кладби-



Захоронение горского грека (справа) на мусульманском кладбище аула Бжедугхабль. 2025 г. Фото И. О. Никитиной

ща — армянские и в правой дальней части — русские.

### ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД

Погребальный обряд бжедугхабльских греков в своей основе сохраняет православную структуру, характерную для русских, проживающих в этом регионе. Ритуал включает подготовку тела, ночное бдение в доме покойного (в течение двух ночей, с обязательным присутствием родственников и друзей, чтобы не оставлять покойного одного), отпевание (для которого приглашался священник из соседнего села Великовечное) и поминальный цикл (день погребения, 9-й день, 40-й и годовщина). Одновременно выявляются значимые расхождения с понтийской греческой традицией. В отличие от последней, где шутки и сплетни, которыми участники обмениваются во время бдения, не запрещаются, так как выполняют психотерапевтическую функцию [3. С. 26], у горских греков подобное поведение в рамках ритуала строго табуировано. Информанты подчеркивали недопустимость юмора и отвлеченных разговоров, что указывает на иную культурную модель переживания траура. Еще одна отличительная черта — отсутствие плакальщиц. Поминальная трапеза сочетает разные элементы: подаются стандартные для региона поминальные блюда (борщ, картошка с мясом, пирожки), а из алкоголя — красное вино, без запретов на свинину и сладкое, которые могут встречаться у греков-понтийцев. Знаковым является приготовление кутьи на основе

риса с изюмом и сахаром, что сближает практику горских греков с русской традицией, тогда как понтийцы используют для этого блюда пшеницу.

### ПОГРЕБЕНИЕ

Интересно, что тип погребения у горских греков заимствовал элементы из соседней адыгской культуры. Так, наши собеседники рассказали об особом способе погребения, когда сверху гроба в могилу укладывались доски.

Они настолько были пропитаны адыгейской культурой, все наши. Когда я отца хоронил, грека... Мы хоронили его... У отца стоит памятник, как у православных. Но в то же время мы сохраняли традицию адыгского захоронения. Доски. Вот эти доски мы ставили. <...> По диагонали ставили. У адыгов же так хоронят, потому что они не в гробу, а в саване... [АВД].

С утверждением ислама среди адыгов стало доминировать захоронение в саване без гроба [1. С. 451]. Для различных локальных групп адыгов характерно захоронение в подбойных могилах, когда в южной стороне ямы выкапывают нишу, где и размещают тело умершего (в саване) на правом боку (чтобы его лицо было обращено к Мекке) [6. С. 151]. Такой тип погребения характерен для ислама, где ниша носит название *ляхд*. Нишу обыкновенно перекрывают кирпичом или досками, как и в приведенной выше цитате информанта, и только потом засыпают могилу землей. Не-

смотря на то что греков хоронили в гробу, доски в могилу все равно укладывали. Вероятно, доски могли размещаться и по диагонали, как бы копируя мусульманские могилы. В последних, правда, диагональное положение доски имеет прагматическое значение: поставленная таким образом доска закрывает нишу.

Информант (русский, женатый на гречанке) из аула Бжедугхабль рассказал еще об одной версии такого захоронения: в отличие от адыгских, в греческих могилах нишу не делали: гроб размещали в яме, но сверху накрывали его досками, перед тем как засыпать землей. Свое описание наш собеседник сопроводил рисунком, где отчетливо видно различие между адыгским и греческим захоронениями: в последнем доска укладывалась горизонтально.

В общем, выкапывается яма под гроб, а под доски — чуть-чуть шире, и на них вот ступенька, и ложатся дубовые доски. Потом землей закрывают. И всё. [И гроб кладут на эти доски?] Нет, под низ, а доски сверху. Ну вот, вот так — а здесь как полочки, чуть шире. А у черкесов вот так — у них делается подкоп вот туда... <...> У адыгейцев, значит, просто ровно выкапывается. Вот сюда внизу подкоп, сюда ложится тело. И вот так вот доски наискось ставятся. [У адыгейцев саван?] Да, да. [А греков в гробу хоронили?] Да [РД].

Большой интерес представляет традиция захоронения в склепах, о которой рассказывали наши информанты. На христианском кладбище находятся два захоронения такого рода, которые сейчас практически невозможно опознать. Они расположены под насыпными холмами, один из которых нам удалось обнаружить, однако мы не смогли получить информацию о том, кто и когда был там похоронен.

Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что похоронно-поминальная обрядность горских греков аула Бжедугхабль представляет собой уникальный комплекс, сформировавшийся в условиях культурного симбиоза двух культур. Ядро обрядности сохраняет православную основу (трехдневный цикл, отпевание, крест на могиле), однако она оказалась трансформирована за счет включения элементов адыгской (мусульманской) погребальной практики, наиболее ярким примером которой выступает захоронение с укладыванием досок в могилу. Эта обрядность служит маркером гибридной идентичности черкесских греков. Сохранение многих элементов мусульманской культуры соседней-адыгов («из уважения», как отмечали информанты) сочетается с твердым осознанием своей принадлежности к православному христианскому миру. Таким образом, похоронный обряд становится сферой, где воспроизводится эта двойственная идентичность.

В контексте фундаментальных исследований межэтнических пограничных материалов, касающийся горских греков, демонстрирует, что подобные контактные зоны являются не просто периферией больших культурных ареалов, а самобытным сообществом, где формируются уникальные, устойчивые культурные модели, заслуживающие самого пристального этнолингвистического и антропологического изучения.

#### Примечания

<sup>1</sup> Это была тринадцатая экспедиция в ряду полевых исследований, посвященных изучению традиционной культуры греков на территории России (а также Армении, Грузии и Казахстана).

Работа велась по этнолингвистической программе Малого диалектологического атласа балканских языков (МДАБА), составленной А. А. Плотниковой [7], а также по специальным тематическим вопросам, разработанным для исследований греческой культуры в России.

<sup>2</sup> Благодарим В. И. Колесова за то, что любезно согласился присоединиться к нашей поездке в аул Бжедугхабль.

<sup>3</sup> *Бжедуги* — одна из адыгских (черкесских) групп, в настоящее время составляющая большую часть адыгейцев.

#### Литература

1. Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги / отв. ред. А. Х. Абазов, Ю. Д. Анчабадзе, А. В. Кушхабиев, М. М. Паштова. М., 2022.
2. *Девтерова Л. И.* На перекрестке дорог. Майкоп, 2013.
3. *Климова К. А., Никитина И. О., Пелевинова М. В.* Особенности семейной обрядности греков России: родины, свадьба, похороны (по материалам этнолингвистических экспедиций 2022–2024 гг.) // Кафедра византийской и новогреческой филологии. № 18 (1). 2024. С. 9–31.
4. *Кубашичева З. Ю.* Северо-западный Кавказ и адыги в системе международных отношений в начале XIX в. // Новые технологии. 2008. № 6. С. 84–86.
5. *Кузнецов И., Колесов В.* «Черкесские греки» — идентичность, культура, религия // Диаспоры: независимый научный журнал. 2002. № 1. С. 106–132.
6. *Лакунова Д. Р.* Трансформация похоронно-погребальных обрядов и ритуалов кабардинцев Кабардино-Балкарской Республики в начале 20-х гг. XXI в. // Электронный журнал «Кавказология». 2023. № 2. С. 143–155. URL: [https://kbsu.ru/wp-content/uploads/2023/07/10\\_lakunova.pdf](https://kbsu.ru/wp-content/uploads/2023/07/10_lakunova.pdf).
7. *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

#### Список информантов

АВД — муж., 1953 г.р.; зап. в Майкопе К. А. Климовой, И. О. Никитиной, М. В. Пелевиновой, 2025 г.

РД — муж., 1955 г.р.; зап. в ауле Бжедугхабль К. А. Климовой, И. О. Никитиной, М. В. Пелевиновой, 2025 г.

Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда № 22-18-00484-П «Славно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).

Статья поступила в редакцию 24 ноября 2025 г.

См. иллюстрации 2, 3 на 3-й странице обложки.

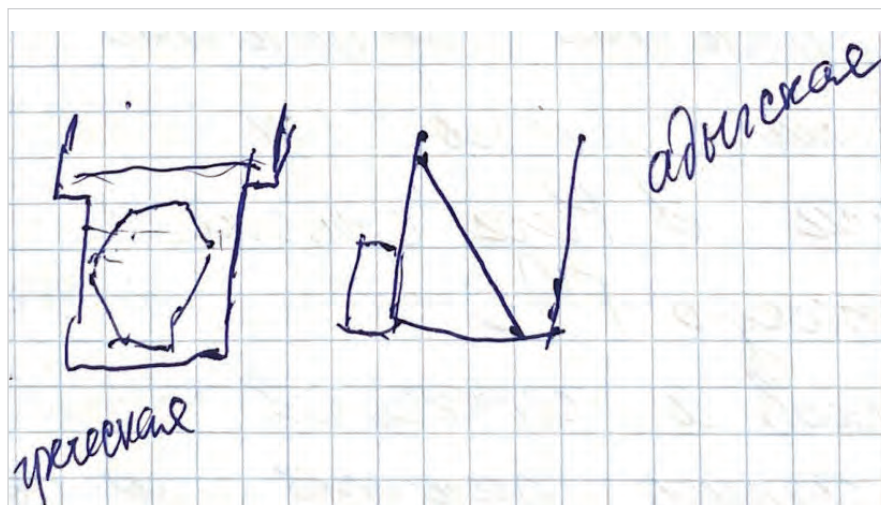


Рисунок информанта (РД) из аула Бжедугхабль. Слева — греческое захоронение, справа — адыгское. 2025 г.

**Александра Игоревна Чиварзина,**

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

**Наталья Игоревна Муравлева,**

кандидат филологических наук, Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»; Институт славяноведения РАН (Москва)

## ОБРЯД ВТОРИЧНОГО ПОГРЕБЕНИЯ В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЛБАНИИ

**Аннотация.** В статье исследуется феномен вторичного погребения — сложного обряда эксгумации и перезахоронения, распространенного в балканском регионе. Приводятся экспедиционные данные 2025 г. из юго-восточной Албании — округа г. Корча и сел Малой Преспы, где обряд вторичного погребения не только сохраняется, но и обладает рядом особенностей, в частности, подчеркнуто участие родственников в перебирании и размещении костей в соответствии с завещанием покойного.

**Ключевые слова:** вторичное погребение, традиционная народная культура, похоронно-поминальный комплекс, македонский язык, албанский язык

Вторичное погребение — особый обряд эксгумации и перезахоронения, практикуемый в отдельных южнославянских и других балканских регионах, включая Македонию и православную часть Албании. Для обозначения этого ритуала в балканославянском ареале встречаются следующие лексемы: макед. *раскоп, раскопување, откопување, прекопавање*; болг. *раскопаване, второ погребение, струване, спомен*; серб. *двоструко сахрањивање, састанак са покојником* и др. [6. С. 92]. В 2025 г. во время экспедиции в славянские анклавы юго-восточной Албании мы зафиксировали термин *повторно погребанье*, среди албанских фондов функционирует термин *rivarrosje* (букв. «перезахоронение») (с. Пустец, Корча). Хотя детали исполнения, сроки обряда сильно варьируются в разных местах, его неизменной частью является эксгумация останков и последующая манипуляция с костями.

В литературе описано два варианта вторичного погребения [5. С. 118–119]. Первый тип относится к регулярному, зафиксированному в календаре сроку и проводится спустя три, пять, семь или более лет после первичного захоронения, обычно в одну из поминальных суббот (перед Великим постом, Троицей или в субботу перед днем памяти св. Димитрия Солунского). Обряд включает в себя раскапывание могилы, извлечение и очищение костей, которые часто омываются вином и укладываются в чистую ткань или горшок, а затем переносятся в церковь для последующего полного церковного чина отпевания и погребения в ту же могилу.

Обряд вторичного погребения хорошо представлен в албанской этнографической литературе, в том числе упоминается в работах, базирующихся на материалах, записанных от потомков переселенцев XVIII в. из округа г. Корча [8. С. 227–231; 2. С. 825]. Яркий пример такого ритуала на территории Македонии, недалеко от г. Дебар, был описан

в начале XX в. сербским исследователем М. Величем. Там семья умершего открывала могилу спустя три года. Мужчины аккуратно извлекали кости, начиная с черепа, а женщины, выражая скорбь, омывали их водой, а затем вином, после чего помещали в полотняный мешочек. Череп, украшенный цветами, укладывался сверху. На следующий день проводилось отпевание по полному чину, и кости опускались обратно в могилу [6. С. 93]. Описание обряда повторного погребения в пограничном сербско-македонском регионе Скопска-Црна-Гора содержится в работах А. Петровича [4. Л. 80–118] и М. Филиповича [7. С. 467–471]. Исследователи отмечают, что после эксгумации кости предков могут перенести в отведенное у церкви место — *коскарницу* (от макед. *коска* ‘кость’).

После пуних три године дана, од како болесник умре и саране га, његови укућани позову своје комшије и рођаке и оду на гроб упокојеног и одкопају његове остатке — кости — и пошто их увију у новом платну, однесу их у «костурницу», звану, «коскарница», а затим гроб затрапају и покрију (По истечении трех полных лет со дня смерти и погребения больного, его родные зовут своих соседей и родственников, отправляются к могиле усопшего, откапывают его останки — кости — и, завернув их в новую ткань, относят в «костурницу», называемую «коскарницей», а затем засыпают могилу и закрывают ее) [4. Л. 89].

С обрядом были связаны и определенные верования. В этнографических материалах Марко Цепенкова, собирателя македонского фольклора, жившего в XIX в., присутствует описание обряда повторного погребения, когда односельчане разглядели на черепе усопшего трещины и трактовали их как знаки запечатленной судьбы, то есть письма, которые физически оставили ему еще в младенчестве *наречницы*, демоны судьбы, предсказывая будущее

[1. С. 194; 3. С. 494]. Обнаружение неразложившегося тела при эксгумации интерпретировалось как признак грешной жизни. В таких случаях, чтобы предотвратить превращение покойника в вампира, тело либо зарывали, либо пробивали боярышниковым колом [6. С. 93], либо сжигали [8. С. 230].

Основными мотивами для вторичного погребения могли быть как необходимость убедиться в разложении трупа, так и желание вновь увидеть покойного, отдать ему дань уважения и любви.

Второй тип вторичного погребения называется окказиональным и широко представлен в традиционной народной обрядности рассматриваемого балканского региона. Оно проводится по мере необходимости, а именно когда требуется поместить нового покойника (как правило, члена семьи) в уже занятую могилу. В этом случае все ритуалы с костями усопшего интегрируются в церемонию нового захоронения, становясь ее составной частью. Этнографические описания свидетельствуют, что обычай хоронить в одну могилу распространен на этих территориях на протяжении уже нескольких веков.

Реткост је да се мртвац укопа на месту, где пре нега нико није био сахрањен (Редко, когда покойника погребали в месте, где до него никто не был ранее похоронен) [7. С. 468].

Для такого повторного использования могилы тоже установлены временные лимиты, которые регламентируются государством, в частности, современные албанские законы предписывают срок не менее пяти лет с момента последнего погребения.

Информацию именно об окказиональном обряде вторичного погребения нам удалось зафиксировать в ходе наших полевых исследований в регионе юго-восточной Албании. Хотя местные традиции могут иметь небольшие различия, общая схема остается неизменной: работники кладбища в присутствии членов семьи извлекают кости, перебирают их, промывают водой и вином, сбрызгивают оливковым маслом и кладут в белый полотняный мешочек. Священник повторно совершает отпевание покойного, чьи останки были эксгумированы. Затем этот мешочек с костями аккуратно помещают в могилу, располагая его поверх нового гроба, в области ног.

Në qoftë se, një njeri tjetër nga familja vdes, vendoset pas pesë vitesh. Domethënë është hapur varri dhe u vendos babai, duhet të kalojnë pesë vite që të hapet varri që të vendosesh një njeri tjetër. Pa kaluar pesë vjet nuk ka hapin varrin (Если умирает другой человек из семьи, то его кладут через пять лет. То есть после того, как могила выкопан

на и отец похоронен, должно пройти пять лет, прежде чем могилу откопают, чтобы положить другого человека. Могилу не открывают, пока не пройдет пять лет) [ИТ].

Eshtrat i mbledhin puntorët në prani të të afërmeve të të vdekurit (Рабочие собирают останки в присутствии родственников покойного) [ИТ].

И во истоко се клавe рoдинитe. Мажo oстаe весија, ако заминам прв — ја ти го местото. Ако заминам втор — ако сака со-пругата. Мајка и татко ми го фатве во местото таму. Уште на живот. Има прва серија, втора серија, трета серија (И в эту же [могилу] кладут родственников. Муж оставляет завещание, если умру первым — вот тебе место. Если уйду вторым — как уж захочет супруга. Мать и отец договорились еще будучи живыми. Есть первый заход, второй, третий) [СТ].

Коските си се опреle на таткото. Кладое сега здолу на мајката. Беше татко прв и зато кладе одзгоре (Кости обмыли отцу. Положили в ноги на [гроб] мать. Отец был первым, поэтому положили сверху) [ЛТ].

В Корче, где помимо православного албанского большинства проживает значительный процент вlahов-арумын и македонцев, также распространена данная похоронная традиция, позволяющая использовать одну могилу для захоронения вплоть до четырех-пяти усопших.

Ne kemi traditë domethënë që në një varrë mund të vendosim dy, tre, katër veta, pesë veta. I mbledhim eshtrat, i mbledhim eshtrat në një qese, ku i spërkatim me verë edhe i vëmë në këmbët, edhe i vendosim, pastaj arkivolin (У нас есть традиция, что в одной могиле можно класть двух, трех, четырех, пятерых человек. Мы собираем кости, собираем кости в мешок, окропляем их вином, кладем в ноги, потом гроб) [ИТ].

Ne këtu në Korçë janë të varrosur bashkëshortë burr e grua ose djali mund të jetë i varrosur me babanë ose mamanë. Me motrën ose vëllanë mund të varrosen (Здесь, в Корче, хоронят супругов мужа и жену или сына — с отцом или матерью могут похоронить. Их могут похоронить с сестрой или братом) [ИТ].

Следует отметить, что дни, предназначенные для поминовения нового покойника, посвящены и тому, чьи кости были перезахоронены в той же могиле. Это включает предыдущего усопшего в новый цикл поминания. Например, традиционный девятый день поминовения совершается не только для новопреставленного, но и для его предка. Благодаря этому подчеркивается связь между всеми поколениями одной семьи, даже после многолетнего покоя давно умерший вновь «участвует» в литургической и семейной жизни.

Kur bëhet përkujtimi i të vdekurit në 9 ditë bëhet grurë dhe këndohen emrat e të gjithëve (Когда поминальная служба проходит на девятый дней, готовится пшеница и поминаются имена всех усопших) [ВВ].

В ходе полевого обследования мы зафиксировали практику, когда люди заранее оставляют пожелания или даже составляют подобие устного завещания относительно того, с кем именно они хотели бы быть похороненными в одной могиле. Нередко выражается желание покоиться рядом с супругом (женой или мужем) или с ребенком, ушедшим из жизни раньше.

Shumë herë dhe që kur janë mirë, njerëzit shprehin dëshirën me kë duan të jenë në varr, me gruan, me burrin, me ndonje femijë të vdekur para tyre (Нередко, будучи еще здоровыми, люди выражают желание быть рядом с кем-то в могиле: с женой, мужем, ребенком, умершим до них) [ВВ].

Да не ме клајте на гробо на Босилка оти ќе ви излезам ношчу на сонe. Ко лугат (алб. *lugat* 'вампир') ќе ви се сторам. Местото си го имаше таму! Умре мајка и го кладоа на гробо со татка. <...> Амане не се одржа, таму ќе одиш, кај мажо (Не кладите меня в могилу к Босильку, потому что я буду приходить к вам ночью во сне. Я сделаюсь вампиром. У него там было место! Мать умерла, и ее похоронили в могиле с отцом. <...> Просьбу не исполнили, [мол] иди туда, к своему мужу) [СТ].

Особый характер окказионального погребения в с. Зрновско проявляется в непосредственном участии родственников: здесь не могильщики, а сами члены семьи лично перебирают кости умерших. Это не просто обязанность, а выполнение предсмертного наказа, так как покойные могут еще при жизни завещать конкретному человеку выполнить эту деликатную миссию.

Да памптам за Церијо ти ископа, а јас ги собрав коските, како беше? Ги решеш коските, има многу чупари. Така има на гробиштата. Адет има стар (Помню Церию, ты его раскопал, а я собрала кости. Так было? Ты собираешь кости, там много возни. Вот так на кладбище. Обычай старый) [ЛТ].

Имав вересија, кога умираше баба ми, ми рече така: јаз рече Љубо ќе умра, имам платно ткаено, зашто ткае платно бело старите. И имаше го остаено ва сандуко. Платно бело — рече. Ќе умре, ќе ме клаете на дедо ти Панда. Ама коските ќе ме обереш ти, чупе — рече. Не, не — одамно ме рече — ќе обереш. <...> Не можев сите да ги оберам, ми дојде некако лошо (У меня был наказ, когда моя бабушка умирала, она мне сказала так: «Я, — говорит, — Люба, умру, я соткала полотно». Потому что старики ткут белое полотно. И она оставила его в сундуке.

«Белое полотно», — сказала она, — умру, положите меня к деду Панда. Но ты, внучка, перебери кости», — сказала она. «Нет-нет, — давно еще сказала, — ты их перебери». <...> Я не могла их все перебрать, мне сделалось дурно) [ЛТ].

Предсмертная воля усопших распространялась не только на того, кто должен был перебрать кости, но и на то, как именно их следует расположить в могиле, в частности, бабушка информантки попросила положить к себе кости дедушки под правую руку. Это предписание несет в себе пространственный символизм, где «правая рука» или «правая сторона» традиционно ассоциируются с почетом, защитой и близостью. Таким образом усопший выражал свое отношение к близкому человеку даже после смерти.

И ќе клаеш на десната рака — рече — коските. Коските на дедо му кладов на баба (И положишь по правую руку, говорит, кости. Кости дедушки я положила к бабушке) [ЛТ].

Завре коските така врзани, и кај мртовецо ва сандуко на десната страна ќе му клаете (Связав таким образом кости, ты к покойнику в гроб с правой стороны кости кладешь) [СТ].

Описанная традиция многократных захоронений в одной могиле представляет собой любопытное сочетание практичности и глубокого почитания предков. Она отражает потребность в оптимизации использования пространства на кладбищах, характерную для гористой местности, а также подчеркивает сформированную общность народных традиций православного населения — будь то албанцы, вlahи-арумыны или македонцы. Этот обычай демонстрирует бережное отношение к памяти усопших через тщательный сбор останков, личное перебирание костей, окропление их вином, повторное отпевание и поминовение. Одновременно он символически подчеркивает непрерывность связи поколений и единство семьи даже за пределами земной жизни.

#### Литература

1. Вржиновски Т. Народна митологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. I.
2. Ермолин Д. С. Погребально-поминальная обрядность и культура захоронений // «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины / отв. ред. А. А. Новик. СПб., 2016. Т. 1. Ч. I. С. 727–909.
3. Низшая мифология славян. Этнолингвистические очерки / отв. ред. М. М. Валенцова. М., 2025.
4. Петровић А. Српске народне умотворине из Скопљанске околине Црне Горе //

Архив САНУ у Београду. Этнографска збирка. Бр. 80. Л. 79–118. Рукопись. 118 л.

5. Толстая С. М. Обычай «вторичного погребения» в зеркале археологии и этнографии // Ученые записки Российского православного ун-та св. ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4. С. 118–125.

6. Толстая С. М. Погребение вторичное // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 92–95.

7. Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској котлини. Београд, 1939.

8. Tirta M. Mitologija ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

**Список информантов**

ВВ — Вильма Верига, 1965 г.р., г. Корча, арумынка; зап. А. И. Чиварзиной, Н. И. Муравлевой, 2025 г.

ЙТ — Йорго Танко, 1986 г.р., г. Корча, арумын по матери; зап. А. И. Чиварзиной, Н. И. Муравлевой, 2025 г.

ЛТ — Любица Тодоровска, 1953 г.р., с. Зрновско, род. в с. Церье, македонка; зап. А. И. Чиварзиной, Н. И. Муравлевой, 2025 г.

СТ — Спасе Тодоровски, 1949 г.р., с. Зрновско, македонец; зап. А. И. Чиварзиной, Н. И. Муравлевой, 2025 г.

*Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда № 22-18-00484-П «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).*

*Статья поступила в редакцию 2 ноября 2025 г.*

**Иван Михайлович Струтинский**,  
кандидат искусствоведения,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

## ЭКСПЕДИЦИЯ В УКРАИНСКИЕ СЕЛА БАНАТА

**Аннотация.** В 2025 г. мы провели этнолингвистическую экспедицию в сербские, румынские, украинские и словацкие села Баната. В украинских селах Баната нам удалось познакомиться с выдающимися музыкантами-инструменталистами, записать рассказы об архаичных календарных и семейных обрядах, лирические песни и баллады. В селах, населенных выходцами из Марамуреша, сохранилась развитая скрипичная традиция; на Рождество колядуют мужчины. В селах, где проживают переселенцы из центральных районов Закарпатья, мы записали множество лирических песен и баллад, колядки и в мужском, и в женском исполнении, а также погребальные псалмы.

**Ключевые слова:** этномызоведение, календарный фольклор, семейные обряды, Банат, украинцы

В 2025 г. в ходе работы над проектом «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» нами была проведена комплексная этнолингвистическая экспедиция в сербские, румынские, украинские и словацкие села Баната. В украинских селах Баната удалось зафиксировать игру нескольких выдающихся музыкантов-инструменталистов, познакомиться со знатоками старинных лирических песен и баллад, а также записать рассказы о ряде архаичных обрядов — как календарных, так и семейных.

Первые украинские поселенцы оказались в Банате еще в конце XIX в., когда графы Генрих Вороши, Генрих Таубер и Давид Хупши наняли их вырубать леса в своих владениях. В начале XX в. переселенцы построили несколь-

ко церквей: в 1912 г. — в с. Копачеле, в 1916 г. — в с. Зориле, в 1919 г. — в с. Корнуцел (в настоящий момент все эти села находятся на территории Румынии) [3].

Если первая волна миграции в Банат (начало XX в.) включала украинцев как с территории нынешней Закарпатской области Украины, так и с территории современного жудеца Марамуреш (Румыния), то вторая волна переселенцев (1960-е гг.) состояла исключительно из жителей румынской провинции Марамуреш.

Село Щука (нем. Ebendorf, рум. Ştiuca) до 1970-х гг. было населено немцами. Украинцы стали переезжать сюда из мараморошских сел Кривой (укр. Кривий) и Поляны в 1960-е гг., а после массового отъезда немцев в ФРГ (1970-е гг.) составили здесь большинство населения.

Украинцы Баната (и в населенном выходцами из Закарпатья с. Зориле, и в селах Щука, Копачеле, Драгомирешть, где преобладают переселенцы из украинских сел жудеца Марамуреш) называют себя *українці*, *руснакы*<sup>1</sup>, *руські*. Все три этнонима употребляются здесь как синонимы.

Вони прийшли, го, наші діди, прийшли іс першим войном, мондіал, першим войном мондіал, што была, пайшпе... як казати, дів'ятьсто чотирнацят[ого]... Вони, тоды была Остраунгарія, та Остраунгарія понесла... понесли їх у Зориле, тамкы у Караш-Северін, там сут наші ус'ї тамкы, наші, што прийшли вытты, а далі вытты прийшли сюды у Варіаш, із Зоріла, там коло Лугожа є много них, є Зориле, Копачеле, Кричова, Падуреню, Корнуцель-Банат. А ў Лугожі сут много наші рус'кі, ў Лугожі, у Рещица, сут всі наші українські, нб... [ИБ].

Румын местные украинцы называют и румынами (реже — румунами), и волохами. Причем этноним *волóхы* чаще можно услышать от представителей старшего поколения: «Муї муж, чол'овік був вол'ошин, румун був» [ИБ].

В первоначально румынское село Драгомирешть (рум. Dragomireşti) украинцы Марамуреша приехали в 1960-е гг. Впоследствии румыны разъехались из него в крупные города. В этом селе нам посчастливилось познакомиться с пастухом Василем Дроздом, родители которого перебрались сюда из с. Русково, когда ему было три года. Он сыграл нам на скрипке и спел старинную колядку «Із-за ґрунїчка» с рефреном «Ой, дай, Боже!», которая в полном варианте длится 18 минут.

**Співанкы май малі**



Ой, ві-ноч-ку з бар-ві-ноч-ку, рада-м тя но-си-ти. Че-рез хло-па мо-ло-до-го му-шу тя ли-ши-ти.

Нотный пример 1. Короткие песни из с. Зориле (жудец Караш-Северин, Румыния); записаны от Марии Фечоры. Транскрипция И. М. Струтинского

$\text{♩} = 180$

Ми-ла ви-ня мо-я ма-ма, най бу-де про-ще-на

Ли-ши-ла ня си-рох-ма-на на ви-кы наў-хте-ма!

Нотный пример 2. Песня, которую Анна Карпа переняла у своего отца; записана в с. Зориле (жудец Караш-Северин, Румыния). Транскрипция Т. С. Струтинской

7 За-ку-ка-ла й за-зу-ли-на ра-но у су-бо-ту, зіб-ра-ли-ся ле-гі-ни-кы

13 на лі-то в ро-бо-ту, ай, на лі-то в ро-бо-ту, на лі-то в ро-бо-ту

18 Че-рез тиж-день доб-ре бы-ло, доб-ре ся ро-би-ло, й а в су-бо-ту

по-по-луд-ню цім-бо-рув по-би-ло, ай, цім-бо-рув по-би-ло, цім-бо-рув по-бо-ту

Нотный пример 3. Песня-хроника о лесорубах; записана от Юрия Шимони в с. Зориле (жудец Караш-Северин, Румыния). Транскрипция Т. С. Струтинской

Гей, та-ту-ню, та-ту-ню, вбе-ри на ся гу-ню

Та йди у по-я-ну, бо прий-шли оп-риш-кы та й за-кра-ли стриж-кы,

Та пси пов-би-ва-ли, ко-ні, все, заб-ра-ли...

Нотный пример 4. Песня о пропаже овец, которую некогда играли на трембите; записана от Юрия Шимони в с. Зориле (жудец Караш-Северин, Румыния). Транскрипция Т. С. Струтинской

Чор- на го- ра не й о- ра- на, чор- на го- ра не о- ра- на,  
 2  
 Лиш ку- ля- ми <sup>3</sup> по- стрі- ля- на, лиш ку-ля- ми по- стрі-ля-на.  
 3  
 Та й під тов го- ров ко-зак ле- жить, <sup>5</sup> та й під тов го-ров ко-зак ле-жить,  
 4  
 А над ним ся ко- ннк ир-жить, а над ним ся ко- ннк ер-жить.

Нотный пример 5. Баллада «Конь извещает мать о смерти хозяина»; записана от Юрия Шимони в с. Зориле (жудец Караш-Северин, Румыния). Транскрипция Т. С. Струтинской

Рос- ло де-рев-це тон-ке ви-со-ке, дай, Бо-же! Тон-ке ви-со-ке, ввис-ку ши-ро-ке, дай, Бо-же!  
 7  
 На тім де-рев-ці сам со-кіл си-дит, дай, Бо-же! Сам со-кіл си-дит, да-ле-ко ви-дит, дай, Бо-же!  
 13  
 Ой, ви-дит, ви-дит на крас-не по-ле, дай, Бо-же! На красне по- ле, де Христос о-ре, дай, Бо-же!

Нотный пример 6. Колядка; записана от Марии Фечоры в с. Зориле (жудец Караш-Северин, Румыния). Транскрипция Т. С. Струтинской

Из-за груничка зийшла зурничка.  
 [Рефрен:] Ой, дай, Боже!  
 Зийшла й зурничка та й засвітила,  
 Та й засвітила по всьому й світу,  
 По всьому світу. Пресята й Діва  
 Пресята Діва Христа вродила,  
 Христа вродила, в яслі вложила,  
 В яслі вложила, сіном прикрила,  
 Сіном прикрила. Сива кобила,  
 Сива кобила сіно поїла,  
 Сіно поїла та й Христа вздріла... [ВД].

Также Василь Дрозд исполнил ряд мелодий с коломыйковой формой «до співу» и «до танцю», некоторые румынские мараморшские танцевальные песни с вольным переводом текста на украинский («Dragu mi-e vară

la lucru» / «Хто не робит на сіні») и румынскую балладу об опрышке<sup>3</sup> Пинте Храбром (Pintea Viteazul). Скрипач показал нам запись песни-хроники об убийстве его деда в исполнении своего родственника, проживающего в Марамуреше. От соседа Василя Дрозда, Михайла Бая, который также в молодости пас скот на полонинах, мы записали несколько песен-хроник («Про Джумана» и т.д.).

В Копачеле (укр. Копашиль, рум. Sorăcele) Михайло Кушнир, потомок переселенцев из с. Поляны, сыграл нам на скрипке и аккордеоне несколько коломоек «до танцю» и «до співу».

В селах, где проживают выходцы из Марамуреша, на Рождество колятуют

главным образом мужчины; среди обрядового репертуара преобладают песни с коломыйковой структурой, в том числе песни-хроники; сохраняется диалект, характерный для украинских сел жудеца Марамуреш [2. С. 14]: *учар* вместо *вівчар*, *уці* вместо *вівіці*, *Руздво* вместо *Різдво*, *грум* вместо *грім*, *нуч* вместо *ніч*, *дому* вместо *додому*, *темету* вместо *цвинтар*<sup>4</sup> и т.д.

В языковом, культурном, музыкальном отношении традиции переселенцев из закарпатских сел Колочава, Синевир, Водяное, с которыми мы работали в Зориле, существенно отличаются от мараморшских. Там мы записали и «співанки май малі» (слово «коломийка» в украинских селах Баната



Скрипач Василь Дрозд із с. Драгомирешть (жудец Тимиш, Румынія). 2025 г.  
Фото И. М. Струтинского

нам не встречалось), и ряд песен-хроник, баллад и лирических песен. Некоторые из этих песен были ранее зафиксированы в Зориле выдающимся закарпатским фольклористом Иваном Хлантой и опубликованы в монографии «Народні пісні українців Банату (Румунія)» [2], некоторые — обнаружены нами впервые.

Среди «співанок» с коломыйковой структурой (они представлены в нотных примерах 1, 2, 3) встречаются как «малі співанки», исполняющиеся в быстром темпе, так и длинные, которые поют протяжно, с многочисленными повторами. Такова, например, «співанка» «Мила ви ня моя мама», которую жительница Зориле Анна Карпа переняла у своего отца. Многочисленные повторы присутствуют и в песнях-хрониках, записанных нами от выдающегося знатока песенного фольклора Зориле Юрия Шимони (нотный пример 3).

Закукала й зазулина рано й у суботу  
Зібралися й легіники на літо в роботу,  
Ай, на літо в роботу,  
На літо в роботу.  
Через тиждень добре було, добре ся  
робило,  
Йа в суботу пополудню цімбору побило<sup>5</sup>...  
Та як його та й побило, понесли го в село,  
Щоби йому й молодому мало май весело.  
Понесли го й молодого білыми ручками,  
Та й загнали білий листок за дохториками.  
Ой, та й прийшли дохторики, зачали  
звідати:  
Легінику молоденький, що з тобов діяти?  
Ой, рубайте, дохторики, рубайте, рубайте.  
Лиш тільки вас мало прошу,  
Хоть мало лишайте!  
Дохторики не слухали, ушитку відтяли,  
Прийшов отиць, прийшла й мати,  
Над ним ізів'яли.  
Прийшла його рідна мамка, над ним  
ізомліла:

Солодкий мій синку любый де ся нужка діла?  
Солодкий мій синку любый де ся нужка діла?  
Дохторики порубали — твердо ня боліла.  
Прийшла його рідна мамка, над ним  
ізів'яла?  
Де ся тотя нужка діла, що я ї кохала?  
[ЮШ].

Особый интерес представляет записанная от Юрия Шимони песня об опрысках, поскольку ее мелодию (нотный пример 4), по словам музыканта, раньше могли играть на натуральной амбушюрной трубе трембите (по-местному *трѳмбета*).

Гей, татуню, татуню,  
Вбери на ся гуню,  
Та йди у пояну,  
Бо прийшли опришки  
Та й закрали стижки,  
Та пси повбивали,  
Коні, все — забрали... [ЮШ].

Песни с мелодиями, соответствующими сигналу трембиты, повествующие о том, как разбойники украли коней, овец, собак, встречаются и в румынском традиционном музыкальном искусстве Марамуреша<sup>6</sup>.

От Юрия Шимони мы узнали местные варианты широко известных в славянском мире баллад с сюжетами «дочка-пташка» («Віддавала мама дочку на чужую стороночку»), «голубка переживает смерть голубя» («Там за горою, там за другою»), а также с сюжетом «конь извещает о смерти мать хозяина» («Чорна гора не орана» и т.д.) (нотный пример 5).

Чорна гора не й орана  
Лиш кулями постріляна.  
Та й під тов горов козак лежить,  
А над нам ся коник иржить.

Не стий, коню, надо мною,  
Іди, коню, додомою.  
Та як станеш на ворота,  
Заіржи ся як сирота.  
Вийде д' тобі стара баба,  
Тото моя рідна мама.  
Та най узме піску жменю,  
Най посіє по каменю.  
Та як з того піску жито зийде,  
Тогди її синок прийде [ЮШ].

Также в Зориле мы записали множество колядок — народных и церковных — и от мужчин («Новая радость», «Небо і земля» в исполнении Юрия Шимони), и от женщин («Як Божа Мати по світу ходила» и «Росло деревце тонке, високе» в исполнении Марии Фечоры) (нотный пример 6).

Росло деревце тонке, високе,  
Дай, Боже!  
Тонке високе, ввиску широке,  
На тім деревці сам сокіл сидит,  
Сам сокіл сидит, далеко видит,  
Ой, видит, видит на красне поле,  
На красне поле, де Христос оре.  
Діва Пречиста їсти носила,  
Їсти носила, Бога просила:  
Сій, Богочку, сій жито-пшеничку,  
Жито-пшеничку, всяку сівбичку!  
Пресята Діво, де ж Христа діла?  
Я Го понесла в шовкову траву.  
Жиди ся ймили, траву скосили,  
Траву скосили, Христа не ймили.  
Пресята Діво, де ж Христа діла?  
Я Го понесла в хащі глибокі.  
Жиди ся ймили, хащі зломіли.  
Хащі зломіли, Христа не ймили.  
Пресята Діво, де ж Христа діла?  
Я Го понесла й у чорне море.  
Жиди ся ймили море гатити.  
Море ся врвало, жиди забрало [МФ].

В церкви в Зориле до сих пор служат по книгам, привезенным из Закарпатья в начале XX в., сохраняются в неизменном виде традиции церковного пения, которые были переданы первопоселенцами своим потомкам, и киевский (украинский) извод церковнославянского языка.

В Зориле мы зафиксировали похоронные псалмы и уникальные традиции молодежных игр «при покойнике», во многом сходные с гуцульскими и бойковскими.

Когда покойник лежит дома, около него вечером читают Псалтырь, а ночью собираются на *свічення* (посиделки у гроба покойного). Там молодежь *філіює* (забавляется) следующим образом. Двое берут обеими руками по пригоршне муки и становятся на четвереньки, им на спины ставят большой круглый противень, на котором обычно пекут хлеб — *тѳпшу*, и бьют по нему изо всех сил: «мѳлют»; потом «продают муку». Эта игра называется «Млин» [АК].

«Авадь віса б'ють», — рассказывают еще об одной молодежной забаве: овес кладут в шапку, кто-то держит эту шапку между коленями, кто-то кладет голову в шапку «аби поїсти віса», и в это время все его бьют [АК].

На этих посиделках «відбирали в катуні» (забирали в солдаты): два «офіціри» ставят человека («катуна») на полотно и тянут полотно так, чтоб этот «кату́н» упал. Еще есть такая игра: «Блиха сидит на стільці, а шандёр звідат, каже: “Уберніся, блихó!”» (Блоха сидит на стуле, полицейский ее спрашивает, говорит: «Обернись, блоха!»). Блоха говорит, что не хочет, ее спрашивают: «Чого?», она отвечает, что «як та того не поцілує або той ту не поцілує» (называет имя парня и девушки, которые должны поцеловаться). Если парень с девушкой медлят, «шандер» бьет их ремнем до тех пор, пока они не поцелуются. На *свіченні* развлекаются еще и так: человек просовывает правую руку под левую подмышку, так чтоб его можно было сзади ударить в правую ладонь, его бьют в ладонь; если он угадывает, кто ударил, они меняются с «узнанным» местами, если нет — его бьют дальше: «Сяк стає, обы не видів, тко ударит та й чим ударит; а тогди угадує: аш угадав — заходить тот, аш ніт — май наза́д» [ЮШ]. Интересно, что в Зориле в доме покойного молодежь устраивала игры не только пока гроб находился в доме, но и после похорон — по завершении погребальной трапезы, *поманы*, и до следующего утра.

Также, собравшись у гроба покойного, поют похоронные псалмы. Некоторые из них Юрий Шимоня исполнил для нас наизусть, некоторые спел по книге, напечатанной еще в начале XX в. церковнославянской графикой. Вот одна из этих псалм.

О, смерте, смерте, ти еси єдина  
 На сім світі марном дуже справедлива.  
 На сім світі марном дуже справедлива.  
 Не зриш на богатство, ні на жадно  
 панство,  
 Затворяєш очі равно на худобство.  
 Затворяєш очі равно на худобство.  
 Задар тя убогі со слізами просят,  
 Свої дробні діти пред тебе приносят,  
 Свої дрібні діти пред тебе приносят.  
 Очи твої заперті, а вуха заткані,  
 З ними не учеш горький плач, ридання,  
 З ними не учеш горький плач, ридання.  
 І про то, притомні, добро про  
 згадайте,  
 І на то єдино всигда позирайте,  
 І на то єдино всигда позирайте.  
 Што коли смерть прийде, зараз ви  
 плачете  
 І свої мізерні состави пред ней  
 приносите,  
 І свої мізерні состави пред ней  
 приносите... [ЮШ].

Днем покойника тоже не оставляют одного: сидят около гроба, «приказуют» (разговаривают), женщины (кто умеет) — причитают.

В колокол бьют, когда кто-то умирает. Потом, пока покойника не обмоют, в колокол звонить нельзя, иначе он «втратит силу» — ни гром больше не прогонит, ни человека не поможет найти. Дело в том, что в селах Зориле, Копачеле, Драгомирешть, Корнуцел верят, что колокол может прогнать тучу («дзвун розбиває громі», Драгомирешть) и найти заблудившегося. В с. Драгомирешть, если во время сенокоса начинается приближаться грозовая туча, в церкви священник читает 84-й псалом, обходит церковь с освященной вербой и кадит, затем бьет в «май тонкий дзвун» (самый «тонкий» колокол), после чего гром уходит. Подобные практики мы фиксировали также в румынских и сербских селах Баната. В вышеупомянутом селе, когда кто-то потеряется, трижды звонят в колокол. Кудя идет звук, туда и идут искать [ОК].

В сербско-румынском селе Вариаш, где нет прихода Украинского викариата Румынской православной церкви, но есть румынская и сербская православные церкви, потомки украинских переселенцев ходят главным образом в сербскую церковь, поскольку там так же, как и в приходах Украинского викариата, сохраняется старый календарь. В связи с этим в Вариаше наблюдается некоторое взаимное влияние сербских и украинских традиций: сербские дети учат украинские колядки; также нам известна украинская семья, которая под сербским влиянием стала отмечать Крестную славу. Украинцы в Копачеле переняли банатскую румынскую традицию играть в карты, пока покойник лежит дома, и бить посуду при выносе гроба. Однако большая часть элементов традиционной обрядовой культуры украинцев Баната не испытала влияния окружающего иноэтничного населения. Календарные и семейные обряды украинцев Баната идентичны обрядам, практикуемым в селах, откуда переселились их предки. Ряд румынских элементов в лексике (*номана*<sup>8</sup>, *опревеля*<sup>9</sup>) был заимствован их предками еще до переселения в Банат — во время проживания в жудеце Марамуреш и Закарпатье.

#### Примечания

<sup>1</sup> Буквой «ы» мы обозначаем заднеязычный звук, присутствующий в речи жителей Зориле и отсутствующий в говорах сел Драгомирешть и Щука, остальные звуки передаем буквами украинского алфавита.

<sup>2</sup> Двойная палатализация (ws<sup>2</sup>i).

<sup>3</sup> *Опрышки* — участники крестьянского антифеодалного движения в Восточных Карпатах в XVI—XVIII вв.

<sup>4</sup> В то же время в с. Зориле, где живут переселенцы из Закарпатья, говорят *теметів, вічър, віці*.

<sup>5</sup> Каждая вторая строчка повторяется трижды.

<sup>6</sup> Ср.: Mămăle, tatăle, / Oile-mi furatu', / Pe min' m-or legatu' / Hăi, hăi / Trihu-rihu-rihu-ă... (Мама, папа, / Украли моих овец / И меня связали. / Хей, хей, / Триху-риху-э...) (Maria Tănase — Tulnicul // Electrecord [канал на YouTube] URL: [https://youtu.be/dko1h8XiT7I?si=Gi-gto\\_cohoN\\_BqNr](https://youtu.be/dko1h8XiT7I?si=Gi-gto_cohoN_BqNr)) и вариант из с. Зориле (Ей, татуно, татуно, вбери на яз гуно, бо прийшли опришки та й закрали стрижки (вівці) // ПОДОРОЖ ЗА ПІСНЯМИ [канал на YouTube]. URL: [https://youtu.be/zU1l-zWQluQ?si=nqRgTL\\_31qpp8Qoz](https://youtu.be/zU1l-zWQluQ?si=nqRgTL_31qpp8Qoz)).

<sup>7</sup> Рефрен «Дай, Боже!» повторяется после каждой строфы.

<sup>8</sup> Название поминальной трапезы у украинцев Баната, от рум. *romană* 'поминки'.

<sup>9</sup> Наименование бдения при покойнике у украинцев с. Копачеле, от рум. *priveghi* 'бдение'.

#### Литература

1. Павлюк М., Робчук І. Українські говори Румунії. Діалектні тексти. Едмонтон; Львів; Нью-Йорк; Торонто, 2003.
2. Хланта І. Народні пісні українців Банату (Румунія). Ужгород, 2009.
3. Liber I. Ucrainenii din Caraș-Severin — fondatorii ucrainismului din Banat // Relații româno-ucrainene. Istorie și contemporaneitate. Cluj-Napoca; Satu Mare, 2016. P. 217–223.

#### Список информантов

АК — Анна Карпа, 1948 г.р., с. Зориле; зап. И. М. Струтинского, Т. С. Струтинской.

ВД — Василь Дрозд, 1967 г.р., с. Драгомирешть, род. в с. Русково, Марамуреш; зап. И. М. Струтинского, Т. С. Струтинской.

ИБ — Иляна Байкулеску, 1947 г.р., с. Вариаш; зап. И. М. Струтинского, Т. С. Струтинской.

МФ — Мария Фечора, 1946 г.р., с. Зориле; зап. И. М. Струтинского, Т. С. Струтинской.

ОК — о. Ольвин Климушак, с. Драгомирешть, род. в с. Кречунов, Марамуреш; зап. И. М. Струтинского, Т. С. Струтинской.

ЮШ — Юрий Шимоня, 1954 г.р., с. Зориле; зап. И. М. Струтинского, Т. С. Струтинской.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00484-П «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).*

*Статья поступила в редакцию 27 октября 2025 г.*

*См. иллюстрации 4, 5 на 3-й странице обложки.*

Юрий Валерьевич Тамкович,

аспирант, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы  
Национальной академии наук Беларуси (Минск)

# СТИРАНИЕ ПАМЯТИ: ПОВТОРНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПАМЯТНИКОВ в БССР в 1920–1950-е гг.

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме стирания памяти в контексте повторного использования памятников в Белорусской Советской Социалистической Республике в 1920–1950-е гг. Рассматриваются несколько аспектов данного явления: повторное использование надгробных памятников в том же качестве или для строительных нужд; уничтожение надписей на общественных памятниках и изменение их смысловой нагрузки; «спасительное стирание» надписи, целью которого было сохранение памятника.

**Ключевые слова:** память, памятник, надгробие, некрополь, повторное использование, политика памяти, БССР

Уничтожение памяти об умерших — прямое следствие процессов, происходивших в советском обществе в 1920–1950-е гг. Для так называемого долгого XIX в. (и более раннего времени) повторное использование памятников не характерно, что можно связать с более низким уровнем письменной культуры, меньшим количеством долговременных памятников и отсутствием такого уровня антагонизма, который появился в первой половине XX в. Однако нельзя сказать, что данное явление принадлежит исключительно XX столетию и локализуется в границах Беларуси и, шире, Советского Союза. Один из самых ярких примеров подобных действий в контексте белорусской истории — надгробие Афанасия Скородки и его жены Федоры, установленное в 1599 г. в пинской Никольской церкви, которое через 16 лет было использовано повторно как памятник злотнику Ждану и его супруге [6. С. 119]. Встречаются такие факты и во времена Российской империи. Примечательный случай произошел в местечке Вороново Лидского уезда. Газета «Новое время» сохранила историю о том, что местный ксендз использовал памятники на захоронениях православных в качестве строительного материала для ограды костела [3. С. 5]. Повторное использование памятников характерно и для послевоенной коммунистической Польши, когда массово разорялись немецкие и еврейские кладбища, а памятники находили новое применение [13. С. 67–159]. И все же подобное массовое обращение с памятниками было результатом радикальных перемен в жизни общества бывшей Российской империи. Войны, революции, изменения границ и идеологий открыли путь феномену, о котором пойдет речь в данной статье.

Удаление информации с надгробных и общественных памятников стало обычным делом для послеоктябрьской Беларуси. В первую очередь это было

характерно для Восточной Беларуси, которая находилась в составе БССР и Советского Союза. В 1920–1930-е гг. на данной территории шел процесс строительства нового советского общества. Одним из направлений городской политики властей была ликвидация старых некрополей с последующим употреблением «материалов» на новых стройках. Все это происходило в контексте искоренения памяти о старых элитах и идеологического завоевания пространства городов [9. С. 151–162]. Западная Беларусь в межвоенные годы входила в состав польского государства, и кампания по уничтожению кладбищ (с теми последствиями, о которых речь пойдет ниже) эту территории до Второй мировой войны не затронула.

При этом сбивание надписей на памятниках, то есть, по сути, стирание памяти, — лишь часть более широкой кампании отмены «неправильного» прошлого, которая проходила в раннем СССР. Здесь можно вспомнить активную борьбу с одной из основ старого миропорядка — религией, предусматривавшую разрушение храмов (святых мест), изъятие икон, которые часто подвергались вандализму (например, затирались лики святых). Также в те годы демонтировались общественные памятники, уничтожались портреты царственных особ (есть примеры, когда эти портреты становились основой для изображений новых политических лидеров), на статусных надгробных памятниках разбивались фотомедальоны (инструмент коммуникации живых и мертвых), вымарывались имена политических оппонентов — ретушировались групповые фотографии, а фамилии неудобных вырезались из книг. Это только некоторые примеры, показывающие, что стирание визуального изображения (в первую очередь лица) и личных данных в виде текстовой информации было частью повседневности послереволюционной страны. Уничтожение свидетельств

существования человека, памяти о нем стало культурно закрепленной практикой в Советском Союзе 1920–1950-х гг. Важно отметить, что подобные процессы не новы для человеческой культуры: вычеркивание человека из истории характерно для Древнего Египта, Греции и Рима.

## ПАМЯТНИКИ СТАРЫХ ЭЛИТ: СТИРАНИЕ ПАМЯТИ ДЛЯ НОВЫХ ПОКОЛЕНИЙ

После Октябрьской революции произошла радикальная смена отношения к некрополям: захоронения бывшей царской элиты потеряли в новом обществе свой высокий статус, память о «бывших» людях выдавливалась; соответственно, в худшую сторону менялось и отношение к памятникам. Старые надгробия, по сути, не охранялись, и зачастую к ним относились как к ресурсу в хозяйственной деятельности [6. С. 120]. Дорогие памятники использовались повторно, применялись для облицовки зданий или мощения улиц. Показательная история, связанная с использованием надгробий, открылась в наше время. Некто А. Н. Галабурда в июле 1934 г. написал письмо в газету «Правда» о мощении улиц Минска надгробными плитами: «Меня очень интересует, законно ли это, что у нас в Минске снимают на кладбищах памятники с могил и вымощивают ими улицы, например, главная улица Ленинская ремонтируется и из памятников выкладывают панели тротуаров» [11. С. 724]. Письмо Галабурды обсуждалось в ЦК КП(б)Б, где нашли правдивым изложенный факт. Оказалось, что памятники привозились со Сторожевского кладбища, которое подлежало ликвидации. Кроме Ленинской улицы, надгробия свозились под строительство Дома Красной Армии и гостиницы. К сожалению, письмо равнодушного гражданина не изменило ситуацию. «Наверху» пришли к выводу, что необходимо провести быструю ликвидацию кладбища, а также обрабатывать надгробные памятники в закрытых помещениях — подальше от людских глаз.

В сообщении секретарю ЦК КП(б)Б Н. Ф. Гикало относительно мощения улиц Минска могильными плитами со Сторожевского кладбища говорилось: «Действительно на улице прокладка панели ведется из кладбищенских камней, и в некоторых местах так грубо, что заметны остатки надгробных надписей. <...> Использование камня (надгробных плит) для строительства производить умело и аккуратно. Необходимо предложить Горсовету (Коммухозу) обработку их производить не на улице, где бросается в глаза всем прохожим, а в закрытом помещении, надпись тщательно стереть или срезать» [11. С. 724]. В этих строках мы видим двойственное

отношение советской элиты, а шире и советского человека, оказавшегося в те годы в непростых социально-экономических условиях, к вопросу использования старых памятников и уничтожения памяти. С одной стороны, ликвидация кладбищ в рамках строительства нового города и практика использования старых надгробий, которая сопутствовала ликвидации некрополей, не были какой-то тайной для тогдашнего общества. С другой стороны, старые представления о кладбище как святом, мемориальном месте жили в сознании людей, что понимали и партийные руководители. В связи с этим кладбища ликвидировались открыто и родственникам предлагалось перезахоронить своих родных, но превращение надгробий в хозяйственный ресурс происходило в закрытом режиме, вдали от людских глаз, хотя про данную практику жители городов знали. Текст, инскрипция придавали надгробию значение не просто камня, но посредника между умершим человеком и миром живых. Следовательно, одной из важнейших задач было искоренение этой функции памятника и превращение его в строительный материал или «чистый» памятник, готовый к повторному употреблению. Использование памятников с сохраненной личной информацией вызывало сочувствие к умершему и могло привести к мыслям об осквернении памяти о нем. Кроме того, нельзя отбрасывать такой фактор, как боязнь, что родственники умершего обнаружат памятник и последуют разбирательства, а потому памятник необходимо было «приватизировать» раз и навсегда.

Памятники шли не только на нужды нового строительства, происходила их циркуляция в пространстве кладбищ. Мы не знаем, как точно работал данный механизм на территории Беларуси, однако можно предположить, что происходило это двумя путями: 1) выбор родственниками памятника для умершего среди заброшенных захоронений; 2) приобретение памятника в похоронном бюро, куда могли свозиться ценные надгробия с ликвидированных некрополей. В любом случае упоминания о старых «хозяевах» зачищались. Следовало бы сказать «тщательно», однако так было не всегда — степень затирания бывала разной. Часть памятников обработана довольно профессионально, об их дореволюционном происхождении напоминает форма надгробия и следы полировки. Другие же сохраняют сигнатуры, религиозные тексты, эпитафии или следы старой инскрипции. При этом личная информация сбивалась полностью и узнавать фамилии старых обладателей памятников чаще всего невозможно. С сигнатурами (отметка мастера-каменотеса), религиозными

текстами и эпитафиями поступали по-разному. На ряде памятников они сохранились, что напрямую свидетельствует об их дореволюционном происхождении, на других же они затерты. Для родственников было важно «удалить» предыдущего человека, чтобы он не вступал в конфликт, не конкурировал с родным покойником. Сигнатура или религиозный текст не являлись принципиальной проблемой, они не несли такой смысловой нагрузки. Тем более некоторые мастера, которые могли оставить сигнатуру, работали еще в 1920-е гг., а дореволюционные заготовки могли быть использованы и в межвоенное двадцатилетие. Однако были и те, кто добивался абсолютной «чистоты» памятника — удаления любых признаков старорежимного происхождения.

На примере полевых исследований Военного кладбища г. Минска покажем, как поступали с сигнатурами на практике. Среди повторно использованных новыми поколениями надгробий встречаем памятник «убитому при освобождении Зап. Белор. 21 сентября 1939 г.» красноармейцу И. Г. Богданчику, который имеет дореволюционную сигнатуру «И. МЕХЕДКО. МИНСКЪ»<sup>1</sup> (ил. 1). В другой части кладбища покоится умерший в 1935 г. Н. Г. Малей, на надгробии которого можно также заметить сигнатуру со знакомой фамилией — «МЕХЕДКО». Кроме сигнатуры



Ил. 1. Памятник на могиле участника похода 1939 г. Иосифа Григорьевича Богданчика (1912–1939) на Военном кладбище в Минске. 2025 г. Фото Ю. В. Тамковича

поверхность памятника отличается наличием выступающих букв старого текста, которые, к сожалению, трудно сложить в понятные слова. Польско-язычная сигнатура размещается на памятнике Ю. Гуторьяна (1893–1948), которая доносит до нас фамилию еще одного мастера царской эпохи — «Н. Januszkievicz».

Сохранилось два памятника с плохо зачищенными сигнатурами. Это стела на могиле В. Выдриной (1875–1937) с пометкой «MIŃSK M.GRUNDON» (памятники мастерской Михала Грундона сохранились на католическом Кальварийском кладбище Минска) (ил. 2) и надгробие профессора А. И. Лурье (1895–1948), где буквы частично просматриваются и позволяют предположить, что это «Раб[ота]. Ефимова» — петербургского мастера. Еще два богатых памятника — на могилах Виктора Чеканова (1912–1940) и Александра Андреева (1901–1949); они имеют сигнатуры, которые затерты полностью и не читаются.



Ил. 2. Затертая сигнатура «MIŃSK M.GRUNDON» на памятнике Варвары Васильевны Выдриной (1875–1937) на Военном кладбище в Минске. 2025 г. Фото Ю. В. Тамковича

Важно отметить, что среди повторно использованных памятников встречаются интересные экземпляры. Так, обелиск Виктора Тесленко (1917–1935) сохранил с тыльной стороны оригинальный религиозный текст в дореволюционной орфографии («Упокой Господи душу...»). Еще более необычная история связана с надгробием Марфы Трус (ум. в 1932 г.). На постаменте, который был сделан из качественной породы камня в царскую эпоху, стоит более простая и скромная стела межвоенного времени. На старой части надгробия сохранилась надпись: «Прохожий помолись | за душу рабы Божь | ей Антонины», то есть этот комбинированный памятник содержит имена двух похороненных в разные эпохи женщин. Кальварийское католическое кладбище сохранило пример перебитого памятника времен войны (а может, послевоенной разрухи). На стеле из черного камня выцарапана неаккуратная надпись, свидетельствующая, что здесь похоронена Антонина Петрусевич, умершая в 1944 г. С противоположной же стороны мы можем

увидеть оригинальную инскрипцию на иврите, увенчанную венком с менорой (ил. 3, 4). Можно предположить, что непростая ситуация военного времени поспособствовала сохранению старого текста.



Ил. 3. Кальварийское кладбище в Минске. Еврейское надгробие с надписью на иврите, переделанное в христианский памятник (см. ил. 4). 2025 г. Фото Ю. В. Тамковича



Ил. 4. Захоронение Антонины Петрусевич. Эпитафия нанесена на оборотную сторону еврейского надгробия (см. ил. 3). 2025 г. Фото Ю. В. Тамковича

До нас дошли примеры использования надгробий в качестве памятников за границами кладбищ. Так, известно, что памятник, установленный на месте расстрела еврейских граждан в Минске в 1942 г. (мемориал «Яма»), был взят с еврейского кладбища. При этом созданием новой надписи и его установкой занимались еврей-минчане [4]. Возможно, что таким же образом поступили и с памятником жертвам Холокоста на еврейском кладбище в г. Узда. С боковой части сохранилась дореволюционная сигнатура еврейского мастера-каменотеса М. Спришена. Другой пример связан с более поздним временем и показывает маргинализацию отдельных представителей советского общества. В 1960-е гг. коммунист Павел Мартынов решил установить в д. Баштан Гомельского района памятник В. И. Ленину, однако от руководства получил бюст В. В. Маяковского. При этом постамент для памятника нужно было возвести самостоятельно, и предприимчивый активист решил проблему просто — привез из соседней деревни Гравовка надгробия бывших владельцев, помещиков Фащей. Из фрагментов этих каменных надгробий был сложен самодельный постамент, на который и установлен бюст пролетарского поэта.

В общем, нужно сказать, что технология «обновления» памятников была похожей. В основном зачищали сторону с дореволюционной инскрипцией (всю сторону или только поле/рамку текста), а с противоположной делалась новая надпись. Также есть примеры, когда новая надпись наносилась на месте сбитой. Из более редких способов — покрытие старого памятника слоем штукатурки и укрепление шильды с инскрипцией. На Военном кладбище есть подобное надгробие. Польскоязычный памятник был покрыт слоем раствора, а на месте старой надписи установили табличку с информацией о другом человеке. Со временем шильда исчезла, в верхней части обвалилась штукатурка и показали буквы «S. P.» — традиционное католическое сокращение «Святой памяти». Данная практика характерна и для более позднего времени. В марте 2025 г. краевед Алексей Жаховец на православном кладбище д. Пожарище Молодечненского района обнаружил мацеву<sup>2</sup>, покрытую слоем штукатурки. Памятник находится на могиле Алексея Фалея, умершего в 1994 г. (ил. 5). Как удалось установить, данное надгробие было изъято им с еврейского кладбища в д. Городок еще при жизни и хранилось в сарае. Памятник очистили от штукатурки, что позволило выяснить личность, которая была скрыта долгие годы: мацева принад-



Ил. 5. Памятник на могиле Алексея Андреевича Фалея (1902–1994) на кладбище в д. Пожарище. 2025 г. Фото А. В. Жаховца

лежала Хае (дочери р. Матитьяху), которая умерла 5 ноября 1931 г.

В «обновлении» памятников участвовали как профессиональные мастера, так и обычные люди. Часть «перебитых» памятников имеет декоративные элементы, аккуратно выбитый текст. Над другими же работали люди, не владеющие азами ремесла. Например, на Военном кладбище находится надгробие Тараса Будая (1882–1936). Отметим, что старинная надпись затерта, а на противоположной стороне размещена новая — определенно самодельная, диссонирующая с обелиском из дорогого камня.

Интересно, что тенденция использования старых памятников на Военном кладбище продолжается и в послевоенное время (нами было найдено около трех десятков подобных надгробий). Позднее, после его закрытия в 1959 г., такая практика продолжилась на Восточном кладбище Минска. Можно предположить, что часть надгробий, которые сегодня можно увидеть на минских некрополях, были взяты с минского еврейского кладбища, — после Второй мировой войны евреи стали новой категорией «бывших». Многочисленное еврейское население, которое проживало достаточно обособлено от христианского, перестало существовать, оставив огромный пласт культурного, мемориального наследия. Несмотря на то что в годы нацистской оккупации еврейские кладбища подвергались разграблению и были источниками материала для строительства (например, кладбища

в Бресте, Слуцке), большинство из них пережило этот кратковременный период, и новый длительный этап их разрушения начался уже после войны. Советская власть не видела необходимости в сохранении и охране кладбищ, поэтому сотни еврейских некрополей дошли до нашего времени в разоренном виде, а многие не уцелели вовсе. При этом ряд кладбищ был уничтожен (на их месте зачастую создавали зеленые зоны и спортивные объекты), а памятники пошли на хозяйственные нужды. Надгробия использовались для создания фундаментов зданий (например, в Сморгони), мощения улиц (например, в Бресте), для ремесленного производства, в частности, в качестве точильных кругов, а также, если верить рассказам местных жителей, для облицовки центральных памятников Ленину в Минске и Гродно. Большое количество надгробий с еврейских некрополей разошлось среди жителей-христиан. Польский исследователь Кшиштоф Белявский высказал предположение, что даже на уцелевших некрополях вследствие кражи памятников осталось не более 1% надгробий [2. С. 147]. Часто надгробные надписи не зачищались, что можно объяснить несколькими факторами: 1) отсутствием жителей еврейской национальности, которые могли высказать свое недовольство таким положением дел; 2) незнанием иврита и его системы знаков; 3) обособленностью еврейского населения, негативным отношением некоторых представителей христианского сообщества к евреям; 4) повторным использованием мацев в частном пространстве (в своем дворе). Подобную ситуацию мы видим в г. Вилейка Минской области. В послевоенные годы мацевы с частично разрушенного кладбища активно использовались при возведении домов местных жителей. Один из них можно увидеть на улице 1 Мая — угловой камень дома украшают буквы, которые местные жители уже не могут прочитать [12]. В 2022 г. при разборе снесенного строения в г. Шклове Могилёвской области в фундаменте была найдена мраморная мацева с полностью сохранившейся инскрипцией. Она свидетельствовала, что памятник украшал захоронение Ханны, дочери раввина Ицхака Сиркиша, которая умерла в 1825 г. По информации местного краеведа Леонида Лавреша, относительно недавно на улице Свердлова в г. Лиде Гродненской области можно было увидеть тротуар с фрагментами еврейских надгробий [7. С. 29]. В 2020 г. в подвале дома по улице Карастояновой в Минске была найдена мацева. Как оказалось, местный житель украл ее с кладбища на улице Сухой, когда было принято решение о превращении его в парк. Кражу он совершил с целью установки

памятника на могиле родственника, с последующей перебивкой надписи, чего, однако, не произошло. Местные знали о существовании данного артефакта, а дети использовали его, дабы ровнять втулки на велосипедах. Кажется, что в данных примерах важную роль играет абсолютное непонимание жителями белорусских городов еврейского письма: надгробная надпись доносит факты из биографии усопшего, способна вызывать эмпатию, однако в данном случае этого не происходит.

И все же мы не можем говорить про такое отношение исключительно к еврейским памятникам. И до, и после войны некрополи всех конфессий ликвидировались по практическим соображениям. Нельзя утверждать, что представители одной этнической группы использовали памятники только с кладбищ других сообществ. Мы видим, что православные «перебивают» памятники как со своих, так и с католических кладбищ, на католическом кладбище встречаются еврейские мацевы, а среди еврейских захоронений — памятники, своей формой подразумевающие наличие креста. Чаще всего повторно применялись надгробия, выполненные из качественных материалов, которые ставились на захоронениях старых социальных элит (дворяне, офицеры, священнослужители, купцы) различных вероисповеданий, и только во вторую очередь играл роль этноконфессиональный фактор — использование надгробий той группы, которая не могла бы защитить свое кладбище от разграбления.

### ОТ ЦАРСКИХ ПАМЯТНИКОВ К ПАМЯТИ О БОРЦАХ ЗА СОВЕТСКУЮ ВЛАСТЬ

На территории современной Беларуси в дореволюционный период было установлено около 70 скульптурных памятников российским императорам, однако до нашего времени они практически не сохранились [5. С. 194]. В основном они были установлены в честь императора Александра II в период с 1911 по 1914 г. Несмотря на такую широкую кампанию мемориализации, на сегодняшний день царь-освободитель не является важной фигурой в историческом самосознании белорусов. И основная роль в уничтожении памяти об императоре принадлежит советской власти.

В контексте нашего вопроса необходимо отметить, что дорогие постаменты таких памятников использовались повторно. В д. Пережир Пуховичского района Минской области находится захоронение красных партизан, расстрелянных поляками в мае 1920 г. во время советско-польской войны (ил. 6). Визуальный осмотр позволяет говорить, что памятник имеет до-революционное происхождение. На



Ил. 6. Памятник на захоронении красных партизан в д. Пережир Пуховичского р-на Минской обл. 2025 г. Фото Д. В. Скворчевского

постаменте просматривается надпись «Благодарные крестьяне | Титвянской волости | 19 Февраля 1911 г.», а надпись на самой стеле срезана — вероятно, здесь упоминалась особа императора. Известно, что в 1911 г. на базарной площади в с. Цитве Игуменского уезда был установлен «каменно-мраморный памятник в ограде, с устройством в нем с лампадою Иконы, Тезоименитого Освободителю-Царю святого благоверного Князя Александра Невского» [10. С. 146]. Вероятно, речь идет о том самом памятнике, который был установлен в начале 1920-х на могиле партизан. Причем расстояние между населенными пунктами около 20 километров. Изначально обе инскрипции были скрыты за новыми шильдами, которые содержали информацию о партизанах. Однако одна надпись была полностью уничтожена, а другая только скрыта.

Широко известна история, случившаяся с бюстом Александра II в Минске. Памятник украшал центральную часть города (район современной площади Свободы) с 1901 г. После установления новой власти бюст императора пропал, однако постамент был использован в новых целях. В 1920-е гг. старую надпись об императоре Александре II закрыла доска, установленная в память о революционере Гирше Леккерте, который был казнен в 1902 г. В данном случае мы можем говорить не только о стирании памяти о личности, но и о символическом, повторном использовании «святого» места новой властью.

Дореволюционный памятник можно увидеть и в районном центре Столбцы Минской области. В послевоенные годы здесь была установлена скульптура В. И. Ленина. Сам памятник не выделяется среди сотен подобных скульптур на территории Беларуси, однако привлекает внимание постамент. Можно заметить, что ранее на памятнике находилась надпись, которая была срезана. О ее существовании свидетельствует лишь небольшой фрагмент надписи («в 1812 г.»), размещенный с тыльной стороны постамента. До установления в Столбцах данного постамент являлся частью памятника в честь сражения у д. Новый Свержень, которое произошло во время Отечественной войны 1812 г. Памятник был установлен в данном населенном пункте к столетию войны и окончательно разобран уже в 1950-е гг. [8. С. 90].

Необходимо отметить, что в Западной Беларуси, которая входила в состав Польши, также происходило уничтожение памятников деятелям царской эпохи. Некоторые памятники не демонтировались, а меняли свою идеологическую нагрузку. Ситуация, аналогичная той, что произошла в Минске, имела место в г. Кобрине Брестской области. Так, к столетний юбилей Отечественной войны 1812 г. здесь был установлен памятник в честь «первой победы над войсками Наполеона в пределах России» [1. С. 40]. Памятник пострадал во время немецкой оккупации в Первую мировую войну, а в межвоенные годы был переделан в мемориал польскому национальному герою Тадеушу Костюшко.

**«СПАСИТЕЛЬНОЕ СТИРАНИЕ»**  
Во времена советской власти, как и ранее в эпоху царизма, кладбища были местом относительно слабого идеологического контроля. Об этом свидетельствуют несколько фактов: 1) доминирование на территории некрополей религиозной символики; 2) возможность собрания верующих у храмов и часовен на кладбищах; 3) сохранение могил представителей элиты царского времени, противников советской власти времен Гражданской и Второй мировой войн. Несмотря на это, некоторые «неправильные» памятники могли стать жертвой идеологической борьбы, поэтому местные жители пытались предпринимать меры по их сохранению.

Два идентичных, удивительно похожих примера «спасительного стирания», которые выбиваются из общей тенденции, можно увидеть в г. Несвиже Несвижского района Минской области и агрогородке Жупраны Ошмянского района Гродненской области.

Весной 1919 г., после занятия Несвижа Красной армией, местные поляки нача-

ли готовить восстание против новой власти. Однако их планы были раскрыты и руководителей расстреляли. Спустя семь лет на месте захоронения появился большой гранитный крест с именами убитых и надписью «POMORDOWANI PRZEZ BOLSZEVIKÓW» («убиты большевиками») (ил. 7). Подобная мемориализация произошла через два года (в 1928 г.) в местечке Жупраны, где был установлен гранитный крест над захоронением ксендза Рышарда Кнобельсдорфа (ил. 8). Священник погиб летом 1920 г., во время советско-польской войны, в связи с чем на памятнике присутствовала похожая надпись — «ZAMĘCZONY PRZEZ BOLSZEVIKÓW» («замучен большевиками»). После воссоединения Западной Беларуси с БССР надписи о насильственной смерти были аккуратно затерты. Как можно предположить, это было сделано местными жителями, которые хотели спасти данные захоронения от разрушения.

Таким образом, стирание информации на памятниках является следствием широких социально-политических процессов, происходивших на территории послереволюционной Беларуси. Эти изменения выражались в новом отношении власти к старинным некрополям, в исчезновении ряда социальных групп и установлении новых идеологических рамок. К данному курсу приспособилось и простое население, которое усвоило новые практики повторного использования надгробий в условиях их легализации на фоне кризиса похоронной системы.



Ил. 7. Памятник на могиле польских повстанцев на христианском кладбище в Несвиже. 2025 г. Фото А. Н. Стебурако

Преобладающая часть памятников со стертыми надписями встречается в период 1920–1950-х гг. — время радикальных преобразований в жизни белорусского общества. В первую очередь эта практика касается территории Восточной Беларуси, входившей в состав БССР. На западе современной Беларуси (бывшей частью польского государства) данное явление не было распространено и относится уже к послевоенному времени. Большая часть перебитых памятников — это надгробия представителей зажиточных социальных групп, которые были исключены из новой действительности. Оказала влияние и трагедия Холокоста: уничтожение еврейского населения привело к заброшенности еврейских некрополей. Как показали полевые исследования, основным объектом стирания информации становились тексты надгробных памятников, а сами памятники использовали повторно или превращали в строительный материал. Другим объектом интереса «нового человека» стали общественные памятники царского времени. В отдельную категорию можно выделить примеры удаления информации для спасения памятников от разрушения. Необходимо отметить, что проблема имеет две важные плоскости — бытовую (доступный материал) и антропологическую (представления человека о повторном применении памятника). Утилитарное употребление шло параллельно с представлениями о ряде действий по нейтрализации предыдущего статуса памятника. Главной гарантией удаления



Ил. 8. Памятник на могиле ксендза Рышарда Кнобельсдорфа (1866–1920) у костела в Жупранах. 2025 г. Фото Ю. В. Тамковича

информации о человеке являлось уничтожение текстовой информации о нем, а также его изображения. Остальные надписи (сигнатуры, религиозные тексты) в ряде случаев оставались, так как не несли такой смысловой нагрузки.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Игнатий Ясонович Мехедко-Савицкий* (1860-е — 03.09.1918) — один из главных мастеров-каменотесов Минска начала XX в.

<sup>2</sup> Еврейский могильный памятник в виде стоячего камня.

#### Литература

1. *Бабенко Е. В.* Кобрин — первая победа русской армии в Отечественной войне 1812 года // *Война и оружие: новые исследования и материалы. Труды Третьей Междунар. науч.-практ. конф.* (16–18 мая 2012 г.): в 3 ч. / науч. ред. С. В. Ефимов. СПб., 2012. Ч. I. С. 32–44.

2. *Бяляўскі К.* Стан захавання габрэйскіх могілак у Заходняй Беларусі // *Станоўчыя практыкі захавання і папулярызачыі габрэйскай спадчыны: дапаможнік на аснове польскага і беларускага досведу:*

зборнік артыкулаў навукова-практычнай канферэнцыі (г. Брэст, 20–21 жніўня 2011 г.) / пад рэд. А. Бяляўскай, А. Максімоўскай, А. Сідаровіч. Варшава, 2012. С. 147–175.

3. Возмутительный факт // *Новое время.* 1902. № 9527. С. 5.

4. *Герасимова И.* Новая история старогородского памятника // *Мишпоха. Международный еврейский журнал.* [2008]. № 22. URL: <http://mishpoha.org/n22/22a21.php>.

5. *Грунтоў С. У.* «Аўгустейшы дзед». Імператарскія скульптурныя помнікі ў беларускіх гарадах і мястэчках у пачатку XX ст. // *Homo historicus. Гадавік антрапалагічнай гісторыі: the annual of anthropological history.* Варшава, 2023. С. 176–194.

6. *Грунтоў С. У.* Паўторнае выкарыстанне надмагілляў у Беларусі: формы, практыкі, рэцэпцыя // *Вестник Полоцкого государственного университета.* 2023. № 2. С. 119–123.

7. *Лаўрэш Л. Л., Лаўрэш Г. І.* Там, дзе спыніўся час...: Лідскія гістарычныя некропалі. Гродна, 2024.

8. *Лукашевич А. М.* Памятники и памятные места 1812 года в Беларуси. Минск, 2012.

9. *Соколова А. Д.* Новому человеку — новая смерть? Похоронная культура раннего СССР. М., 2022.

10. *С. П. С.* Юбилейное торжество 19 февраля 1911 года, в с. Цитве Игуменского уезда // *Минские епархиальные ведомости.* 1911. № 5. С. 146–150.

11. Улада і грамадства: БССР у 1929–1939 гады: у дакументах Сакрэтнага аддзела / Асобага сектара ЦК КП(б)Б / складальнік, аўтар прадмовы І. Раманава. Вільня, 2019.

12. *Шульман А.* Фундамент из истории // *Мишпоха. Международный еврейский журнал.* URL: <https://mishpoha.org/pamyat/124-evrejskie-istorii-vilejki?ysclid=mb9lqp4e2i963557979>.

13. *Bielawski K.* *Zagłada cmentarzy żydowskich.* Warszawa, 2020.

*Статья поступила в редакцию 4 июня 2025 г.*

## Дмитрий Вячеславович Громов,

доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

## ПРИДОРОЖНЫЕ МЕМОРИАЛЫ: РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

**Аннотация.** Рассмотрены случаи создания придорожных мемориалов, имеющих локальную специфику. В основном придорожные мемориалы на территории России повторяют своей конструкцией могилы и в этом отношении довольно стандартны; возникновение локальных форм происходит чаще всего под влиянием местных похоронно-поминальных традиций или же особенностей местного природного и культурного ландшафта.

**Ключевые слова:** придорожный мемориал, коммеморативная практика, кенотаф

Придорожные мемориалы, отмечающие места гибели в транспортных авариях, существуют во многих регионах мира. Им посвящена огромная исследовательская литература [см., например: 15; 17; 18]. При общей функциональной нагрузке (коммеморация и иногда сакрализация придорожного пространства) данные объекты в разных странах могут заметно различаться; возможна и вариативность внутри одной, даже сравнительно небольшой страны, отражающая этноконфессиональную специфику и локальные традиции разных регионов [14; 16]. На территории бывшего Советского Союза со второй половины XX в. существует определенный тип придорожных мемориалов [4; 8; 9; 13]. Обычно это кенотафы — символические захоронения без останков покойного; они могут включать крест, памятник, символическую могильную насыпь, окруженную оградой. Минимизированный временный памятник обычно представляет собой букет искусственных цветов; на первых эта-

пах, до установления стационарного памятника, часто используются детали разбитых в аварии машин. Постсоветские кенотафы кажутся нам привычными, однако в мире мемориалы, повторяющие формы кладбищенских захоронений, встречаются довольно редко<sup>1</sup>.

В данной статье мы рассмотрим примеры специфических локальных форм, которые применяются при коммеморации в различных регионах России. Сразу оговорюсь, что в процентном отношении таких необычных объектов очень мало; основную массу составляют довольно стандартные сооружения, преимущественно повторяющие формы кладбищенских захоронений.

В формировании традиции придорожных мемориалов значительную роль сыграла песня «Есть по Чуйскому тракту дорога...», также известная как «Песня о Кольке Снегирёве». В середине 1930-х гг. ее написал молодой человек с Алтая, в будущем литератор М. П. Михеев. Прототипом героя

песни стал его друг Колька Ковалёв; в жизни он счастливо женился на девушке Рае (Ираиде), но в сюжете песни разыгралась трагедия, в ходе которой шофер из-за Раи погиб, а на его могиле был установлен памятник:

...На могилу лихому шоферу,  
Тот, что страха нигде не знал,  
Положили зеленую штору  
И согнутый от Амо штурвал [10].

В фольклорных вариантах песни чаще упоминается не штора, а «разбитая фара». К сожалению, из воспоминаний Михеева непонятно, была ли им описана реальная практика установки памятников погибшим шоферам, тем более что в тексте идет речь не о придорожном мемориале, а об убранстве могилы. Возможно, создание могилы здесь просто поэтический образ, тем более что клишированные образы намогильных памятников встречаются и в фольклоре, и в поэзии романтизма; неоднократно говоря в воспоминаниях о «романтике», автор и сам косвенно признавал, что ориентировался на определенную поэтическую традицию.

Еще до войны песня стала очень популярна и начала обрастать легендами. Хотя аварии, описанной в песне, в действительности не происходило, но, как отмечал Михеев, «романтика действовала на людей без промаха, — потом мне показывали на Чуйском тракте место, где разбился Колька Снегирев» [10. С. 149].

О популярности песни на фронтах Великой Отечественной войны писал Л. Н. Пушкирев в «Воспоминаниях фольклориста-фронтовика». В частности, эта популярность выражалась



Ил. 1. Придорожный мемориал на трассе Р-256 (Чуйский тракт). Примерно начало 1990-х гг. Фото с сайта Алтай туристский [1]



Ил. 2. Современный памятник водителям Чуйского тракта на трассе Р-256. Андугайский р-н Республики Алтай. 2025 г. Фото М. А. Агафоновой

в установке придорожных памятников: «Часть выполняла боевое задание по охране моста через Вислу. На крутом повороте дороги стоял обычный для тех времен фанерный памятник погибшему при бомбежке шоферу Анатолию Воронцову, 1922 г. рождения. Козьярский, увлеченный сходством ситуации в жизни и в песне, положил на могилу шофера руль и фары и своей рукой переписал на фанерный обелиск могилы песню о гибели шофера, изменив фамилию со «Снегирёва» на «Воронцова». Проходившие мимо бойцы, конечно, не могли не заметить памятника, да еще такого необычного, с песней... Этот случай пробудил интерес к погибшему шоферу. Вскоре среди находившихся поблизости частей стал

ходить рассказ о лихом шофере Тольке Воронцове, погибшем из-за несчастной любви» [12. С. 125–126].

Отсылкой к песне является эпизод с придорожным мемориалом в фильме В. М. Шукшина «Живет такой парень» (1964). Действие фильма происходило на Чуйском тракте (откуда родом и сам Шукшин), песня про шофера использовалась в качестве музыкального фона, звучала она и в тот момент (55:40), когда на экране появляется мемориал.

Песня стала образцом для последующего создания придорожных мемориалов. Вслед за упоминавшимся выше красноармейцем Козьярским, который воспринял песенный образ, положив на могилу руль и фары, так же стали поступать и другие люди, стре-

мящиеся почтить память погибших. По понятной логике местом создания таких мемориалов стал Чуйский тракт; по рассказу нашего информанта, проезжавшего здесь в начале 1990-х гг., мемориалы с рулем встречались неоднократно.

Самый известный мемориал подобного типа появился в середине 1980-х гг. в ходе съемок документального фильма «Шоферская баллада» (1987): режиссер В. В. Соломин совместно с несколькими местными старыми шоферами на грузовике ЗИС-5 доехал до с. Белый Бом (Республика Алтай, Онгудайский район) и установил на его окраине, в живописной долине Чуи памятник Кольке Снегирёву с рулем «в стилистике шоферских мемориалов» [1]; рядом с ним на валуне краской была нанесена надпись «Человеку погибшему за любовь». Позже эта надпись изменялась; так, на одной из более поздних фотографий [1] на камне написаны слова из песни и, видимо, фамилия одного из погибших здесь водителей — Бирюков (ил. 1). Фильм получил приз жюри XII Всесоюзного фестиваля телевизионных фильмов (1987), а мемориал у Белого Бомы стал местной достопримечательностью. В фильме приведено несколько легенд, которые сложились вокруг памятника вскоре после его установки (38:35): многие считали, что Колька Снегирёв — реально живший человек и памятник установила Рая, которая так и не вышла замуж. Также говорилось, что памятник соорудили дорожники взамен 88 стихийных мемориалов, снесенных при расширении полотна Чуйского тракта. Коммеморация, основанная на песне, продолжилась на официальном уровне: осенью 2014 г. на месте этого мемориала был открыт памятник Кольке Снегирёву и всем водителям, осваивавшим Чуйский тракт (ил. 2) [11].

Правомерен вопрос: не стала ли песня о Кольке Снегирёве порождением практики класть на могилу детали разбитого в аварии автомобиля? Мне представляется, что нет. Главным фактором для такого действия является практическое удобство: обломки автомобилей и мотоциклов прежде всего являются хорошим подручным материалом для создания символического высказывания; при замене временных мемориалов стационарными эти обломки используются редко. Но память о песне в памятниках может сохраняться, и, мне кажется, именно этой памятью может быть обусловлено изображение руля на стеле, сфотографированной в Крыму в 2011 г. (ил. 3); об использовании руля для оформления кенотафов во Владимирской и Тульской областях упоминали А. Д. Соколова и А. Б. Юдкина [13. С. 154], в Восточном Подмоскowie видел такой мемориал и я.



Ил. 3. Придорожный мемориал. Крым, трасса Е-105 (Южнобережное шоссе), около пос. Гурзуф. 2011 г. Фото Д. В. Громова

Если в описанном выше случае на формирование ритуальной традиции повлиял песенный текст, то в некоторых других в оформлении придорожных мемориалов проявляются особенности местной похоронно-поминальной обрядности (что неудивительно; как уже говорилось выше, советские и постсоветские мемориалы повторяют формы кладбищенских захоронений).

На севере исторической старообрядческой местности Гуслица, расположенной в Восточном Подмоскowie, широко распространены намогильные кресты «с крышей» [3]. Соответственно на одном из участков трассы А-108 (известном, кстати, как «проклятое место» с высокой аварийностью) [5] можно увидеть крест такого типа, видимо, отмечающий место гибели местного жителя (ил. 4), венок с искусственными



Ил. 4. Придорожный крест. Московская обл., Орехово-Зуевский р-н, трасса А-108 (Московское большое кольцо), между г. Куровское и д. Новое. 2020 г. Фото Д. В. Громова

цветами на нем ежегодно обновляется, по всей вероятности, в пасхальные дни. Добавлю, что это единичный случай использования такой формы: неплохо изучив окрестности [4], я больше таких мемориалов не обнаружил, хотя на здешних кладбищах «кресты с крышками» стоят порой практически на всех могилах (то есть локальные представления о правильном убранстве могилы на придорожные мемориалы переносятся мало).

Еще один пример того, как местные похоронно-поминальные традиции отражаются в оформлении придорожных мемориалов, это памятник, отмечающий место аварии 4 июля 1988 г., в которой погибло 16 человек (ил. 5). Он находится на южной окраине города Клинцы Брянской области. Важная деталь — рушник на памятнике; такие рушники часто встречаются на местных кладбищах. Например, Т. А. Листова как одно из обязательных обрядовых действий на Радоницу описывает «повязывание полотенца на крест, причем его внешний вид на кресте имеет локальные отличия. В некоторых местах стараются повязать полотенце и на памятники. Основное объяснение обычая — умершим нужно вытирать руки. «...» положено вешать вышитые красивые рушники, но их часто крадут. Поэтому полотенца часто снимают, уходя домой, но на кресте могут оставить что-то менее ценное» [7. С. 149]. Посетив ближайшие к мемориалу кладбища, я увидел, что там действительно висят на крестах небольшие недорогие полотенчики; очевидно, некоторые из них были специально куплены в магазинах ритуальных принадлежностей.



Ил. 5. Придорожный мемориал. Брянская обл., г. Клинцы, южная окраина. 2023 г. Фото Д. В. Громова

Напротив, на мемориале, посвященном гибели шестнадцати человек, висел большой и, видимо, довольно дорогой рушник.

Еще один путь формирования локальных традиций — использование особенностей ландшафта. Так, местом активного творческого осмысления придорожного пространства является трасса Р-21 («Кола») и прилегающие к ней дороги на территории Карелии и Мурманской области. Здесь сложился обычай выкладывать вдоль дороги пирамидки из камней.

Практики составления пирамид из камней известны в народной культуре; на территории Карелии, Мурманской и Архангельской областей (преимущественно в прибрежных зонах) такие объекты называют гуриями; «слово фиксируется в источниках с XVIII в. и употребляется по сей день» [2. С. 23]. Согласно В. И. Далю, «арх. гурей, гурий 'темный маяк или мар, знак, сложенный на берегу из камней, для приметы становища'» [6. С. 408]. Лингвисты Е. Л. Березович и И. И. Муллонен отмечают, что чаще всего гурии — это груды камней или отдельные камни, служащие ориентирами для передвижающихся по воде, но они могут находиться и на сухопутных дорогах; вообще, слово употребляют для названия ориентира (то есть гурием могут назвать, например, и приметное дерево). Есть также гурии, которые складываются как памятные объекты, знаки пребывания; есть и пользующиеся почитанием как сакральные локусы [2]. В настоящее время гурии встречаются нечасто. Так, археолог М. М. Шахнович сообщил, что во время его многочисленных экспедиций вдоль берегов Кольского полуострова он крайне редко наблюдал такие объекты. В свою очередь, и я, имея большой опыт поездок по Онежскому озеру, гурий там не встречал. То есть по форме нынешние пирамидки вдоль современных северных дорог очень похожи на исторически распространенные здесь же гурии, но говорить о прямом происхождении первых от вторых нельзя. Возникновение этого обычая требует отдельного рассмотрения. Уже сейчас можно назвать несколько факторов, повлиявших на появление каменных пирамид: развитие туризма; знакомство с практиками сакрального оформления придорожного пространства в разных регионах России и мира; деятельность дорожников, обслуживающих трассу, и т.д. Распространение пирамидок как массового явления связывается местными жителями с недавней реконструкцией трассы, закончившейся несколько лет назад. В частности, дорожниками с помощью техники были сложены самые крупные пирамиды, высотой до трех метров. В настоящее время большую

часть пирамидок складывают туристы, преимущественно дети; сакрального значения эти сооружения не имеют. Сходство современных придорожных пирамидок с гуриями и саамскими сейдами, видимо, обусловлено только наличием достаточного количества камней и, возможно, этнографическими знаниями, которые есть у некоторых туристов (вернее сказать, их представлениями об экзотике).

Однако многочисленные скалы, камни-валуны и пирамидки, занимающие обочины трассы, могут использоваться для различных действий. Так, на трассе А-119 между Медвежьегорском и Повенцом можно увидеть временный мемориал в память аварии, рядом с которым сооружена каменная пирамидка (или же мемориал сделан рядом с пирамидкой). Мы неоднократно встречали случаи, когда памятник ставится на фоне большого камня так, что камень как бы является фоном для памятника, увеличивает его представительность. Такой случай зафиксирован, например, на трассе Р-21 («Кола»), к северу от поворота на Медвежьегорск (ил. 6).



Ил. 6. Крест на месте гибели водителя. Карелия, трасса Р-21 («Кола»), к северу от поворота на Медвежьегорск. 2024 г. Фото Д. В. Громова

На трассе «Кола», в северной части Карелии, был встречен еще один объект, связанный с поминовением погибших, — группа деревьев с повязанными лентами. Как мне сообщил этнограф А. П. Конкка, около десяти лет назад на трассе «Кола» было еще несколько таких деревьев с лентами. В пользу того, что это именно коммеморативный объект, а не просто украшения, навешенные туристами, говорит то, что в кювете под деревьями лежит деталь автомобиля. В местной поминальной обрядности нам не удалось найти убедительного прототипа для нынешнего повязывания лент; у карел был обычай помещать на крест лоскутки (*tuulipaiikka*), но связь этого почти забытого обычая с лентами на местах аварий кажется совершенно не-

убедительной. При этом повязывание лент широко распространено в разных регионах страны. Как правило, в местных народных традициях такого нет, это современный городской обряд; ленточки навязывают молодожены, туристы или просто люди, желающие через несложное ритуальное действие заявить о том, что они были на этом месте. Автомобильные передвижения в данном случае делают возможной прямую передачу визуальных форм на большое расстояние, предположительно и ленты на деревьях появились как заимствования из других регионов или просто несложные ритуальные действия, созданные спонтанно. Возможно, как и в случае с каменными пирамидками, некоторые туристы совершают ритуальные действия, имея смутные представления об «экзотичности» отдаленных регионов.

Подводя итоги, отметим, что при создании спонтанных придорожных мемориалов количественно преобладающими остаются формы, возникшие еще в советское время и охватывающие ныне все постсоветское пространство. Факторами, влияющими на возникновение нетипичных придорожных мемориалов, могут быть местные похоронно-поминальные традиции или же особенности местного природного и культурного ландшафта. Отдельный случай — воспроизведение образов песни «Есть по Чуйскому тракту дорога...», воспринимающихся как элемент локального алтайского текста.

### Примечания

<sup>1</sup> Не изучена вариативность придорожных мемориалов в регионах Советского Союза. Так, в 1987 г. в горах тогдашней Чечено-Ингушской АССР я неоднократно видел у дорог мусульманские стелы, причем такие же стелы стояли на кладбищах, то есть при религиозной специфике сохранялось правило ставить у дорог памятники, повторяющие кладбищенские формы.

### Литература

1. Алтай туристский. URL: <https://www.vtourisme.com/altaj/kultura/proizvedeniya-ob-altae/1292-mikheev-mikhail-kak-rodilas-pesnya>.
2. Березович Е. Л., Муллонен И. И. К семантико-этимологической реконструкции заимствованных «культурных слов»: поморское гурий 'знак-ориентир из камня' // Вопросы языкознания. 2022. № 6. С. 21–43.
3. Громов Д. В. Беливские скиты: сакральные пространства Сергея Петровича Богомолова // Некрополи Центральной России / сост. Д. В. Громов, С. С. Михайлов, М. А. Сафаров. М., 2022. С. 114–144.
4. Громов Д. В. Придорожные мемориалы Восточного Подмосковья и сакрализация дорожного пространства // Локальные этноконфессиональные группы в Центральной России / сост. Д. В. Громов, С. С. Михайлов. М., 2021. С. 22–32.

5. Громов Д. В. Придорожные мемориалы и мистический фольклор // Историческая память малых городов Центральной России / сост. Д. В. Громов, С. С. Михайлов. М., 2023. С. 165–176.

6. Даль В. И. Словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 1. СПб.; М., 1880.

7. Листова Т. А. Некоторые особенности похоронно-поминального обряда на русско-украинско-белорусском пограничье // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2009–2010 / отв. ред. З. П. Соколова. М., 2014. С. 135–161.

8. Матлин М. Г. Смерть в ландшафте: пространственный аспект современной традиции отмечать места гибели людей на автодорогах (на примере российских федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Географический вестник = Geographical Bulletin. 2021. № 4 (59). С. 59–72.

9. Матлин М. Г., Сафронов Е. В. Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 36–47.

10. Михеев М. Как родилась песня // Сибирские огни. 1965. № 9. [Новосибирск]. С. 148–149.

11. На Чуйском тракте открыт памятник Кольке Снегиреву // Новости Горного Алтая. 9.09.2014. URL: <https://www.gornotaltaisk.info/news/32215>.

12. Пушкарев Л. Н. По дорогам войны: Воспоминания фольклориста-фронтовика. М., 1995.

13. Соколова А. Д., Юдкина А. Б. Памятные знаки на местах автомобильных аварий // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 150–164.

14. Colwell-Chanthaphonh Ch., de Salle-Essoo M. Saints and Evil and the Wayside Shrines of Mauritius // Journal of Material Culture. 2014. Vol. 19. Issue 3. (July 1). P. 253–277.

15. Henzel C. Cruces in the Roadside Landscape of Northeastern New Mexico // Journal of Cultural Geography. 1991. Vol. 11. No. 2. P. 93–106.

16. Rajković Z. Roadside Memorial Signs for Traffic Accident Victims // Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku. Vol. Special Issue. No. 2. 1988. С. 167–180.

17. Roadside Memorials: A Multidisciplinary Approach / ed. by J. Clark. EMU Press, 2007.

18. Santino J. Spontaneous Shrines, Memorialization and the Public Ritualesque // Ritsumeikan University Institute for Research in Humanities Bulletin. Vol. 94. 2010. P. 51–65.

*За консультации, связанные с Карелией и Мурманской областью, благодарю этнографа Алексея Петровича Конкку и археолога Марка Михайловича Шахновича. Также благодарю Анну Дмитриевну Соколову за обсуждение темы придорожных мемориалов.*

Статья поступила в редакцию 27 июня 2025 г.

Сергей Александрович Борисов  
Глеб Петрович Пилипенко,  
кандидат филологических наук  
Институт славяноведения РАН (Москва)

## ЭПИГРАФИКА КЛАДБИЩА КОЛОНИИ ЛА-МОНТЕНЕГРИНА В АРГЕНТИНСКОЙ ПРОВИНЦИИ ЧАКО

**Аннотация.** В статье рассматриваются надписи на надгробиях кладбища колонии Ла-Монтенегрина в аргентинской провинции Чако — одном из центров черногорской диаспоры. На основе более 200 эпитафий анализируются структура надписей, антропонимия, топонимия и особенности передачи южнославянских имен средствами испанской графики. Отмечаются процессы графической адаптации и ассимиляции фамилий под влиянием испанского языка, а также редкие случаи двуязычных и сербскохорватских надписей. Материал отражает особенности языковой динамики и адаптации черногорского сообщества в многоязычной среде Аргентины.

**Ключевые слова:** эпиграфика, антропонимия, топонимия, черногорцы, двуязычие, Аргентина, сербскохорватский язык, испанский язык

В статье анализируются надписи на надгробных памятниках, задокументированные на кладбище колонии Ла-Монтенегрина (La Montenegrina) во время экспедиции в провинцию Чако в сентябре 2024 г. [5. С. 175–176]. В последнее время внимание лингвистов к языковым особенностям эпитафий пограничных регионов и переселенческих сообществ возрастает [см., например: 1; 3; 4; 6].

Официальное название обследованной местности — колония Хосе-Мармоль (colonia José Marmol), однако среди местного населения она известна под названием Ла-Монтенегрина, поскольку ее основали в 1917 г. выходцы из Черногории<sup>1</sup>. Так, первый председатель «Югославского благотворительного общества Дурмитор»<sup>2</sup> Петро Капитанич прибыл в Аргентину в 1911 г. [7. С. 31], а его заместитель, Николас Петрович, — в 1910 г. [7. С. 34]. Черногорцы, представители экономической волны миграции, начинают переселяться в Аргентину еще до Первой мировой войны. В первые годы они обособываются в других провинциях Аргентины — Санта-Фе, Буэнос-Айрес, позже, в 1920-е гг., переселяются в Чако, в окрестности города Саенс-Пенья. Переселенцы происходили из разных мест, в основном из окрестностей Никшича, были также выходцы из Цетинья. Само общество «Дурмитор» было основано 15 сентября 1927 г. [7. С. 15]. Сегодня, после недавней реставрации здания, в нем располагается небольшой музей старинной сельскохозяйственной техники, действует выставка, рассказывающая об истории колонии и самого общества, в залах проводятся собрания. Недалеко от «Дурмитора» находится кладбище, которое было нами полностью обследовано. В основной его части мы увидели захоронения первых переселенцев и их

потомков, в большинстве черногорцев, но также других славян — украинцев, болгар, русских. Новые захоронения аргентинцев — на том же кладбище, но несколько в отдалении и четко выделяются как оформлением могил, так и надписями на надгробиях.

В статье впервые анализируется материал этих эпитафий. Исследователей интересовала структура записей, двуязычные надписи, передача средствами испанской графики южнославянских фонетических особенностей (прежде всего в антропонимах).

Было рассмотрено более 200 надписей на надгробных памятниках кладбища колонии Ла-Монтенегрина. Записи, представленные в статье, воспроизводятся в максимально возможном точном соответствии с написанием на памятнике. В основном эпитафия выполнены заглавными буквами, союз «у» 'и', как правило, передается строчной буквой. В скобках приведен перевод на русский язык. Все надписи занесены в базу данных эпитафий, хранящуюся в Институте славяноведения РАН, для которой разработана система специальных символов. Знаком слэш (/) обозначен конец строки, двойной слэш (//) указывает на отступ от предыдущей строки либо начало другой части надписи (например, переход от надписи слева к надписи справа либо к тексту в рамке). Двойная вертикальная черта (||) означает, что надпись в строке разбивается, например пробелом или графическим элементом (в данной статье есть, в частности, запись «Q.E. || P.D.», где в одном случае «Q.E.» отделено от «P.D.» портретом усопшего, а во втором — нижней гранью рамки, в которую помещено изображение). Благодаря систематизации материала в базе данных стало возможным сформировать статистику употребления анализируемых форм [2. С. 41–42].



«Югославское благотворительное общество Дурмитор». 2024 г.  
Фото Г. П. Пилипенко

Подавляющее большинство мемориальных надписей выполнено на испанском языке. В центре кладбища установлена стела к 80-летию Ла-Монтенегрины, на которой перечислены имена и фамилии семи основателей колонии:

COLONIA / LA MONTENEGRINA / A SUS FUNDADORES / CAPITANICH MARCOS / CAPITANICH PEDRO / COSANOVICH LAZARO / MICHUNOVICH MITAR / MILOVICH MITAR / MILOVICH PEDRO / SVORCAN DANIEL / HOMENAJE DE SUS / DESCENDIENTES / 1917 — 2003 (Колония / Ла-Монтенегрина / своим основателям / Капитанич Маркос / Капитанич Педро / Косанович Лазаро / Мичунович Митар / Милович Митар / Милович Педро / Сворцан Даниель / как дань уважения от потомков / 1917 — 2003).

К 90-летию юбилею основания колонии в 2007 г. также были изготовлены и установлены на надгробиях основателей (в архиве имеются фотографии пяти из них) мемориальные таблички, текст на которых составлен по формуле:

A SU FUNDADOR / (имя, фамилия) / COL. LA MONTENEGRINA / EN EL 90 ANIVERSARIO / 1917 — 2007 (Своему основателю / (имя, фамилия) / колония Ла-Монтенегрина / к 90-летию юбилею. / 1917 — 2007).

Надписи на надгробных памятниках на кладбище Ла-Монтенегрины в соответствии с аргентинской традицией преимущественно состоят из следующих блоков:

- аббревиатуры Q.E.P.D — Que en paz descanse (исп. «пусть покоится с миром»);
- антропонима умершего;

## II Некрополи и погребения: практики коммеморации

- дат жизни покойного;
- краткой или развернутой эпитафии;
- перечисления родственников, установивших памятник.

В антропонимах во всех зафиксированных нами случаях, за исключением упомянутой стелы, посвященной основателям колонии, а также памятника покойной *KAPETINICH OBRENIA*, фамилия указана после имени. Все антропонимы состоят из одного или двух имен и фамилии. На надгробиях замужних женщин может быть указана одна фамилия — по мужу, либо две: сначала девичья, затем, после предлога *de*, по мужу. Также перед предлогом может быть сокращение *Vda.* (исп. *viuda* 'вдова').

Pedro / Adolfo / Samardich / Q.E.P.D. // † EL 13 / NOVIEMBRE / 1969 / A LOS 49 / AÑOS (Педро / Адольфо / Самардич / покойся с миром // † 13 / ноября / 1969 / в 49 / лет).

DANIELA DELIBASICH / **DE SAMARDICH** / ★ 17-12-1925 † 9-7-1998 Q.E.P.D. / RECUERDO DETUS HIJOS, HIJOS / POL. у NIETOS (Даниэла Делибасич / де Самардич / ★ 17-12-1925 † 9-7-1998 покойся с миром / в память от твоих детей, супругов детей и внуков).

Все зафиксированные имена можно условно разделить на пять групп.

1. Южнославянские имена в неадаптированных формах и интернациональные имена в южнославянской форме (например, *Boin, Svijeta, Jana, Jovan*).

2. Испанские формы имен, распространенных в том числе у южных славян (например, *Alejandro, Esteban, Juan, Miguel*).

3. Интернациональные имена, которые имеют похожую форму в сербско-

хорватском и испанском (*Ana, Antonia, Maria, Rosa*).

4. Имена, распространенные в испаноязычном обществе и не встречающиеся у южных славян (*Carmen, Cristobal, Concepción, Enrique*).

5. Имена, характерные для иной общности, чем сербоязычная или испаноязычная (*Bronislawa, Eudoxia, Lilian Elizabeth*).

Среди самых частотных фамилий можно выделить *Capitanich* (20<sup>3</sup>); *Micahunovich* (15) и ее вариант *Micunović* (2); варианты *Andrijasevich* (7), *Andriasevich* (4), *Andrijasevic* (2), *Andrijacevich* (1); *Kapetinich* (14); *Milovich* (14); *Cosanovich* (12) и *Kosanovich* (1); *Samardich* (11) и *Zamardich* (1). Южнославянские фамилии составляют абсолютное большинство среди зафиксированных антропонимов. Испанские фамилии единичны: *Monzon* (3), *Paez* (1), *Perez* (1), *Romeu* (1).

Мы отмечаем возникшее под влиянием испанской орфографии и фонетики многообразие форм записи южнославянских фамилий. Показательны в этом отношении зафиксированные варианты фамилии *Andrijašević*. Форма *ANDRIJASEVIC* представляет собой запись без диакритических знаков; в *ANDRIJASEVICH* конечный *ć* передан испанским диграфом *ch*, в варианте *ANDRIASEVICH* также опущен интервокальный *j*; наконец, форма *ANDRIJACEVICH* позволяет с уверенностью предположить произношение [s] в сочетании *se/ce*, закрепленное в местном идиоме в результате утраты диакритики над *š*. Аналогичное изменение, в результате которого inicialный шипящий перед гласным переднего ряда в черногорской фа-

милии заменяется в произношении (и написании) на *s*, можно увидеть на примере форм *COVACEVICH* — *KOVASEVICH*. Сочетание *će* фамилии *Kovašević* утратило диакритику, в результате чего *ce* стало произноситься как [se], что закрепилось в написании *KOVASEVICH*. Стабильность конечного шипящего можно объяснить витальностью финали *-ić* у южнославянских фамилий. Также в этой паре примеров видим запись фонетического сочетания [ko] через *CO*. На этом фоне примечательны примеры *RADOVANOVICH* (зафиксировано и *RADOVANOVICH*), *MICUNOVICH* (также зафиксировано *MICHUNOVICH*) — единственные, где присутствует диакритика (с отклонением от стандартного *Radovanović* в первом случае и соответствующее стандартному *Micunović*). В первом случае речь идет о следующем надгробии:

Q. E. P. D. / JOKA **RADOVANOVICH** / FALLECIO EL 20 DE JUNIO 1939 / A LA EDAD DE 35 AÑOS. // ESTE RECUERDO LE DEDICAN / SU ESPOSO E HIJOS (Покойся с миром / Йока Радованович / Умерла 20 июня 1939 / в возрасте 35 лет // Этот памятник посвящают ей / ее супруг и дети).

Всего было обнаружено три захоронения семьи Радованович. В данном примере речь идет о 1939 г. — вероятно, фамилия переписывалась из личных документов, с которыми переселенцы прибыли в Аргентину. Диакритика в них была сохранена. Неточность в виде *ć* на месте *ć* могла быть допущена как на этапе изготовления документа, так и при изготовлении памятника. На табличках членов семьи Радованович,



Надгробие Хорхе Миловича с началом эпитафии на сербскохорватском языке и изображением православного креста. 2024 г. Фото Г. П. Пилипенко



Надгробие с изображением тракториста и цветка хлопка. 2024 г. Фото Г. П. Пилипенко

умерших позднее — после 1968 г., — фамилия указана в форме *RADOVANOVICH*. Надписей с фамилией Мичунович было зафиксировано 17, из них в изначальной форме *MICUNOVIC* — 2, они посвящены супругам.

Q.E.P.D. / PAVLE **MICUNOVIC** / ★ 15-03-1892 † 21-07-1958 / QUE TU MEMORIA SEA ETERNA! (Покойся с миром / Павле Мичунович / ★ 15-03-1892 † 21-07-1958 / Пусть память о тебе будет вечной!)

KRISTINA KILIBARDA de **MICUNOVIC** / ★ 08-04-1897 † 02-04-1977 / QUE TU MEMORIA SEA ETERNA! (Кристина Килибарда де Мичунович / ★ 08-04-1897 † 02-04-1977 / Пусть память о тебе будет вечной!)

Зафиксированы антропонимы, указывающие на представителей других национальных групп иммигрантов межвоенного периода. Например, фамилия членов семьи Ворончук встретилась в двух орфографических формах: *VORONCHUK* и *WORONCZUK*. Также была зафиксирована девичья фамилия *WAKULUK*. Написания *WORONCZUK* и *WAKULUK* в польской орфографии указывают на то, что иммигранты прибыли из межвоенной Польши, а сами фамилии на украинское происхождение погребенных<sup>4</sup>.

Q.E.P.D. / ANDRES B. **VORONCHUK** / ★ 18.9.1939 † 11.6.1975 / DE TODO CORAZON TE RECORDARAN / TU ESPOSA, HIJOS, MADRE y HERMANOS (Покойся с миром / Андрес Б. Ворончук / ★ 18.9.1939 † 11.6.1975 / всем сердцем будут помнить тебя / твоя жена, дети, мать и братья).

Q.E. || P.D. / BASILIO **VORONCHUK** / ★ 11-5-1911 † 4-10-1967 / QUERIDO PAPA! DIOS QUISO LLEVARTE AL / CIELO PERO TU NO RAS MUERTO PARA / NOSOTROS SEGUIRAS VIVIENDO EN NUESTRO / CORAZON TE RECUERDA CARINOSAMENTE / TU ESPOSA

E HIJOS (Покойся с миром / Базилио Ворончук / ★ 11-5-1911 † 4-10-1967 / Дорогой папа! Бог пожелал забрать тебя в рай, но ты не умер для нас. Ты останешься жить в наших сердцах. С любовью помнят тебя твоя жена и дети).

Q.E.P.D. BASILIO **WORONCZUK**/RECUERDO DE / TU HERMANO SIMON / SEÑORA y SOBRINO / † 3.10.76 (Покойся с миром Базилио Ворончук / В память от / твоего брата Симона / [его] жены и племянника / † 3.10.76).

ANTONIA **WAKULUK** de **WORONCZUK** / ★ 24.01.1918 † 23.08.1998 / SIEMPRE ESTARAS PRESENTE EN / NUESTROS CORAZONES. TE / RECUERDAN CON CARIÑO, TUS HIJOS, HIJOS POLITICOS, NIETOS Y BISNIETOS / Q.E.P.D. (Антония Вакулюк де Ворончук / ★ 24.01.1918 † 23.08.1998 / Ты навсегда останешься в / наших сердцах. Тебя / с любовью помнят дети, зятя, внуки и правнуки / покойся с миром).

Встретилась также фамилия *MICHALUK*. Женское имя *INEZ* может указывать на неславянское происхождение его носительницы.

BASILIO **MICHALUK** / Q. E. P. D / † 29-11-1984 / Rdo. DE SU ESPOSA, HIJOS y NIETOS (Базилио Михалюк / Покойся с миром / † 29-11-1984 / в память от твоей супруги, детей и внуков).

INEZ Z. de **MICHALUK** / Q.E.P.D. / ★ 17-11-1928 † 25-06-2004 / Rdo. DE SUS NIETOS y NUERAS (Инес З. де Михалюк / Покойся с миром / ★ 17-11-1928 † 25-06-2004 / в память от твоих внуков и невесток).

Были зафиксированы болгарские фамилии, у которых стандартная финаль *-ov* может быть передана графически как *-ov* или *-off*: *BANCOFF*, *RAJKOV*. Фамилия *PLUCHY* может указывать на чешское происхождение мужа<sup>5</sup>.

MATILDE **BANCOFF** de **PLUCHY** / † 2 de ABRIL de 1959 / A LOS 36 AÑOS DE EDAD. / RECUERDO DE SUS FAMILIARES (Матильде Банков де Плухи / † 2 апреля 1959 / 36 лет / в память от членов семьи).

QEPD / ALEKSANDRA / de **RAJKOV** / † 24.2.1963 A LOS 82 AÑOS / RECUERDO DE SUS HIJAS y DEMAS / FAMILIARES (Покойся с миром / Александра / де Райков / † 24.2.1963 82 года / в память от твоих дочерей и других).

В непосредственной близости от антропонима либо дат жизни умершего в некоторых случаях присутствуют топонимы — названия страны, региона или города, указывающие на место рождения, место смерти, отправную или конечную точку миграции. Перед местом рождения может стоять глагол *nacer* (исп. «родиться»), перед топонимом, обозначающим место смерти, — глагол *fallecer* (исп. «скончаться, умереть»). Ярким примером надписи, где упоминается место рождения, является следующая:

EUDOXIA BOUKOFF / **NACIO EN RUSIA** / ★ 6.8.1900 † 16.3.1983 / SIEMPRE. HONRAREMOS TU / MEMORIA... TU HIJA, NIETOS y BISNIETOS (Евдоксия Боукофф<sup>6</sup> / Родилась в России / ★ 6.8.1900 † 16.3.1983 / Всегда. Мы будем чтить твою / память... Твоя дочь, внуки и правнуки).

Также зафиксировано надгробие уроженки Царства Польского.

Q.E.P.D. / BRONISLAWA / IWANOWSKI / de **POPOVICH** / **NACIO EN POLONIA** / EL 19.10.14 / † 20.01.05 (Покойся с миром / Бронислава / Ивановски / де Попович / родилась в Польше / 19.10.14 / † 20.01.05).

Среди топонимов на надгробиях, посвященных представителям черногорской диаспоры, встречаются



Надгробие Николаса Мичуновича с антропонимом в испанской орфографии и Павле Мичуновича с элементами сербской диакритики в антропониме. 2024 г. Фото Г. П. Пилипенко



Надгробие Ауроры и Алехандро Царич/Карич (Caric) с посвящением на сербскохорватском. 2024 г. Фото Г. П. Пилипенко



Надгробие Антонио Миловича в виде раскрытой книги с обращением «ТАТА!». 2024 г. Фото Г. П. Пилипенко



Надгробие Лазаро Миловича в виде раскрытой книги с обращением ТАТА! 2024 г. Фото Г. П. Пилипенко

упоминания исходных точек миграции: Югославия — *YUGOSLAVIA* (2), Черногория — *MONTENEGRO* (3), Подгорица — *Pedgorisa*<sup>7</sup> (1).

Q. E. P. D. / JUAN KAPOR / ★ 25. 8. 1900 EN **YUGOSLAVIA** / † 26. 2. 1952 // RECUERDO / DE SU ESPOSA E HIJOS (Покойся с миром / Хуан Капор / ★ 25. 8. 1900 в Югославии / † 26. 2. 1952 // В память / от жены и детей).

Q.E.P.D./GERONIMO ERACOVICH/**NACIO EN MONTENEGRO** 20-12-1888 / FALLECIO 28-11-1949 / SU ESPOSA / LE DEDICA ESTE TRISTE RECUERDO (Покойся с миром / Джеронимо Эракович / родился в Черногории 20-12-1888 / умер 28-11-1949 / его жена / посвящает ему этот печальный памятник).

Q. E. P. D. // Pedro Novakovich / **Nació En Pedgorisa** — 1895 / † EL 4 ABRIL 1930 / PAZ EN SU TUMBA (Покойся с миром // Педро Новакович / Родился в Подгорице — 1895 / † 4 апреля 1930 / мир его могиле).

Упоминание провинции Чако, в которой прошла жизнь умершего, встречается в пространной эпитафии Марко Мичуновичу от его друга, с которыми они вместе работали в поле. О характере его трудовой деятельности говорит и вырезанные в камне изображения тракториста, занятого пахотой, а также цветка хлопка.

Q.E. || P.D. // MARCO MICHUNOVICH / ★ 21 - 3 - 1929 † 18 - 2 - 1970 / MARCO!... ASI COMO, DE LA SEMILLA NACE LA PLANTA... ASI NUESTRA / AMISTAD NACIO DESDE LA JUVENTUD... **EL CHACO**, SU BOSQUE, SU PAMPA, NOS / UNIO EN EL TRABAJO... EL SURCO EN LA LUCHA, EL ARADO EN LA

FE... 40 AÑOS / UNIDOS, LA MUERTE NO NOS ALEJARA POR ESO, ESTE RECUERDO DEDICAN: / TU INOLVIDABLE SOCIO. BALDO RUSTAN y FAMILIA (Покойся с миром // Марко Мичунович / ★ 21 - 3 - 1929 † 18 - 2 - 1970 / Марко!... Как растение рождается из семени... Так и наша / дружба родилась в молодости... Чако, его лес, его папка / объединили нас в трудах... Борозда в борьбе, плуг в вере... 40 лет вместе, смерть не разделит нас, поэтому эту память посвящает: / твой незабвенный партнер. Бальдо Рустан и его семья).

Подобные пространные эпитафии в целом характерны для надгробных памятников в Аргентине. Часто они отделены от основной надписи со сведениями об умершем и расположены либо на правой «странице» барельефа в форме книги, либо на отдельной табличке. Кроме того, на одном памятнике может быть несколько посвящений от разных людей: родственников, друзей, коллега — всех тех, кто пожелал обратиться к покойному с последним словом. Существует также традиция добавления табличек с посвящениями на годовщины смерти. Часто пространные эпитафии начинаются с обращения к умершему от детей, например: *MAMA!*, *PAPA!*; либо по имени — от других родственников или друзей: *¡MARCOS!*..., *¡MILAN!* Подобные эпитафии, за исключением двух примеров, выполнены полностью на испанском языке. Однако среди них было зафиксировано четыре начинающихся с сербскохорватской формы обращения *TATA* ('папа', ср. исп. *papá*).

Q E P D // LAZARO / MILOVICH / † 30-10-1972 / A LOS 86 AÑOS // **¡TATA!...** / CON MAMA y / MIS HERMANOS / TE DEDICAMOS / ESTE / RECUERDO (Покойся с миром // Лазаро / Милович / † 30-10-1972 / в 86 лет // Папа!... / Вместе с мамой и / моими братьями / мы посвящаем тебе / этот / памятник).

Исключительна в этом отношении надпись, начинающаяся с обращения на сербскохорватском: *TATA Y MAICA SBOGOM!!!* (Папа и мама, прощайте!!!):

**TATA Y MAICA / SBOGOM!!!** / DESCANCEN EN PAZ / TU HIJA **DRAGIČA**, YERNO FERNANDO Y / NIETOS MATIAS, DANIEL Y DIEGO / 07/06/2016 (Папа и мама, / прощайте!!! / Покойтесь с миром / ваша дочь Драгица, зять Фернандо и / внуки Матиас, Даниэль и Диего / 07/06/2016).

В написании сербскохорватского обращения наблюдаются следующие особенности испанской орфографии. Во-первых, союз «и», созвучный испанскому, записан через *Y*. Во-вторых, слово *tajka* 'мать, мама' передано как *MAICA*. В написании *SBOGOM* вместо стандартного сербскохорватского *zbogom* 'прощайте' фиксируем инициальное *s-*. Необычным образом записано имя *DRAGIČA* (ср. серб. *Dragica*/Драгица). Графема *Č* не используется в испанской орфографии, однако присутствует в португальском языке, где обозначает звук [s]. В данном случае можно предположить, что либо Драгица проживает в Бразилии и ее имя пишется в португальском языке именно так, либо с помощью

подобной записи она хотела подчеркнуть, что ее имя произносится именно со звуком [с], а не со звуком [к], как оно бы читалось по-испански, если бы осталось написание с буквой с. Таким образом, перед нами пример сербскохорватской фразы, записанной в испанской и, возможно, португальской орфографии.

Второй пример надписи, где эпитафия начинается с фразы на сербскохорватском языке, выглядит следующим образом.

Q.E.P.D. / *Jorge* Milovich / "**Striko Djoko**" / "**Ne zaboravite Djoka**" — "No olviden a **Djoko**" / A nuestro tío del corazón, cariñoso y permanente recuerdo / Hijos y Nietos de Maio y Maruca Capitanich (Покойся с миром / Хорхе Милович / «Дядюшка Джоко» / «Не забывайте Джоко» [исп.] «Не забывайте Джоко» / Нашему дяде от всего сердца, светлая и вечная память / Дети и внуки Майо и Маруки Капитанич).

В данной надписи мы видим упоминание домашнего прозвища умершего — *Striko Djoko* («Дядюшка Джоко»), а также фразу «Не забывайте Джоко» на двух языках. При этом в основной части эпитафии использован испанский аналог имени — *Jorge*. Кроме того, на плите выгравирован православный крест.

Еще одним примером эпитафии, где наряду с полной формой имени отдельно указана также сербскохорватская гипокористика, можно считать следующую надпись. Здесь имя *DANIEL* дублируется вариантом *DANILO*.

**DANIEL** ANDRIJASEVICH / ★ 04-12-1934 † 07-11-2018 / VIVIRÁS EN EL RECUERDO / DE TU ESPOSA. HIJOS, / HIJOS POL. Y NIETOS. // "**DANILO**" (Даниэль Андрияшевич / ★ 04-12-1934 † 7-11-2018 / Ты будешь жить в памяти / твоей жены. Детей, / супругов детей и внуков // "Данило").

Подобные прозвища, а также прозвища, не являющиеся гипокористиками, как правило, тем или иным образом выделяются на памятниках графически. В приведенных выше примерах они были оформлены кавычками. Встретились также случаи, где прозвище писалось с новой строки либо было заключено в скобки.

Q.E.P.D. / GERONIMO RADOVANOVICH / **MIGO** / † 14-01-1968 (Покойся с миром / Джеронимо Радованович / Миго / † 14-01-1968).

MARCOS / **NEGRO** / MILOVICH / Q. E. P. D. / ★ 25-8-1927 / † 7-12-1963 // ¡MARCOS!... / TE FUISTE PARA / SIEMPRE DEJANDO / DOLORIDO y SIN CONSUELO EL / CORAZON DE TU / ESPOSA HIJOS /

HERMANOS y DEMAS / FAMILIARES (Маркос / Negro / Милович / Покойся с миром / ★ 25-8-1927 / † 7-12-1963 // Маркос! / Ты ушел / навсегда, оставив в боли и без утешения / сердце своей жены детей / братьев и других / членов семьи).

ROSA CAPITANICH (**BEBA**) / ★ 19-08-1935 † 04-04-2017 / Q.E.P.D. / DESCANSA EN LA GLORIA DEL / SEÑOR Y VIVIRÁS POR SIEMPRE / EN NUESTROS CORAZONES. / ¡GRACIAS POR TANTO! / TUS HIJOS Y NIETOS (Роза Капитанич (Беба) / ★ 19-08-1935 † 04-04-2017 / Покойся с миром / Упокойся во славе / Господней, и ты будешь жить вечно / в наших сердцах. / Спасибо большое! / Твои дети и внуки).

Даты жизни не во всех случаях приводятся с указанием дня, месяца и года полностью. В обязательном порядке указывается год смерти. Если при этом не указан год рождения, то обычно сообщается, в каком возрасте скончался покойный.

Q.E.P.D. / NATALIA RADOVANOVICH / † 25-10-1965 A LOS 38 AÑOS (Покойся с миром / Наталия Радованович / † 25-10-1965 в 38 лет).

Кладбище Ла-Монтенегрина является уникальным местом памяти о черногорском переселении в Аргентину. В статье были рассмотрены эпитафии переселенцев и их потомков, проживавших в данном поселении, проанализирована их структура, антропонимы и топонимы, в них встречающиеся. Надписи на сербскохорватском языке являются скорее исключением, большая часть выполнена на испанском языке. Встретилось всего два изображения восьмиконечного православного креста с косой нижней перекладиной. Как и для большинства мест сосуществования различных этнических сообществ, переселенческих и пограничных, здесь наблюдается вариативность при передаче имен и фамилий. Встречаются и эпитафии на сербскохорватском языке, однако в них встречаются элементы испанской графики, что отражает языковую ситуацию черногорского сообщества в провинции Чако: низкая сохранность языка и невладение письменной нормой. Очень часто фамилии переселенцев и их потомков трансформируются под влиянием испанской графики, что впоследствии влияет на изменение произношения и закрепляется в узусе. Проанализированные мемориальные надписи свидетельствуют о постепенной языковой ассимиляции и размывании идентичности черногорских переселенцев.

## Примечания

<sup>1</sup> Исп. *montenegrino* — черногорец; черногорский.

<sup>2</sup> *Sociedad yugoeslava d. d. Durmitor*. Данное название соединяет в себе испанские и сербскохорватские элементы. *Sociedad yugoslava* на испанском означает «югославское общество», аббревиатура *d. d.* в оригинале расшифровывается как *dobrotvorno društvo* (благотворительное общество). Дурмитор (*Durmitor*) — название горного массива в Черногории.

<sup>3</sup> Цифрами обозначено, сколько раз та или иная фамилия встречается в нашем архиве.

<sup>4</sup> О проживании в колонии Хосе-Мармоль украинских переселенцев нам сообщили информанты во время интервью.

<sup>5</sup> В окрестностях Саенс-Пеньи проживают потомки чешских и болгарских переселенцев. Подобные сочетания фамилий свидетельствуют о смешанных браках между славянскими колонистами.

<sup>6</sup> Интерпретация фамилии *BOUKOFF* представляется затруднительной.

<sup>7</sup> В написании *Pedgorisla* сербскохорватский [с], отсутствующий в испанском, передан при помощи *s*.

## Литература

- Белова О. В., Ясинская М. В. Антропонимия и топонимия в мемориальной эпиграфике Подляшья // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 2–84. [https://doi.org/10.15826/vopr\\_onom.2021.18.1.002](https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2021.18.1.002)
- Борисов С. А., Климова К. А., Никитина И. О., Пилипенко Г. П. Мемориальная география полиэтнических регионов: опыт типологического описания // Язык и коммуникация в контексте культуры: материалы Междунар. науч.-практ. конф. 2 апреля 2025 г. / отв. ред. Н. М. Усенко. Ростов-на-Дону, 2025. С. 40–44.
- Ващенко Д. Ю. Надписи на могильных плитах в хорватских селах Словакия Яровце и Чуново: специфика смешения графических систем // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 1. С. 159–173.
- Пилипенко Г. П., Борисов С. А. Антропонимы и топонимы в мемориальных надписях на кладбищах национальных меньшинств северной части Боснии и Герцеговины // Вопросы ономастики. 2025. Т. 22. № 1. С. 149–177. DOI: 10.15826/vopr\_onom.2025.22.1.006.
- Пилипенко Г. П., Борисов С. А., Немчинов В. А. Обзор полевого исследования славянских сообществ Аргентины и Бразилии // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2025. Т. 20. № 1–2. С. 161–186. <https://doi.org/10.31168/2412-6446.2025.20.1-2.09>.
- Сикимић Б., Номаћу М. Језички пејзаж меморијалног простора вишејезичних заједница: Банатски Бугари / Палћани у Србији // Јужнословенски филолог. 2016. Св. 1–2. С. 7–31. DOI: 10.2298/JF1602007S.
- Capitanich M., Popovich M., Cosanovich N. Durmitor. Asociación Yugo eslava de Beneficencia. Desde su fundación a su restauración 1928–2013. Resistencia, 2013.

Статья поступила в редакцию 20 октября 2025 г.

Ульяна Андреевна Петухова,  
независимый исследователь (Москва)

## РУКОПИСНЫЙ ПЕСЕННИК И АЛЬБОМ НИНЫ ПРЯНИКОВОЙ

**Аннотация.** В публикации рассматриваются две рукописи Нины Пряниковой — песенник и альбом, хранящиеся в коллекции ЦТСФ РГГУ. Они интересны, поскольку отражают репертуар двух смежных типов парафольклора, которые зачастую смешиваются. При анализе рукописей дается характеристика их оформления, жанрового состава, практики ведения рукописей и исследуется история песен и их вариантов; публикуются тексты.

**Ключевые слова:** рукописный песенник, рукописный альбом, письменный фольклор, городская песня, «наивная литература»

В Центре типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (ЦТСФ РГГУ) хранятся несколько рукописных песенников и альбомов [17]. Наиболее старые из них — песенник и альбом, принадлежавшие Нине Пряниковой. О судьбе владелицы ничего не известно. Можно только предположить, что, судя по неаккуратному почерку, большому количеству ошибок, а главное — репертуару записей, эти рукописи принадлежали школьнице.

Немаловажен тот факт, что тетради Пряниковой имеют типологическое разделение. Эмное обозначение есть только у песенника — «Для стихов». По жанровому составу, прагматике, особенностям заполнения рукописи разделяются, хотя, по-видимому, они велись примерно в одно время. В фольклористике принято говорить о песеннике и альбоме как о типах парафольклора, спорадически выделяя промежуточный тип<sup>1</sup> — «альбом-песенник» [7. С. 43] или «песенник альбомного типа» [13], но анализ таких материалов, как правило, показывает, что подобные рукописи по своей природе явление многожанровое и полифункциональное, промежуточный тип (альбом-песенник) вне зависимости от критериев выделения (жанровый состав, место, время записи, возраст составителя). И рукописи Пряниковой не представляют собой в чистом виде песенник и альбом, их можно было бы назвать альбомом-песенником: в песеннике записаны альбомные стихи-пожелания, а в альбоме есть песни. Тем не менее сопоставление содержания двух этих тетрадей эксплицирует их типологические различия.

Рассмотрим обе рукописи и приведем некоторые тексты.

### ПЕСЕННИК

Песенник — школьная тетрадь в зеленой обложке, состоящая из 12 листов, из которых один лист вырван. Заполнялась тетрадь не раньше 1937 г.: ее выпуск приурочен к сто-

летию со дня смерти А. С. Пушкина (10 февраля 1837 г.), на первой стороне обложки помещена гравюра с картины Н. Н. Ге «А. С. Пушкин в селе Михайловском»<sup>2</sup>.

Тексты, судя по почерку, записывал один человек — владелец рукописи. В ней нет рисунков или вырезок, декоративных элементов и в целом она заполнена небрежно, неровным почерком, с большим количеством ошибок. Рукопись состоит из альбомных стихов и песен: «Раннею весною расцветала Волга», «Все васельки васельки», «Мама, ты спишь, а тебя снаряжают», «Разбудил мене стон в эту лунную ночь», «Мы никогда друг друга не любили», «Очаровательные глазки», «Как на главном Варшавском вакзале», «Я сейчас вам спою одну песенку», «Вы мотросы удольцы», «Я лежу и люблюсь тобою», «Этот случий был влето жаркое».

Первый текст в тетради<sup>3</sup> — стихотворение неизвестного автора. Он типичен для школьных песенников и альбомов: мотив расставания влюбленных встречается часто, но здесь любимый — не солдат, моряк, как бывает чаще всего, а студент.

### Разлука

Раннею весною расцветала Волга  
Жолтами песками, синеею водой  
Расстования ласково уезжал на долго  
От любимой девушки парень молодой  
Расстования вечером возле порохода  
У веселой пристани у сырых пирил  
Уезжал он в город в институт учиться.  
Уезжал и девушке волнуясь говорил.  
Ты не плачь любимая над рекой

лучистой

Не брыжи слезою и теплою таской  
Уезжаю в город в институт учиться  
Ухожу знакомится с жизнью городской  
Так пройдут в разлуки все 4 года.  
Пролетят в улыбке дума и тоска  
мы опять увидимся возле парохода  
У веселой пристани на сыром песке  
Я к тебе приеду горным, инженером.  
Прикачу я парнем шумным, молодым.  
Он м взмохнул фуражкой и по гребням  
белым начал доляться в синеватый дым  
Пароход отчалил с баржами смалистами  
Парень затерялся в рощах и лесах

Девушка стояла у приволжской пристани  
Перед вечернем солнцем, в золотых  
слезах.  
\Конец\

Далее идут альбомные стихи — четверостишия, которые обычно адресуют владелице тетради, но в этом случае они записаны ею самой:

Вот близко стрелка  
роковая вот, вот разлуки  
час. О, Нина, Нина,  
дорогая. О, поцелуй  
в последний раз.

В тетрадь помещен сокращенный текст стихотворения «Любовь химика», возникший столетие назад, имеющий большое число переделок, но сохранившийся до сих пор.

В первые странного брожения,  
Я окисляюсь от тоски,  
Душа не вытерпит довленья  
И сердце рвется на куски.

Любовь ченительни Азота.  
Она прекрасна знаешь ты.  
Она сильнее царской водки,  
И крепче серной кислоты.

Так помнишь плыли мы стобою,  
Здесь ...<sup>4</sup> там небосклон  
Тот вечер точно в царской водке<sup>5</sup>.  
Табою был я растворен.

Конец

В современных фиксациях «Любовь химика» заканчивается следующими двумя строками:

Душой сливался я с тобою  
(того не выразить в словах),  
как окись кальция с водою,  
как едкий натр и CO<sub>2</sub>...

Клянусь я фосфором и хлором,  
что ты дороже мне всего!  
Полна, полна любви раствором  
пробирка сердца моего!<sup>6</sup>

Нужно сказать, что похожие тексты с «профессионализмами» весьма распространены. Например, есть «Песня влюбленного физика»<sup>7</sup>, где чувства, переживаемые влюбленным человеком, описываются через термины физики. Подобные стихотворения встречаются в письмовнике начала XX в.: «Послание доктора къ предмету своей страсти» (Мордарий Артишоковъ), «Любовное послание скульптора къ предмету своей страсти» (Артишоковъ), «Послание фурманщика<sup>8</sup> къ своей возлюбленной» (Артишоковъ), а также стекольщика, портного, колбасника [6. С. 123–134]. В сборнике «Мнимая поэзия» опубликованы анонимные стихотворные любовные послания наборщика, врача,

секретаря межевых дел, дьячка, буточника<sup>9</sup>, портного, написанные в том же метре и с использованием тех же грамматических форм, что и «В порыве страстного брожения». Приведем «послание» портного.

Во всем меня ты подкрепляешь,  
Заплата сердца моего!  
Но ты с холодностью внимаешь  
Любви портнова твоего [15. С. 81–82].

Более поздние тексты — «Песенка влюбленного шофера», «Песенка влюбленного пожарника» и пр.<sup>10</sup>

Мотив расставания влюбленных — центральный в песне «Как на главном Варшавском вокзале».

**Вакзал.**

Как на главном Варшавском вакзале,  
станционный смотритель стоял,  
А налавке под сирой шинелью  
При идумчиво<sup>11</sup> сидел комондир.

Перед ним опускась на колены  
стоит дева млодая краса,  
На глазах ее горькие слезы  
по плечам ризвитая коса

Она крепко его целовала,  
Точно хочет уней кто отнять.  
я рыдала, она так рыдала, что  
придется ей редко встречать.

Ты не езди, не езди мой милый,  
Пожалей хоть немного меня.  
Вспомни прежние наше свиданья,  
Говорил, что ты будишь моя.  
А теперь, что зладей ты наделал.

Ты увлекся наверно другой, на душе  
ты чего-ни таишь или чем я тебя озлобила,  
или стала я хуже лицом.

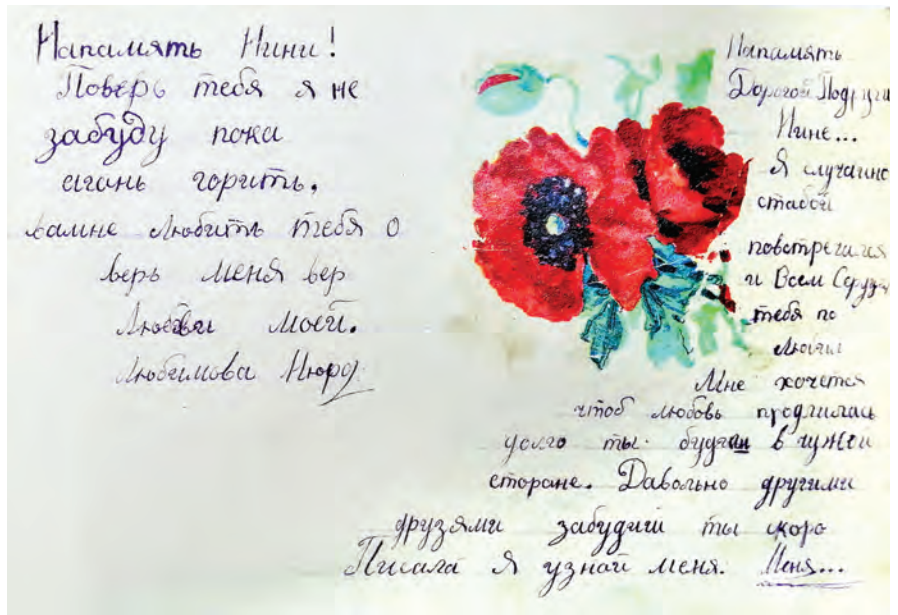
Мое белое нежное тело, тоже  
волос вьющий волной, Вдруг тут  
поезд к вакзалу подходит, посажиры  
спешат на вагон. Командир бросил деву  
черноглазу, тоже поспешил в вагон,  
а в вагоне ему не сидится, то и  
дело подходит к окну. На глазах  
навернулись слезы стало жаль ему Риму  
свою, Вдруг свисток ем с паровоза  
раздался, надзератель стоит сам не

всебе,

За любовь за измену лихую, под машину  
легла головой. А на утро в  
товарном Их обоих убитых нашли  
Так пропали сердца молодые  
И навеки в могилу слегли.

\\Конец\\

Эта песня, видимо, была создана не позднее конца 1920-х гг. Первый известный нам текст записан в девичьем песеннике 1924–1928-х гг.<sup>12</sup> и начинается «Как на дальнем Варшавском вокзале». Следующая по времени запись — в рукописи 1932 г. [12. С. 10–12].



Страница из альбома Нины Пряниковой со стихами и переводной картинкой. Коллекция ЦТСФ РГГУ

У песни есть два основных варианта первой строки: кроме «Как на главном Варшавском вокзале», не позже 1970-х гг. появляется вариант «На Иркутском на главном вокзале»; единичные случаи — Смоленский [10. С. 272–273], сердобский<sup>13</sup>, Московский<sup>14</sup>, киевский<sup>15</sup> вокзал. Песенник Пряниковой и другие довоенные источники дают возможность предположить, что, по-видимому, вариант «на главном Варшавском вокзале» был создан раньше «иркутской» версии. Кроме того, в «варшавских» текстах героем является военный человек, тогда как в «иркутских» можно проследить универсализацию образа героя, которым становится паренек / мальчуган.

Песня могла исполняться во время проводов в армию [3. С. 191]. По другим данным, могла восприниматься как солдатская песня<sup>16</sup>.

Последний текст в рукописи — баллада на мелодию популярной в 1920-е гг. песни «Кирпичики» [16].

Этот случай был влето жаркое на опушки душистой лесной, расскажу я вам и поведу о любви несчастной одной, с каждым годом все разросталася небольшое село меж полей и в том селе жила красавица имя было Катюшинь ей. Губы алая принапудрина поражала своей красотой, и пришла пара неожидна разрозилась беда за бедой, вот однажды в утро майское, один паренек повстречал а потом она часто видилась на опушки душистой лесной. А беда все шла тучи двигались и настал тут момент роковой скоро Катенки счастье Кончилось паренек стал ее

забывать, Закутил с другой дни и ночинки, стала Катя худеть и бледнеть вот однажды в ночку лунную порешила она отомстить, жаль саперницу жаль ту юнную но нельзя ту беду разрозить вот подехала лодка к берегу вышла парочка в лес погулять. Наклонились близко к дереву стали тихо о чемто шептать. На слождайтесь мои любезные я навал сподобоваться пришла и споследнею своею силою на обоих наган навела тут то грянули два выстрела на опушки у самой реки прото знает лишь ночка темная да в стрепетнулись вдоли Кулеки.

\\Конец\\

Эта баллада из цикла о «кошмарных случаях». Песни о «кошмарных случаях» были популярны в мещанской среде, фиксировались в 1930-х гг. А. М. Астаховой, Ю. М. Соколовым [14]. Первые версии сочинялись по материалам криминальной хроники, публикуемой в газетах [4]. Такие песни, по свидетельствам А. М. Астаховой, бытовали в репертуаре уличных исполнителей, текст распространялся в печатном виде. Они были широко известны в деревенском фольклоре и неоднократно записывались собирателями. Особенно популярны сюжеты про убийство детей — «Как на кладбище Митрофановском» и «В одном городе близ Саратова».

Все песенные тексты в рукописи посвящены любовной тематике, преимущественно несчастной любви. Некоторые мотивы встречаются в разных песнях (например, расставание возлюбленных). Героиня всегда молодая, незамужняя, иногда — школьница, ребенок.

## АЛЬБОМ

Вторая рукопись Нины Пряниковой — тетрадь альбомного формата с цветными листами. Записи в ней велись примерно в то же время, что и в песеннике: под записями стоят автографы с датой заполнения: 1930, 1932, 1936, 1941 гг.

Основной состав этой тетради по количеству текстов — пожелания владелице, автографы, которые занимают первые 10 из 36 страниц рукописи и встречаются на нескольких последующих страницах; на некоторых страницах записано несколько стихотворений. Кроме того, рукопись содержит альбомные стихотворения и песни. Сначала идут альбомные стихи, записанные на нечетной странице каждого листа, далее, также на нечетных страницах, песни. Четные страницы, судя по отметкам дат, заполнены позже, после заполнения всех нечетных страниц. В отличие от песенника, тексты записаны разными людьми, украшены виньетками, переводными картинками.

Одна из первых песен — «Марианочка» на мелодию «Кирпичиков» — рассказывает о женьтибе отца на дочери. После нее идет еще одна песня на мелодию «Кирпичиков» — про жестокость отца, с подзаголовком «Кошмарный случай».

### Отцы

Кошмарный случай.

Ах отцы отцы вы жестокие  
как нежалко вам родных детей  
только слышется только пишется  
как отцы убивают детей.

Про ужасный факт расскажу я вам  
кто не слышел могу и пропеть  
этот случай был в одном городе  
как отец мог детей своих сжеч.

В одном городе близ Саратова  
под названьем тот город Петровск  
там жила семья небогатая  
мать бледна была точно как воск.

Долго мучилась она страдалица  
и покинула весь белый свет  
двух детей она то оставила  
и дала им последний завет.

Милые деточки мои сироточки  
трудно будет без матери жить  
не умоют вам не причешут вас  
и раздетым придется ходить.

Посмотрела на них и заплакала  
И вздохнула она тяжело  
милые деточки мои сироточки  
так и кончила слово свое

Схоронили ее одинокую  
но отец для детей стал не свой  
он нашол себе жену новую  
с гордым сердцем сковарной душой

И не раз не два говорила отцу  
Что давай уничтожим детей  
печку вытопим и сожжем м их  
нам одним будет жить веселей

Так и сделал он по словам ее  
мигом печку огнем затопил  
завязал в мешок сына малого  
[нрзб] в печку его посадил

Милый папенька взмолила девочка  
Завяжи мне от страху глаза  
Чтоб не видеть мне смерть ужасную  
и простимся с тобой навсегда.

Завязал глаза милой девочке  
и хотел тоже в печку сажать  
тут увидела одна женщина  
стала громко о стекла стучать.

Испугался отец бросил девочку  
не докончив ужасный кашмар  
Собрала народ та же женщина  
он метался как злобный варвар.

Собрался народ спас он девочку  
ну а мальчик то мертвый лежал  
лицо белое обгорелое  
факт ужасный он людям придал.

Сестра родная над ним склонилась  
и руками его обняла  
долго плакала над братишкой  
проклиная злодея отца.

Арестовали их с женой красавицей  
и в Петровск в исправ дом отвезли  
дали комнату им уютную  
дождаться судебной грозы.

Так сиди палач за решеткою  
Перестанешь красоток любить  
А узнаешь ты про народный суд  
Будешь деточек крепко любить

Конец

Не менее популярны были и другие песни, которые находятся в альбоме: «Зачем сидишь до полуночи», «Жигули» (исполнялась Вадимом Козиным), «У окошка» (известна в исполнении Леонида Утесова), «Три пажа». Последний текст озаглавлен как «Гибель эскадры» — по названию пьесы, в которой герой исполняет эту песню под аккомпанемент рояля. После «Трех пажей» следует ряд стихотворений классиков — Н. А. Тэффи, Ф. К. Сологуба, А. А. Фета, А. А. Ахматовой, Г. Гейне (в переводе А. Н. Плещеева) и менее известных поэтов — Н. Л. Брауна, А. А. Лебедева.

Распространенной, по крайней мере с конца 1920-х гг., была песня

про девушку, которую судят в народном суде. Эта песня тоже помещена в альбом, после стихотворений классиков.

### Перед судом

Вхожу я в комнату одна  
А на столе моем записка  
Явиться мне в народный суд.

Любовь все знают хорошо  
Она взаимная бывает  
И в частых случаях она  
Так много в жизни изменяет

Я много песен вам пропел  
Своими видел я глазами  
Судили девушку одну  
Она дитя была годами.

Когда начаться должен суд  
Зал переполнен был народом  
И судья сели все во круг  
Конвой пробил для ней дорогу.

Она просила говорить | и судья ей не  
отказали |

Когда же кончила она  
зал переполнен был слезами.

Смотрите все я хороша  
мой взор не охлажден годами  
Смотрите в нем моя душа  
Она открыта перед вами.

Свое я горе не таю  
Свое молчанье я нарушу  
зачем он полюбил меня  
за красоту мою или душу.

Среди товарищей друзей  
Он насмеялся надомною  
И часто хвастался другой  
Не дорожил безумец мною

Однажды он меня прогнал  
Я отомстить ему решила  
Вонзила в грудь ему кинжал  
О! судья я его убила

Его любила всех сильней  
А он смеялся надо мною  
читайте ж приговор скорей  
А то мне так уж сердце больно.

Вдруг покачнулася она  
Последний вздох в груди раздался  
А приговор в руках судьи  
Так не прочитанным остался

Конец.

Этот текст, как и предыдущий «кошмарный случай», можно отнести к группе «криминальных» баллад, вменяемых «блатному миру» [1. С. 139]. В некоторых версиях есть добавление, что героиня воровала вместе с возлюбленным. В финале песни героиня умирает, «пошатнувшись» или приняв яд [18.

С. 313–314]. Существуют варианты песни с дополнением, где сожалеют о смерти девушки, которая была оправдана: «Проснись, проснись, мое дитя, Тебя ведь судьи оправдали» [5. С. 176–177]. Известна песня, в которой в качестве обвиняемого выступает «парень молодой» (варианты зачина: «Среди бушующих калин», «Когда мне было лет семнадцать», «Вдали шумели камыши»). Сходство песен, в которых в качестве обвиняемого выступает девушка или парень, обусловлено одинаковой метрической схемой стиха, наличием обширного рассказа обвиняемого о своей жизни и о причинах, которые привели его к преступлениям, приговором судей.

Рукописи одного владельца, песенник и альбом, имеют тематическое сходство и типологическое различие. В песеннике тексты записаны одним человеком, в альбоме — разными людьми, что отражается в оформлении, отчасти в жанровом составе, но не в тематике текстов. В обеих тетрадах главная тема — любовь и трагические события: убийство и самоубийство.

### Примечания

<sup>1</sup> А. С. Башарин применял функциональный критерий, выделяя три типа песенников: аналог издания (некоторое обобщение материала, структурированное по автору, тематике, функционированию), песенник-альбом («не полностью функционален») и песенник-памятка (ориентирован на использование для вспоминания текстов) [2. С. 531–532].

<sup>2</sup> В антикварных онлайн-магазинах продается несколько таких же тетрадей, выпущенных в том числе и на юбилей смерти А. С. Пушкина.

<sup>3</sup> Тексты публикуются с сохранением авторской орфографии и пунктуации и, по возможности, элементов строфики.

<sup>4</sup> Между словами оставлено место, вероятно, для формулы воды H<sub>2</sub>O.

<sup>5</sup> *Царская водка* — смесь азотной и соляной кислот.

<sup>6</sup> Признание химика в любви // Lablife.ru [Сообщество в Livejournal], пользователь anelka. 2006. 27 февр. URL: <https://lablife-ru.livejournal.com/968.html>.

<sup>7</sup> Текст версии 1957–1958 гг., самозапись С. Ю. Неклюдова: «Унылый день идет к закату, / Покрыто небо синей мглой. / Как плохо сжатый трансформатор / Гудит и воет ветер злой. / Клянись тебе трехфазным током, / Запомни раз и навсегда: / Ты поступила так жестоко, / Любви обрезав провода. / ...Ах,

почему закону Ома / Не подчиняется любовь!»

<sup>8</sup> *Фурманчик* — «возчик на фуре, фургоне» [9. С. 924].

<sup>9</sup> *Буточник (будочник)* — «городовой, который нес сторожевую караульную службу в будке» [11. С. 29].

<sup>10</sup> В рукописи 1950-х гг. встречается подобный текст с «профессионализмами». «Песенка радиста»: Прими мой друг радиограмму — / Подружка милая, мой цвет — / Тебе родная по эфиру / Длинноволновый шлю привет... [8. Л. 47 об.].

<sup>11</sup> После третьей буквы клякса.

<sup>12</sup> Песенник в коллекции автора.

<sup>13</sup> Кашкин Дмитрий. На старинном Сердобском вокзале // Кашкина Ирина: [канал на YouTube]. 2020. 6 апр. URL: <https://youtu.be/2A5LojX9HrQ?si=SWGaryKLS3s6dqK7>.

<sup>14</sup> *Белошицкая Валерия*. На старом Московском вокзале... // Белошицкая Валерия: [страница на сайте Проза.ру]. 2013. 11 сент. URL: <https://proza.ru/2013/11/09/1644>.

<sup>15</sup> Какие чувства у вас вызывает этот стих?? (внутри) // User\_12841545: [сайт Otvet.mail.ru]. 2009. 30 июл. URL: <https://otvet.mail.ru/question/26895850>.

<sup>16</sup> См.: Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 197. Русский фольклор Башкирии. Сказки, песни, частушки, пословицы, приметы народной медицины, собранные в Кигинском и Дуванском районах Башкирии под рук. Э. В. Померанцевой в 1949 г. В этом документе содержится версия песни, действия которой происходят на «Аршавском вокзале», вместо «командира» — «комиссар» (Л. 487. № 703).

### Литература

1. *Адоньева С. Б.* Баллады // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998. С. 135–139.

2. *Башарин А. С.* Городская песня // Современный городской фольклор / редкол.: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 503–533.

3. *Белавин А. М., Подюков И. А., Черных А. В., Шумов К. Э.* Война и песня. Солдатские и военные песни в фольклорной традиции Прикамья. Пермь, 2005.

4. *Белоусов А. Ф.* От происхождения — к фольклору: ленинградские песни-хроники 1920-х годов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 2 (36). С. 284–299.

5. В нашу гавань заходили корабли... Песни городских дворов и окраин /

[сост. К. П. Смирнова, Э. Н. Филина]. Пермь, 1995.

6. *Волокитин Н.* Любовный письмовник для молодых людей всех возрастов, желающих одержать победу над женским сердцем. СПб., 1906.

7. *Воробьев В. А., Савицкая Я. А.* Городская песня в Бирске (по страницам песенников одной семьи) // ЖС. 2024. № 4. С. 43–47.

8. Девичий альбом Жени // URL: [https://urbansong.ru/archive/manuscript/T\\_НЗВ\\_28/T\\_НЗВ\\_28](https://urbansong.ru/archive/manuscript/T_НЗВ_28/T_НЗВ_28).

9. *Ефремова Т. Ф.* Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный: в 2 т. М., 2000. Т. 2.

10. «За Уралушкой огонёчек горит...»: песни казачьих посёлков Южного Урала (тексты и фоноприложение) / вступ. ст., науч. коммент. С. Г. Шулежкова; сост., расшифровка фонозаписей, примеч.: А. Г. Серов; под ред. С. Г. Шулежковой. М.; Магнитогорск, 2007.

11. Иллюстрированный словарь забытых и трудных слов из произведений русской литературы XVIII–XIX веков / сост. Л. А. Глинкина. Оренбург, 1998.

12. Клавдины песни. Из рукописного песенника ученицы II гр. Ш.К.М. Клавдии. 1932 г. / авт. коммент.: А. Сапего, А. Гальянов. СПб., 2011.

13. *Корепова К. Е., Осмирко Т. Н.* Фронтальной песенник Ивана Гавриловича Смирнова (1940-е гг.) // ЖС. 2020. № 2. С. 41–43.

14. *Лурье М. Л.* Песни «деклассированных слоев» в записи советских фольклористов (конец 1920-х — начало 1930-х гг.) // Традиционная культура. 2016. № 2. С. 139–161.

15. Мнимая поэзия: материалы по истории поэтической пародии XVIII и XIX вв. / под ред. Ю. Тынянова. М.; Л., 1931.

16. *Неклюдов С. Ю.* «Все кирпичики, да кирпичики...» // Шиповник. Историко-филологический сборник к 60-летию Романа Давидовича Тименчика. М., 2005. С. 271–303.

17. *Петухова У. А.* Коллекция песенников в ЦТСФ РГГУ: типологическая и жанровая характеристика // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 1. С. 68–82.

18. Современная баллада и жестокий романс / сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.

*Благодарю С. Ю. Неклюдова и В. А. Воробьева за ценные материалы.*

*Статья поступила в редакцию 30 апреля 2025 г.*

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

## ЗАЧЕМ СЕДОКУ В ДОРОГЕ РЕМЕНЬ?

**Аннотация.** В статье рассмотрен один из малоизвестных фрагментов дорожной традиции России — использование пассажирами специального тугого ремня. Пути сообщения в XVIII–XIX вв. зачастую были столь плохи, что повозки при быстром движении очень сильно трясли на ухабах и выбоинах. Это доводило людей до морской болезни. Сотрясение внутренних органов можно было уменьшить, если туго перепоясаться.

**Ключевые слова:** дорожная традиция России, история повседневности, народные обычаи, гужевой транспорт, Н. С. Лесков, А. Т. Болотов

**Ю**ный Павел Болотов, сын известного ученого и писателя Андрея Тимофеевича Болотова, осенью 1789 г. выехал в Петербург из Тульской губернии, где располагалось их поместье. Сперва ему надо было достичь губернского города, потом Москвы, а затем через Новгород добраться до столицы.

Письмо, посланное тогда Павлом домой, сохранил и опубликовал в своих мемуарах его отец. О начале долгой и трудной поездки Павел сообщал: «Я сперва очень испугался, что меня трясло несносно в кибитке, а о том, чтоб читать в ней книгу, и помыслить было не можно. Сие меня несколько тревожило, что меня разобьет в столь

дальнюю дорогу; но купленный мною в Туле перевязной ремень избавил меня от сего беспокойства; я, перевязавшись оным, почти не чувствую трясения кибитки. «...» Беда только моя, ежели пойдет ненастье и мне сидеть наружи будет нельзя, тогда принужден я буду опять трястись внутри кибитки; однако надежда на ремень, авось-либо не растрясет» [1. Стб. 593].

Несносное трясение в кибитке, которое может «разбить» человека, и только надежда на «перевязной ремень»... Это притом, что Павел проезжал не самыми дурными в Российской империи дорогами. Кажется, наилучшей для него оказалась не дорога по Тульской губернии, а вымощенная

крупным камнем главная в стране трасса на участке от Новгорода до Петербурга: «Пошла все мостовая каменная (и такая прекрасная, что я согласился бы лучше ехать по большим зимним ухабам). «...» Дорогою же позабыть надобно было обо сне: истинно же всю душу вытресло и так растресло, что все косточки болели!» Павел жаловался, что он не может «тронуться своими костями» [1. Стб. 648].

И вправду, нередко бывало так, что мощенные улицы больших городов или обустроенные, выложенные камнем шоссе оказывались чрезвычайно тряскими и потому неудобными для быстрой езды. Казалось бы, зимой, когда снегом припорошивало торчащие камни, по ним можно было удобно промчаться. Однако с середины зимы образовывались немалые ухабы и круглые раскаты. Измученные лошади, скользя, с трудом вытаскивали свой груз наверх, после чего сани, напирая сзади на лошадей, стремительно съезжали. Такие ухабы выростали даже на московских улицах [8. С. 43, 107, 210, 427], о них упоминалось и в пушкинском «Евгении Онегине» (при описании въезда семейства Лариных в Москву), и в стихотворении О. Э. Мандельштама «На розвальнях, уложенных соломой» (1916). А ухабы



«Катаи валяи Ивановна» («Пропадай моя телега и четыре колеса»). Раскрашенная гравюра на меди. 1857 г.  
Из кн.: Le Ioubok. L'imagerie populaire russe XVII<sup>e</sup> — XIX<sup>e</sup> siècles. Leningrad, 1984. № 134

в Петербурге упомянуты в заключительной главе романа Я. П. Полонского «Признания Сергея Чалыгина» (1867).

На обычных дорогах, по которым тянулись один за другим груженные обозы, к концу зимы ухабы становились огромными. Много путешествовавший поэт П. А. Вяземский иронически воспел их в стихотворениях «Ухаб» (1818), «Ухабы. Обозы» (1828), «Кибитка» (1828) и др. В первом из них — запоминающаяся строка: «В ухабе сидя, как в берлоге...». Во втором ухабы описаны как «стоячая качка», «волны без движенья».

Согласно учителю и лексикографу Н. М. Васнецову, в Вятском крае «ро-скати с ухабами на зимней дороге» назывались *извалками* [2. С. 94; ср.: 13. Вып. 12. С. 100, 110–111]. Да, на зимнем пути запросто можно было извальяться. В декабре 1726 г. путешественник и ученый Д. Г. Мессершмидт на санях с ящиком добирался из Прикамья в г. Хлынов (Вятку). Он записал в своем дневнике, что за восемь с лишним часов движения при совсем малой скорости их сани перевернулись более двадцати раз [9. С. 103].

В русских говорах ухаб чаще именовался иначе, и тоже весьма образно — *нырок* [13. Вып. 21. С. 325]. В народной песне из Яранского района Кировской области поминался глубокий «нырок» — препятствие для проезда:

Вот тройка Лебедёва скачёт  
Вдоль по дорожке столбовой.  
Ящик сидит и чуть не плачет,  
— Опять нырок, родные, стой!

Вся песня — о местном бездорожье.

И плачу я, и тройка плачет,  
И у крестьян немало слез [16. № 2].

Слово «нырок» передает ощущение пассажира, когда его от таких постоянных «ныряний» мутит и подташнивает, будто при качке на море.

Действительно, в литературных и публицистических произведениях, в письмах и мемуарах современников есть немало свидетельств о том, как длительные поездки, особенно зимним путем, доводили пассажиров до морской болезни.

Зимой 1874 г. народоволец Л. Ф. Пантелеев возвращался из Сибири. Он вспоминал, что «от долгой езды ощущалось иногда что-то вроде морской болезни» [10. С. 616]. В романе Д. Н. Мамина-Сибиряка «Приваловские миллионы» (1883) о подезде к Ирбитской ярмарке говорилось: «Дорога была избита до того, что экипаж нырял из ухаба в ухаб, точно в сильнейшую морскую качку. Нервные люди получали от такой езды мор-

скую болезнь» [7. С. 306]. А. П. Чехов, который в 1890 г. проехал по Сибири с запада на восток, писал: «Идет снег и покрывает дорогу ухабами, единственными в свете, укачивающими до морской болезни...» [17. С. 33].

Немецкие ученые О. Финш и А. Брем (второй из них — автор популярнейшей «Жизни животных») в начале 1876 г. путешествовали по России. Они утверждали, что в такой поездке тошнота и слабость еще не самое худшее. Движение саней подобно плаванию по бурному морю, и пассажиры страдают морской болезнью. А постоянные спуски саней с ледяного гребня «сопровождаются такими внушительными толчками, что серьезно грозят сотрясанием мозга...» [11. С. 13].

Ну, а Павел Болотов надеялся, что перевязной дорожный ремень предохранит от неприятного, болезненного сотрясения внутренностей.

Люди того времени, выезжая по морозу, вообще-то старались плотней перехватить верхнюю одежду поясом, чтобы сохранить тепло. Седоков в санях или в крытых кибитках сильно мотало вверх-вниз и с боку на бок, их одежда сбивалась и приоткрывалась. Это красочно описано М. Е. Салтыковым-Щедринным в очерке «Кузина Машенька» (1875): «Подувает, продувает, выдувает, задувает. <...> Если вы одни в повозке, то при каждом ухабе, при малейшей неровности, вас перекачивает из стороны в сторону; если вы сидите вдвоем, то беспрерывно наваливаете на соседа или он на вас. Все старания, которые вы употребляли на станции, чтобы поплотнее закутаться, <...> оказываются напрасными. <...> Вы уже растерзаны; шуба сбилась под вас, ноги и весь перед тела оголились и защищены только тулупом и валенками» [12. С. 345]. Этнограф и литератор С. В. Максимов в книге «Лесная глушь» (1871) описывал, как крестьянская семья отправляла сына в столицу: уезжавший по зимнему пути парень «туго-натуго подпоясал овчинную шубу»; «туго-натуго подпоясался кушаком» [6. С. 124, 413].

Однако Павлу Болотову в его многотрудном путешествии перевязь была нужна явно не для утепления.

Художник и литератор В. В. Верещагин в очерке «Листки из записной книжки» (1898) подробно и со знанием дела (он сам одно время служил курьером) описал быструю езду по сибирским просторам — «такую встряску, такие толчки, подпрыгивания, перескакивания». Скачка, по словам Верещагина, была «прямо бешеная», до 400 верст в сутки. «Приходилось постоянно привязывать себя к перекладной повозке, чтобы не вылететь...» [3. С. 259–260]. Еще шибче мчались фельдъегеря. «Как

ни привязывали себя фельдъегеря к экипажу, нередко случалось, что их выбрасывало, и если не убивало, то увечило на разные лады» [3. С. 262].

Фельдъегеря люди военные, а у служивых положено затягиваться ремнями накрепко. Кажется, у нас нет сведений, туго ли перетягивались фельдъегеря в пути и чем это могло быть вызвано — только ли привычкой? Однако обратим внимание: у Верещагина сказано, что они, по крайней мере, привязывались, чтобы при езде не вывалило. Похоже, что и обычные седоки перепоясывались покрепче. Заодно они могли привязывать себя к повозкам. В общем, это делалось не только для сохранения тепла и не одними лишь военными.

Есть еще один письменный источник, где упомянут перевязной дорожный ремень, — вполне неожиданный. Это «Левша» Н. С. Лескова — «сказ о тульском косом левше и о стальной блохе» (1881). Именно сказ, то есть произведение, изобилующее лексическими и фразеологическими вычурностями и экзотизмами, метафорами да гиперболами.

По сюжету тульского мастера распоряжением императора Николая I отправляют в Англию — между прочим, посуху: Левшу «затянули ремненным поясом как можно туже, чтобы кишки не тряслись, и повезли в Лондон». Левша в сопровождении какого-то особого курьера мчался туда на повозке неимоверно быстро. Туго перепоясаны были оба: «Ехали курьер с левшой очень скоро, так что от Петербурга до Лондона нигде отдыхать не останавливались, а только на каждой станции пояса на один значок еще уже перетягивали, чтобы кишки с легкими не перепутались...» [5. С. 47–48].

Автор поясняет, зачем оба затягивались ремнями: иначе, мол, внутренности перепутаются от сильной тряски. Это забавное объяснение походит еще на одну, типичную для Лескова, яркую гиперболу. Тем не менее такая деталь повествования, как «ремennyй пояс», отражает традиционную дорожную привычку русских людей.

Что же до «болтанки» во время тряской езды (чем и вызывались тошнота и болезненные ощущения), то об этом немало достоверных свидетельств. К примеру, молодая швейцарка О. Риттенер в 1883 г. летним путем следовала в тарантасе из Екатеринбургa в Тюмень. Хотя тарантас и считался самым удобным для российских дорог средством передвижения, она жаловалась: «удары при езде такие частые, что, кажется, у вас разрываются внутренности» [15]. Пожилая женщина из Советского района Кировской области говорила: «По этим ухабинам так ёкает, что того гляди и вылетит»

из саней»; «Пока ехали по ухабам, дак так наёкало, что на ногах не могу стоеть» [14. С. 85, 189]. Глагол *ёкать* (то есть 'хлопнуть, стукнуть, ударить') В. И. Даль определял как вятский [4. С. 517]. Иногда говорили: *екать, екатсья, ёкатсья* [13. Вып. 8. С. 334], «такие нырки, что только ёк-ёк!» [2. С. 66]. Слово *ёкать* выразительно характеризует ощущение человека, когда его сильно трясет и весь он содрогаётся.

Для предотвращения тошноты и рвоты на море опытные британские медики XIX в. советовали надевать твердый широкий пояс. Мало кто из тогдашних российских обывателей испытал на себе морскую качку, а вот без длительных поездок им было не обойтись. Очевидно, по основным трассам России удавалось и без специального дорожного ремня передвигаться (хотя Болотова-младшего сильно растрясло и на главной в империи, шоссированной дороге от Новгорода до Петербурга), но вообще-то перетягивание тугим ремнем могло не-

сколько облегчить состояние седока на ухабистом пути.

#### Литература

1. Болотов А. Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. Т. 4. СПб., 1873.
2. Васнецов Н. М. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.
3. Верещагин В. В. Повести. Очерки. Воспоминания. М., 1990.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1956.
5. Лесков Н. С. Собр. соч.: в 11 т. Т. 7. М., 1958.
6. Максимова С. В. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 2010.
7. Мамин-Сибиряк Д. Н. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М., 1958.
8. Московская старина: воспоминания москвичей прошлого столетия / общ. ред. Ю. Н. Александрова. М., 1989.
9. Напольских В. В. Удмуртские материалы Д. Г. Мессершмидта: дневниковые записи, декабрь 1726. Ижевск, 2001.
10. Пантелеев Л. Ф. Воспоминания. М., 1958.

11. Путешествие в Западную Сибирь д-ра О. Финша и А. Брэма. М., 1882.

12. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. Т. 11. М., 1971.

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

14. Смирнов Г. С. Словарь бабы Ньюры: составлен на основе говора жителей деревни Мокруша Советского района Кировской области. Киров, 2011.

15. Тарантас Москва — Красноярск // Родина. 2019. № 10. С. 71–73.

16. Фольклор Яранского района Кировской области: необрядовые песни Яранского района: сб. текстов / сост. Н. В. Кожина [и др.]. Яранск, 2009. См. также: Необрядовые песни Яранского района // Наш край: краеведческий сборник. № 9. Яранск, 2010. URL: [https://xn---7sbbi1aceg0a2ahg2d7g.xn--p1ai/sbornik-nash-kray/09/15\\_pesni.html](https://xn---7sbbi1aceg0a2ahg2d7g.xn--p1ai/sbornik-nash-kray/09/15_pesni.html).

17. Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 14–15. М., 1978.

Статья поступила в редакцию 7 марта 2025 г.

### Александр Львович Лифшиц,

кандидат филологических наук,

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(Москва)

## ДРОЖАЩИЕ ОГНИ: ЧТО ВИДЕЛ ЛЕРМОНТОВ?

**Аннотация.** В предлагаемой заметке делается попытка увидеть ночной пейзаж глазами автора текста, давно ставшего школьной классикой. Традиционная интерпретация приписывает стихотворению народность, которой Лермонтов, вероятно, не имел в виду. Сопоставление с современными поэту текстами показывает, что родина Лермонтова не крестьянская, а мелкопоместная Россия степных губерний.

**Ключевые слова:** Лермонтов, анализ художественного текста, история повседневности, реальный комментарий

В хрестоматийном стихотворении М. Ю. Лермонтова «Родина» (1841) ритмически выделяются заметно более длинные строки 11–14, написанные шестистопным ямбом и образующие самостоятельное четверостишие:

Проселочным путем люблю скакать  
в телеге  
И, взором медленным пронзая ночи  
тьнь,  
Встречать по сторонам, вздыхая  
о ночлеге,  
Дрожащие огни печальных деревень.

В предшествующем четверостишии, которое целиком посвящено отечественным просторам, молчаливые степи, чья широта и протяженность является непрременной частью словарного толкования<sup>1</sup>, сменяются лесами, а затем реками, которые разливаются,

как моря. Эпитет *безбрежный*, которым охарактеризованы леса, очевидным образом нарушает привычную лексическую сочетаемость, но как раз благодаря оксюморонному использованию как будто оказывается общим для трех географических стихий, границы которых недоступны человеческому зрению.

В этой последней строчке («Разливы рек ее, подобные морям») расширение пространства обозначается переходом от пятистопного ямба к шестистопному, которым написаны и следующие четыре строки. Таким образом, интересующее нас четверостишие выглядит как перенос читателя от широко раскинувшихся степей, лесов и рек в еще более бескрайнее пространство — пространство всеобъемлющей ночи, где в пустоте, не обозначая ни координат, ни границ, светятся огни. Взор непременно окажется *медленным*, поскольку никогда не пронзит всей этой бесконечности.

Заметим, что пространство *Родины* почти лишено звуков. Оно в целом — безмолвное, немое. Звук появляется лишь в самом финале, когда читателю будет представлен зримый мир с его быстрой сменой изображаемых объектов, помещенных в рамку пейзажной картинки или жанровой сцены. Но и тогда этот звук не речь, а свист, топот и сливающийся в одно целое говор. Источник его — пьяные с их нечленораздельной экспрессией.

Заметим также, что последние двенадцать строк стихотворения написаны ямбом четырехстопным, что создает дополнительный контраст между беспредельностью пространства и повседневной обыденностью.

Если же вернуться к ночным огням, то легкость, с которой, вероятно, каждый читатель восстанавливает перед мысленным взором лермонтовский ночной пейзаж, вовсе не означает, что содержащийся в словах смысл так уж очевиден.

Относительно просто, кажется, обнаружить, что пространство лермонтовской ночи — это пространство, в котором для взгляда нет препятствий в виде леса или возвышенностей. Огни не мелькают, их ничто не загораживает, они видны то здесь, то там, обозначая местоположение деревень, которых не видно в темноте. Это степная Россия, как знакомая Лермонтову с детства Пензенская губерния, как другие губернии Поволжья.

Собственно, о деревнях лирический герой Лермонтова, а с ним и читатель только догадывается, должна же у огня быть какая-то причина. Тут,

должно быть, уместно сказать, что предположение о том, что «ночи тень» у Лермонтова может быть не сама ночь, а предшествующие ей сумерки, не кажется основательным. В сумерках были бы видны сами деревни. И едва ли в этом случае уместно было бы обозначать деревню метонимически — через видимые огоньки.

В той ночи, сквозь которую скачет в телеге наблюдатель, нет луны, не видны звезды. Проселочная дорога, по которой едет лирический герой, не размечена верстовыми столбами, но мы понимаем, что она накатана и не раскисла от дождей, в противном случае по ней было бы затруднительно скакать. Тот, кто правит телегой, уверен, что не собьется с пути, и едет достаточно быстро. Телега как средство передвижения полностью исключает зиму. Трясущийся в телеге наблюдатель мечтает об отдыхе, но ему не холодно, так что и осенняя ночь маловероятна. У его путешествия есть цель; там, возможно, ожидается и ночлег. Или цель такова, что ночлегom приходится пренебречь. Во всяком случае, огни деревень не кажутся путнику манящими, они, скорее, чужие, посторонние. Лирический герой стихотворения явно видит их не вблизи. Это небольшие сходные по виду источники света, признаки жи-

ля. Такая точка и видна будет лишь в крошечной ночи, когда другой свет не пересиливает ее.

Но все же, что это за огни?

Лермонтов декларативно отказывается от всякой героизации или романтизации России, а значит, его огни — привычная ему и многократно виденная им реальность. У Лермонтова огонек — естественный признак деревни.

Современный читатель, с легкостью переносящий привычный ему ночной пейзаж в прошлое, не задумывается, как правило, о том, что его зрительный опыт может быть весьма отличен от опыта Лермонтова, что привычные огоньки, мелькающие за вагонным стеклом, едва ли могли иметь место во второй четверти XIX столетия. Даже такие огни, как в одноименной повести А. П. Чехова, например, немислимы для 1841 г., когда стихотворение Лермонтова было напечатано, и тем более для предшествующего времени.

Огни, которые можно было бы увидеть в деревне ночью, удивительны. Другие свидетели не знают ночных деревенских огней. Это, конечно, не костры. Их не жгут в деревнях ночью, костер, скорее, будет означать ночное. И костер легко опознается по форме пламени, если только он горит не слиш-

ком далеко от наблюдателя. Если же вдруг случается в деревне какой-то неурочный огонь, то он не может служить характерным признаком деревни, по которому ты угадываешь ее положение.

Вот почти одновременно с лирическим героем Лермонтова едет в тарантасе герой В. А. Соллогуба, радуясь звездной ночи и отмечая, как «кое-где мелькает на берегу (Волги. — А. Л.) забытый огонек» [10. С. 135] — непогашенный костер, очевидно; вот и все огни. Когда же наступает ночь, она «покрывает всю окрестность мрачной завесой» [10. С. 259]. Этнографы даже в начале XX в. записывают сходные свидетельства деревенских жителей: «Темень страшная с августа месяца. В соседнюю деревню ходили и заблудились в темноте»; «на улицах не было никакого освещения, было очень темно, светили лишь звезды да луна» [1. С. 68–69].

Нам бы, конечно, хотелось думать, что лермонтовский наблюдатель видит огоньки в окнах крестьянских изб. Действительно, волоковые — задвигающиеся дощечкой — крошечные оконца становились редкостью, а в авторитетном этнографическом обзоре мы читаем, что «с распространением оконного стекла в городе и усадьбе, оно начало понемногу проникать и в деревню,



Италия ребята из Нова-города...  
Красная дьявица на улице была,  
Красная дьявица на улице была  
Всеми нашим ребятам по полюбил отдам  
Одному молодчику по ниже всехъ.  
Одному молодчику по ниже всехъ.  
Отъ того по ниже что полчине всехъ.

Издание П. И. Герасова  
Сталъ ее молодичъ выспрашивати,  
Сталъ ее молодичъ выспрашивати  
Выспрашивати выговаривати.  
Какъ тебѣ дьявица по имени зовуть?  
Дядь крестить Аклина имя дати.  
Дядь крестить Аклина имя дати.  
Аклина дьявечка ты радости жизнь моя!

Всѣмъ Личъ К. Любова Николаи Чога 7 л. в. д. Литограф.  
Я тебя люблю за себя за мужъ возьми.  
Я тебя люблю за себя за мужъ возьми;  
Горенку срублю печь муравинну слою;  
Горенку срублю печь муравинну слою,  
Столь сладочу ножки точеныя,  
Ношки точеныя, позолоченыя.

Песня «Ехали ребята из Нова-города...». 1866 г. Литография (перевод с медной доски). Изд. Е. Яковлев.  
Из кн.: Le loubok. L'imagerie populaire russe XVII<sup>e</sup> — XIX<sup>e</sup> siècles. Leningrad, 1984. № 151

войдя в широкое употребление среди крестьян не ранее начала XIX в.» [2. С. 122]. Но стекло еще не скоро вытеснило из обихода другие и заведомо не столь прозрачные средства. Как пишет в записной книжке в разделе о крестьянском жилище Н. В. Гоголь, «в окна вставляются слюдяные, стеклянные, холщевые, вымазанные древесной смолой, иногда же бумажные, а зимою для теплоты брюшинные оконницы» [3. Т. IX. С. 433]. Даже в начале XX в. местами окна все еще затягивали пузырем<sup>2</sup>.

Иными словами, застекленные окошки, во-первых, все же редкость и свидетельство относительного материального благополучия, а это не слишком хорошо сочетается с эпитетом *печальный*, которым Лермонтов характеризует деревни. Во-вторых, даже при наличии стеклышек в крошечном окне увидеть огонек лучины, масляного светильника или даже свечи, как *дрожащий*, а не в виде размытого пятнышка тусклого света, вряд ли возможно. Но самое главное — в деревнях ночью огни не горят. В противном случае об этом сообщается как об исключительном событии. Причем традиция гасить огонь вечером, не зажигая огня ночью сохранялась до относительно недавнего времени, как свидетельствует, например, стихотворение Н. Рубцова «Зимняя песня», написанное в 1965 г., которое начинается словами: «В этой деревне огни не погашены...» [8. С. 52]. Об отсутствии света в ночи свидетельствуют и современники Лермонтова, и позднейшие мемуаристы, например: «Боялись мы темноты, рано ложились спать. Сидели дома без огня» [1. С. 68].

Естественное возражение, разумеется, мгновенно приходит в голову образованному читателю: «...дева / Прядет и зимних друг ночей, / Трещит лучинка перед ней». Но, как мы выяснили, в стихотворении Лермонтова описывается другое время года. Зимняя же тьма наступает, когда еще рано спать и можно заняться делом. Наконец, лучина освещает даже не горницу, а девичье рукоделье. Светить в окно без нужды никто не станет. Не говорю уж о том, что лучина для такой цели приспособлена плохо.

Но вот еще одно свидетельство. Ровно тогда, когда катится по российским просторам тарантас В. А. Соллогуба, еще один литературный путешественник, заплутав, радуется собачьему лаю как единственному в темной ночи признаку жилья: «Селифан, не видя ни зги, направил лошадей так прямо на деревню, что остановился тогда только, когда бричка ударилась оглоблями в забор и когда решительно уже некуда было ехать» [3. Т. VI. С. 43].

Как видим, Чичикова и его бричку окружала непроглядная мгла, о которой кучер Селифан отзывается так: «Кнута

не видишь, такая потьма!» [3. Т. VI. С. 42]. Свет же появляется ровно с прибытием Чичикова к Коробочке, чтобы до утра исчезнуть из повествования, как только Павел Иванович задул свечу в предоставленной ему комнате. Даже о размерах деревеньки херсонский помещик мог судить лишь по разнобразию и удаленности собачьего лая, и только при свете дня сумел он удостовериться в справедливости своего ночного предположения.

Однако нет сомнений, что Лермонтов видел огни, а не вставил их в придуманную им идеальную картину печальной русской деревни. Видеть огни он мог, например, в Пензенской губернии, которую он знал, по которой ему нередко случалось ездить, или в других местностях по пути в Тарханы.

По статистическим данным, перед Реформой 1861 г. в Пензенской губернии насчитывалось 522 помещика, владевших более чем ста крепостными душами [7]. Количество более мелких владельцев, живших в своих имениях, очевидно, было существенно большим. Вот эти поместья в сорок или шестьдесят крепостных душ, удаленные от губернского города, погруженные в свою нехитрую повседневность, должны были производить печальное впечатление на воспитанника пансиона при Императорском Московском университете.

И усадебные дома, в отличие от крестьянских, как раз имели застекленные окна. Иногда эти окна были большими, каковы они в имении Лермонтова Тарханы, поменьше — в сохранившемся и также музеефицированном ныне имении В. Г. Белинского. Не стоит полагать, что хоть какие-нибудь дворянские усадьбы конца XVIII — первой половины XIX в. могли не иметь застекленных окон.

Вот в этих окнах и мог проезжающий поэт увидеть дрожащие огни.

Когда Чичиков приехал к Коробочке, «свет мелькнул в одном окошке и досягнул туманною струею до забора, указавши нашим дорожным ворота» [3. Т. VI. С. 43]. Потом зажжен был фонарь, еще один огонек мелькнул в другом окне — и вот уже бричка «остановилась перед небольшим домиком, который трудно было рассмотреть. Только одна половина его была озарена светом, исходившим из окон; видна была еще лужа перед домом, на которую ударял тот же свет» [3. Т. VI. С. 44]. Так герой поэмы Н. В. Гоголя был спасен от грозившего ему ночлега в степи. И Гоголь, конечно, не называет деревеньку Настасьи Петровны Коробочки печальной — не в его духе.

«Лермонтов обладал, конечно, громадным талантом и, умевши рано постичь недостатки современного общества, умел понять и то, что спасение от

этого ложного пути находится только в народе. Доказательством тому служит его удивительное стихотворение “Родина”...», — писал критик [5. С. 69], предопределяя во многом последующее восприятие лермонтовского поэтического текста. Например, такое: «Излюбленным темам славянофильского патриотизма Лермонтов противопоставляет пронизанные глубокой грустью картины русской природы и русской деревни» [6. С. 789].

Но, похоже, Лермонтову просто не приходило в голову, что любимая им картина русских просторов может обойтись без маленюх и печальных помещичьих усадеб с их дрожащими в глухой ночи огнями.

### Примечания

<sup>1</sup> См., например: «пустое, ненаселенное и безлесное место, простирающееся на великое пространство» [9. Ч. V. Стб. 729–730]; «безлесная, и нередко безводная пустошь на огромном расстоянии, пустыня» [4. Т. IV. С. 322].

<sup>2</sup> «В окошницах у нас вместо стекла была овечья брюшина вставлена. Овец резали, так ее выдирали. Ее и вставляли вместо стекла» [1. С. 41].

### Литература

1. *Берлинских В.* Русская деревня: быт и нравы. М., 2013.
2. *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник: очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. М., 1956. С. 3–458.
3. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. I–XIV. Л., 1951–1952.
4. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Т. I–IV. СПб.; М., 1882.
5. *Добролюбов Н. А.* О степени участия народности в развитии русской литературы. СПб., [1912].
6. *Мордовченко Н. И.* Лермонтов и русская критика 40-х годов // Литературное наследство. Сб. 43–44. М. Ю. Лермонтов. Кн. I. М., 1941. С. 745–796.
7. Приложения к трудам редакционных комиссий для составления положений о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости: Сведения о помещичьих имениях. Т. 2: Извлечения из описаний имений по великороссийским губерниям: [Губернии: Московская, Нижегородская, Новгородская, Олонекская, Оренбургская, Орловская, Пензенская]. СПб., 1860.
8. *Рубцов Н.* Избранная лирика. [Вологда], 1974.
9. Словарь Академии Российской. Ч. I–VI. СПб., 1789–1794.
10. *Соллогуб В. А.* Тарантас: Путевые впечатления / Сочинение графа В. А. Соллогуба. СПб., 1845.

Статья поступила в редакцию 6 января 2026 г.

Анна Дмитриевна Киселева,  
магистрантка, Российская академия музыки имени Гнесиных (Москва)

## Т. Н. ПОЛИВАНОВА И ЕЕ РАБОТА «ОПИСАНИЕ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ И ОБЫЧАЕВ (НА ПРИМЕРЕ НИКОЛЬСКОГО)»

**Аннотация.** В статье представлена публикация рукописи начала XX в. из архивных фондов музея-заповедника «Дмитровский кремль». В ней содержатся сведения о свадьбе, проходившей в с. Никольском Дмитровского уезда Московской губернии, при этом сама автор была непосредственной участницей обряда. Документ является уникальным источником этнографической информации о свадебном ритуале северного Подмосковья. Публикация сопровождается комментариями.

**Ключевые слова:** Московская область, Дмитровский район, свадебный обряд, Дмитровский кремль, рукопись, княжеобед, спознанки

Народная культура северо-восточного Подмосковья, территория которого принадлежит бассейнам Волги и Клязьмы, практически неизвестна собирателям и исследователям фольклора. На протяжении XIX–XX вв. близкий к столице регион оставался за пределами научного интереса специалистов, обращенного к отдаленным глухим местам российской глубинки. Этим обусловлена чрезвычайная скудость имеющейся этнографической информации по этому региону<sup>1</sup>. Поиски возможных источников привели нас в музей-заповедник «Дмитровский кремль», в архиве которого обнаружены ценные документы, относящиеся к началу XX в. В специальном фонде «Этнография Дмитровского края» хранится большое число рукописей разной тематики, содержащих образцы устного народного творчества (песни, сказки, приметы), описания обрядов, крестьянского быта и т.п. Эти материалы собирались в 1920-х гг., скорее всего, сотрудниками музея, который тогда только начинал свою работу. Вероятно, экспедиции краеведческого характера, которые в то время проводились во многих провинциальных центрах России, предпринимались с целью формирования музейных фондов. За прошедшие сто лет лишь одна рукопись из Дмитровского музея была опубликована, да и то, по-видимому, частично: она стала основой известной статьи А. Б. Зерновой «Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае» (Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52).

Наше внимание привлекли рукописи из фондового отдела «Свадебные обряды Дмитровского уезда» — КПОФ–11328/4, дело № 4. Пять из восьми входящих в него документов посвящены описанию свадебной обрядности сел Костино, Языково, Ильинское, Никольское, Пересветово. Записанные с 1918 по 1922 г. материалы принадлежат разным авторам и либо были зафиксированы в ходе бесед с информантами, либо в их основу положены личные

наблюдения. Стоит отметить высокое качество собранных материалов: детализированное описание традиционной свадьбы и отдельных ее этапов, внимание к народной терминологии и фольклорным обрядовым текстам, которые, как правило, записывались в полном объеме, с указанием на сопровождавшие их действия. Все это делает рукописи из музея-заповедника «Дмитровский кремль» ценным источником этнографической и фольклористической информации.

Настоящая статья представляет собой публикацию рукописи, которая в каталоге музейных фондов значится под названием «Описание свадебных обрядов и обычаев (на примере Никольского)» (архивные реквизиты: КПОФ–11328/4, дело № 4, документ 5), рукопись датирована 1920–1921 гг. Ее автор, Татьяна Николаевна Поливанова<sup>2</sup>, описывает свои воспоминания о конкретной свадьбе, в которой она непосредственно участвовала в качестве крестной матери невесты. Рукопись состоит из 13 сшитых листов бумаги формата 30,5 × 18,8 см, записи выполнены черной перьевой ручкой. Почерк на протяжении всей работы не меняется, что позволяет говорить о том, что документ создан одним человеком. Записи в тетради следуют единым текстом, практически без разделения на абзацы, однако на полях автор выписывает заглавия разделов в соответствии с названиями этапов свадебного обряда. Там же изредка встречаются дополнительные комментарии к какому-либо фрагменту основного текста.

В рукописи содержится только этнографическая информация о проведении обряда, тексты свадебных песен или плачей отсутствуют. Лишь иногда по ходу описания упоминаются инципиты песенных образцов. В заключительной фразе своего очерка Т. Н. Поливанова поясняет, что песенные тексты записывались ею отдельно, однако эти материалы в фондах музея, к сожалению, отсутствуют.

Как показал сравнительный анализ рукописей, никольская свадьба в изложении одного из ее участников включает в себя этапы, характерные и для других мест Дмитровского уезда: богатый обрядовыми действиями девичник, *сиденье* — застолье в доме невесты накануне главного свадебного дня, венчание, *княжеобед* — после-венечный пир в доме жениха, *спознанки* — обряды второго дня. Здесь отмечаются обрядовые действия, свойственные традиционной свадьбе северо-восточного Подмосковья, например *мóлено* — одаривание новобрачных во время княжеобеда. Показательно, что воспоминания об этом обряде сохранились в памяти местных жителей до наших дней: в экспедиции 2023 г. в соседние районы — Сергиево-Посадский и Талдомский<sup>3</sup> — информанты вспоминали его ход и детали, фрагменты специальных приговоров дружки, который им руководил.

Несколько раз встречается в документе описание характерного для местной свадьбы обряда величания. В Никольском величают молодоженов и гостей трижды — на сиденье, в венчальный день во время княжеобеда, а также утром второго дня, когда, как правило, величают родственников молодой. Исполнителями обряда были незамужние девушки, которые пели величальные песни, адресованные отдельным людям либо семейной паре. За песню было принято расплачиваться с ними деньгами.

Еще одна яркая черта местного свадебного обряда — совместное чаепитие. Именно чай было принято употреблять на свадебных застольях. Так, например, чаем угощали гостей по приезду в дом невесты на девичник, именно его подают на княжеобеде после величаний, чаевичать могут и после разъезда гостей по домам в основной свадебный день, утро второго свадебного дня также начинается совместным застольем с самоваром, после чего идут будить молодых. Интересны сведения о многочисленных переодеваниях невесты, которая меняла наряды как во время девичника, так и в венчальный день.

Вообще рукопись Т. Н. Поливановой отличается большим вниманием не только к обрядовым действиям, но и к хозяйственно-бытовым подробностям, сведениями из жизни реальных семей. Можно сказать, что в документе присутствует и социальный срез происходящего события, рисуется картина жизни подмосковной деревни в конкретный исторический период. Происходившие в то время резкие перемены в общественном укладе и хозяйственной жизни людей находят отражение в репликах и комментариях как самого автора, так и его собеседников.

При подготовке рукописи к публикации были устранены орфографические и пунктуационные ошибки, при этом сохранены диалектные слова и обрядовая терминология. В квадратных скобках восстанавливаются сокращенные в рукописи словоформы. Хочу поблагодарить всех сотрудников музея-заповедника «Дмитровский кремль» и, в частности, главного хранителя фондов Елену Владимировну Филимонову за предоставленную возможность работать с архивными рукописными документами и разрешение их публикации.

**Т. Н. ПОЛИВАНОВА**

## ОПИСАНИЕ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ И ОБЫЧАЕВ (на примере Никольского)

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Материалом для настоящей работы послужила свадьба в с. Никольском Дм[итровского] уезда Мос[ковской] губ[ернии] в семье бывшего лесопромышленника Евдокима Герасимовича Морозова. 31-го мая 1920 г. его дочь — Мария Евдокимовна — выходила замуж за Герасима Михайловича Белова — уроженца д. Орево<sup>4</sup>, по профессии слесаря, призванного в ряды Красной армии и служащего инструктором по своей специальности в одной из воинских частей близ Москвы. Мария Евдокимовна, обучившаяся в профессиональной школе рукоделию, была в течение полутора лет школьной работницей в Москве в 514-й единой трудовой школе, где преподавала рукоделье. Оба они не теряли связей с деревней, а во время годичной разлуки особенно крепко связывались с родным домом, а их семьи, отличающиеся патриархальностью, зажиточностью «по деревне в чине»<sup>5</sup>, решили свадьбу отпраздновать по всем правилам старины, не стесняясь в материальных средствах. С каждой стороны было приглашено по 30 чел[овек] гостей, а если считать своих семейных да посторонних — почетных гостей из местной интеллигенции, — то в течение трех дней на полном иждивении родных невесты и жениха было около 70<sup>6</sup> человек. Со стороны Морозова было сварено пять ушатов пива, зарезано три барана, два окорока ветчины и т.д. Описывающая эту свадьбу, как крестная мать невесты, находилась все время при молодых и участвовала во многих обрядах.

### СВАТОВСТВО

При сватовстве обрядов почти никаких не было соблюдено. Когда жених и невеста объявили о том, что они решили пожениться, то родители помолились Богу и уговорились о дне свадьбы — через неделю. Не было ни запоев, обыкновенно происходивших в день сговора, после чего свадьба уже редко расторгалась, не было и поездок сестер невесты к жениху «с суслом», «с гостинцами», что обыкновенно делалось, когда справляют запой и договариваются о приданом.

Морозов рассказывал, что после этого в воскресенье до свадьбы иногда целую неделю «канителились».

### Воспоминания о порядке сватовства в прежнее время

Жених в четверг привозил подругам невесты гостинцы — кулек пряников «сурошных» и орехов, а подруги всю неделю помогали шить приданое и пели песни. А невеста [была] все время в темном платье и белом платке с распушенной косой. В пятницу сестры невесты ездили к жениху «с суслом» — сладким питьем, которым угощали они родных жениха. Вообще последние годы продовольственной разрухи отозвались на традиционных свадебных угощениях: например, нет ароматных свадебных пряников, который подносил жених невесте взамен платенца, которое получал от нее, потом водка и всякое вино совсем исчезло из свадебного обихода. И еще в этом отношении свадьба Морозова является исключением как по многочисленности званных гостей, так и по угощению и длительности (три дня) всех обрядов.

Морозов вспоминал, что сватовство при его свадьбе сопровождалось договором о всем приданом жены, сколько «одёжи», какая обувь и т.д., и что за жену он дал своему будущему тестю 100 р[уб]. — цена непомерно высокая по тогдашнему времени (30 лет тому назад). Что объясняется зажиточностью семьи, тем, что ему невеста очень понравилась в Покров в хороводе у церкви, где обыкновенно происходили годичные смотрины девиц, и тем, что у ней было очень много одёжи: суконная<sup>7</sup> курточка, суконная шуба, нагольная<sup>8</sup> шуба, казакиновая<sup>9</sup> шуба, два халатника (ватные), пониток<sup>10</sup> и зарукавья<sup>11</sup>. Кроме 100 р[уб]. он подарил жене мыло, зеркало, башмаки и чулки. При свадьбе дочери Морозов не договаривался о приданом, и с нее денег в приданое не спрашивали родные жениха, но все-таки Евдоким настоял, чтобы венчаться, — атласные туфли заказал жених, что и было исполнено. Уговорились тогда, чтобы свадьбу справлять как следует — все три дня, и чтобы были «дары», т.е. подарки — платенца, рукоделья невесты всем, кому полагается.

### ДЕВИЧНИК

Свадебные торжества начинаются с девичника, который бывает накануне свадьбы в субботу, т.к. обыкновенно свадьбу играют в воскресенье, а елочку для девичника девушки срубают за неделю в воскресенье. Ходят в лес с песнями, приносят к одной из подруг и всю неделю заботятся об украшении. Свадьба Морозовой была назначена в понедельник, и поэтому девичник или «сиденье» приходилось [на] воскресенье, в самый Троицын день. В этот день в Никольском понесли иконы и служили молебны по домам в воспоминанье прежнего храмового праздника. Только что отошли молебны и унесли иконы, девушки пришли к невесте с елочкой. Стол был устроен во всю избу

глаголем, для этого дня Евдоким снял перегородку, разделявшую его избу на две части. В конце стола ближе к кухонной переборке стоял громадный никелированный самовар. Все столы были уставлены закуской. Невеста в темном платье, с распушенной косой, в которую вплетена алая лента, угощает подруг. Девушки в светлых платках сидели вокруг стола, среди которого поставлена небольшая елочка, вся убранная разноцветными бумажками, блестящими нитями, искусственными цветами — убрана настолько обильно, что хвои совсем не видно. В переднем углу сидит сестра невесты, старшая, рядом с ней двоюродная сестра, самая близкая подруга, запевала, которая будет потом вести торг за елочку с друзьями. Все девушки поют песни. Песни сопровождаются игрой на гармонии одного из молодых людей, которые находятся здесь же в избе, но за другим столом. Около трех часов дня девушки выходят из-за стола, вышли на улицу перед крыльцом и пошли танцы. Танцевали под гармошку польку, краковяк, pas d'espagne, кадрили, метелицу (лансье). Все танцы значительно видоизменены и упрощены, но приправлены притоптываньем каблучков, подергиваньем плечами. Кавалеры танцуют в фуражках набекрень, с папиросками в зубах, девушки, потупивши глаза, мелко перебирают ногами как в русской пляске. В это время сходятся другие гости, приглашенные со стороны невесты.

### СЪЕЗД ГОСТЕЙ

Всякий приходящий приносил с собой хлеб-соль. Прежде непременно приносили по целому караваю. Теперь меньше — принесли по куску хлеба и немного соли сверху в ямочке посреди хлеба. Пришли без хлеба — обида, плохая примета. Близким родственникам невеста кланяется в ноги и всех встречает в избе, на улицу не выходит и приглашает всех закусить и выпить чаю.

### УГОЩЕНИЕ

Стол, за которым только что сидели девушки, весь уставлен закусками на тарелках: жареная баранина кусочками, политая подливкой с маслом, пирожки из пеклеванной<sup>12</sup> муки и из пшеничной с изюмом, с яйцами, с овсяной крупой, разрезанные пополам кусочки ветчины, жареный картофель в масле и сметане, ватрушки с творогом, просто творожники. Угощают, извиняются, что не прежнее время, когда было всего вдоволь покупного — и колбасы, и всяких закусок. Девушки ели очень мало — жеманились, модались<sup>13</sup>, невеста ходила и угощала. Братья и дружки на подносах разносили стаканы с пивом и квасом клюквенным.

### ПРИЕЗД ЖЕНИХА С РОДНЫМИ

Во время разгара веселья под окнами на улице и угощения гостей в избе снаружи раздаются голоса: «Едут, едут!» Танцы прекращаются, и все девушки входят в избу, садятся за стол, с которого снимают все

угощенье и оставляют одну елочку. В избу набиваются зрители — взрослые и дети. Даже печка и полаты в кухонке наполнены ребятами. Девушки напевают «Плывут корабли», невеста уходит за перегородку. Под окном раздается стук и слышны искусственно перемененные голоса дружек жениха: «Сватушка Евдоким Герасимович, здесь живет?» Никто не отвечает, и делают вид, что не обращают внимания, девушки продолжают свои песни. Стук повторяется и голоса: «Дома ли сватушка?» Опять никто не двигается. Наконец отец невесты идет встречать. Прежде на пороге происходил обмен хлебами и подносили вином с обеих сторон. Без вина эта церемония сокращалась. Жених, окруженный своей родней, у которой в руках узелки с гостинцами, входит в избу. Впереди входят дружки, которые прямо идут к столу к девушкам и начинают у них торговать елку. Девицы запрашивают и не уступают. Дружки дают деньги и кладут их в стакан. Подруги продолжают петь заунывную песню, как свет Машенька прощалась с родным домом, а добрый молодец собирался увести ее на лодочке. В это время невесту покрыли большим черным платком и вывели ее из перегородки две свахи и посадили сбоку на лавочке. Прежде, говорят, невесту выводили не сразу, а приводили сначала ее родных и [жених. — А. К.] должен был узнавать под платком, когда приведут его невесту<sup>14</sup>. Свахи ее обняли и причитали (вопили). Мать невесты тогда вышла из-за перегородки и начала причитывать. Между тем торг за елку все продолжается, пока стакан не наполнится бумажками и не становилась сумма около четырех т[ыс]. рублей. Пение девушек, причитания свах и матери создавали настроение тяжелое, грустное, невеста долго крепилась, но наконец искренне расплакалась. Торг был окончен, девушки, продав место и косу своей подруге, быстро «вылетают» из-за стола, дружки берут елочку, а жених подходит к невесте, берет ее за руку, но предварительно силой разжимает ее пальцы, которые держат горсть льна. Свахи желают жениху вырвать лен из ее руки. Наконец лен вырван — «отнята воля», невесту и жениха ведут за руку за стол.

### СИДЕНЬЕ

Девичник окончен, начинается «сиденье». Крестная мать занимает место в переднем углу рядом с женихом. Стол пустой — угощенья нет. Сестры жениха развязывают узелки, дружки приносят четвертину пива и угощают всех родных невесты. Беседа со свахой: Я спросила: «Зачем это жених лен отнимал?» Сваха: «А волю-то отнимает девичью, вот поэтому все и вопили. Теперь на него она будет работать, а не на отца с матерью». — «Почему девушки все ушли?» — «Да теперь им больше на свадьбу делать нечего, пошли разряжаться, скоро придут величать вместе с бабами, а жених будет угощать новых родных».

Сваха сидит около невесты, учит ее, что ей надо делать, и не оставляет своего места во все три дня свадебных торжеств. Теперь она увела невесту переодеваться в другое, светлое платье. Переоделась и сама и села на прежнее место. Невеста переодевалась еще раз в течение сиденья, прежде она должна была показать в этот вечер все свои наряды и переодевалась до шести раз. Переодевшись, невеста села на прежнее место и началось угощенье уже от родных невесты. Сам Евдоким Герасимович принес поднос, уставленный рюмками с водкой и даже с коньяком. Все взяли по рюмке, чокались с молодыми и с Евдокимом, которого поздравляли с пожеланиями. Жениху с невестой кричали горько, заставляли их целоваться. Они отнекивались, говорили: «Возьмите сахару, нам и так сладко».

### ВЕЛИЧАНИЕ

На столе появлялась закуска еще обильнее, чем во время девичника. В дверях появились девушки уже в простых платьях и платках (во время девичника все были без платков, так и в старину было: за елочкой сидели девушки в бусах, в лентах, но непременно в развязку). К девушкам присоединялись зрители, которые стояли плотной стеной почти сейчас же за спинами пирующих, и все запели величания. При этом соблюдая порядок, как и при пиршестве за столом. Первое величание — 1) жениху и невесте, 2) крестной матери, 3) дружкам с их женами, 4) гостям жениховой стороны по старшинству. Каждому выбиралось величание, подходящее к его характеру и положению. [В это же время были поднесены подарки от невесты крестной матери и крестному отцу — по платенцу рукоделья невесты]<sup>15</sup>.

Часа через два невесту сваха опять повела переодеваться, с ней пошел жених. Пробывли довольно долго в клетке, где их отдельно кормили ужином. Во время отсутствия жениха и невесты пошло самое веселье. [Гости. — А. К.] повыходили из-за стола, некоторые стали плясать. Появились парни с гармониями, их посадили за другой стол, угостили, и затем они заиграли. Молодые бабы из числа пирующих стали танцевать. Слышались шутки, остроты. Говорят, если бы было вино, то эти шутки носили бы очень непристойный характер, завязывались ссоры как во время сиденья, так и во время княжеобедина после свадьбы. Наконец, пришли жених и невеста в новом, еще более нарядном, платье, опять все заняли свои места. К этому времени прочие посторонние ушли из избы почти все, величания прекратились. Опять обносили пивом в стаканах, опять кричали «горько» не только жениху и невесте, но и другим родным, особенно настаивали на поцелуях молодым парам, которые сидели за столом друг против друга — мужчины с одной стороны, женщины с другой. Старухи [сидели. — А. К.] в конце стола, а молодые — поближе к жениху с невестой. Часа через два еще, т. е. около 12, пир стал подходить к концу, но никто не вставал из-за стола. Бабы

запевали песню «Хмель» и [стало понятно, что. — А. К.] пора гостям со двора. Песни не все знали, только старухи, и она не клеилась.

Стол все еще заполнялся тарелками: как съедалась одна закуска, приносили другую тарелку с такой же закуской. Говорят, что прежде сиденье продолжалось всю ночь, все прямо ехали к венцу в церковь. Наконец, мать невесты принесла непочатый каравай хлеба<sup>16</sup>, положила его на другой каравай, который все время лежал на столе, и начала всех угощать: «Гости дорогие, кушайте на здоровье, не взыщите на нашем угощенье, время теперь уж такое — взять нигде нечем». На столе еще было много закусок, которые далеко не кончились. Гости стали благодарить, выходить из-за стола и прощаться. Невеста пошла провожать жениха. Должны непременно всей деревне показаться. Подруги под заднюю ось тележки жениха привязывали галик<sup>17</sup>, в знак того, что за собой он выметет дорожку другим женихам.

Провода гостей в Орево, все родные невесты остались ужинать. Сели без мест<sup>18</sup>. На столе появились жирные щи, похлебка (тоже с бараниной). Каша из овсяной крупы и с маком. Многие остались ночевать у Морозовых.

Понедельник. 7/10 часов утра<sup>19</sup>. Гости невесты сходятся к Морозовым завтракать. Некоторые приезжают на лошадях, которых украшают теми лентами и бумажными цветами, которыми была украшена накануне елка. Все садятся за стол по-домашнему. Морозов сам режет хлеб, дает всем по большому ломтю, стаканы наполняются пивом, чокаются. Подают щи, похлебку горячую картофельную жирную, холодную овсяную кашу с молоком, затем на подносе чашки с кофе, топленое молоко, горячие пирожки, плюшки, сдобное печенье из пшеничной муки. Уговариваются, как составить поезд, кто поедет в церковь и т.д. Невеста опять в темном платье, черном платке. Сваха готовит узелок, в который кладет булку с запеченной в ней монетой, стакан, ложку, вилку, нож, глубокую тарелку. Крестная мать приготавливает образ, чтобы благословлять. Раздаются голоса: «Едут, едут!»

9/12 часов утра. Жених входит уже без всяких церемоний, с ним здороваются просто, говорят, что все готовы. Невеста приготовила свой узелок с венчальным платком и всем убором венчальным, а сама остается в том же темном платье, но покрывается большой старинной шалью своей матери с яркими цветами и становится с женихом посреди избы. Отец с матерью благословляют их иконой и хлебом с солью, чередуют между собой. Жених с невестой кланяются каждый раз в землю трижды. Им подостлали для поклонов простую нагольную шубу мехом вверх. То же делают, когда благословляют крестная мать и крестный отец. Икону отдают дружке, а жених выводит невесту на крыльцо и подводит к своей телеге, но сам в нее не садится. Невеста входит в повозку, кланяется на все четыре стороны и крестится. Жених садится в другую повозку. Много зрителей. Мать невесты, когда стала

благословлять, вопила, так же и бабушка, и сестры. Причитанья продолжались, пока молодые не сели в повозки и не уехали. Поезд состоял из девяти подвод. Ехали в следующем порядке: впереди дружки — все четверо. За ними жених с сестрами, правил муж одной сестры, у сестер иконы Спасителя на руках. Третья подвода — невеста со свахой, но лошадь и кучер Беловых — брата жениха. С ними икона невесты Бож[ьей] Матери. Четвертая подвода — [неразб.] Морозова, где сидела сестра невесты и две подруги «барышни-подневестницы», «провожные»<sup>20</sup>. Это нововведение вошло «в моду» года четыре тому назад вместе с обычаем венчаться с шаферами в светлом платье, цветах и вуали.

Прежде невеста венчалась с распущенными волосами в темном кубовом<sup>21</sup> сарафанчике, позднее — в темном платье, но непременно с распущенными волосами и в шубе или в суконном халатнике, если свадьба была весной или осенью. Тогда после венца, тут же в церкви распущенные волосы делились свахами с двух сторон на две косы, надевали сначала «волосник», под подставки из холста крепко построченный, за ним «сороку», накрывали платком сверх сороки «на покрывку», и затем закрывали молодую шалью и вели в церковную сторожку, где поздравляли молодых и давали посмотреть в зеркало, спрашивая: «Кого видишь?» Молодая отвечала: «Красное солнышко Иван Михайлович», а молодой отвечал: «Ясную звездочку Марью Михайловну». В 70-х годах уже вместо сороки надевали повойник или сборник, который все замужние носили всю жизнь, не показывая волосы. Сверх повойника покрывались платком, а в торжествах, в свадьбе, в праздник надевали даже шелковый платок в перевязку, закрывая только верхнюю часть ушей и показывая серьги и бусы. Многие старухи и пожилые женщины и теперь носят всегда повойники. Только в 90-х годах понемногу повойники стали выводиться, но обряд надевания повойника и распускания волос держался до самого последнего времени. Даже в тот же день на свадьбе в другой деревне невеста надевала вуаль, но прическу не делала, а распущенные волосы покрыты вуалью, сверху же надевала венки свадебных цветов. Морозова волосы не распускала, а напротив, приехав в Введенскую приходскую церковь, пошли все в церковную сторожку, там в особой комнате невеста переделалась в светлое атласное платье, сделала прическу, завилась, подруги накололи ей цветы, вуаль, даже перчатки шелковые взяли с собой. Шаферам тогда прикалывали букетики, и вся процессия пошла в церковь. Это началось обычное торжественное венчание. Духовенству перед венчанием отдала сваха каравай хлеба фунтов с семь-восемь весу. Прежде при отмыкании церковных дверей кто-либо из церковного причта говорил: «Руки застыли, ключи примерзли, никак не отворим», и родные жениха платили деньги или, чаще, давали 1 бут[ылку] водки. Теперь все расчеты с причтом вели дружки жениха.

## ОБРЯДЫ ПОСЛЕ ВЕНЦА

После венца молодые пришли в сторожку, где уселись за отдельный стол, далее им разломали сначала булку жениха с запеченной монетой и примечали, у кого будет монета — у того счастья будет больше. Потом разламывали булку молодой. Дружки налили привезенного с собой пива в стаканы, и все приехавшие стали поздравлять молодых, но здесь «горько» не кричали, тон поздравленья был самый сердечный. Молодая, собираясь ехать в Орево (верст семь от церкви), не хотела переодеваться, но родные настояли. Опять сняла она венчальное платье, надела темное, накрылась красивой шалью, и все направились к повозкам. Молодых сваха предупреждала избегать встречных, никуда не оглядываться. Теперь они уже сели вместе.

## ОТЪЕЗД ПОЕЗДА

Перед тем, как садиться, дружки объявляли, что завертки лопнули, везти не могут (завертки бываю от у саней). Дружкам отдали «дары» — по коротенькому платенцу (ширинки, род ручной салфетки с пестрыми краями). Молодые сами уже вошли в одну повозку. Поезд подъехал к дому свекра, к Беловым.

## ПРИЕЗД К ДОМУ РОДИТЕЛЕЙ ЖЕНИХА

Молодые выходят на крыльцо, которое окружают и гости, не ездившие в церковь, и посторонние — «смотрящие свадьбу». Двери избы оказываются закрытыми. Дружки стучат: «Сватушка Михаил Прокофьевич, выдь на крыльцо, молодых прими!» Дождаться заставляют довольно долго. Зрителей всё прибывает, гости всё подъезжают. Наконец дверь отворится, выходит свекор и свекровь, берут икону и хлеб-соль. Молодые кланяются в ноги тут же на крыльце, тогда их ведут в дом и сажают в передний угол на постеленную на лавке шубу мехом вверх. Прежде первого поздравлять молодых подводили мальчика, которого давали на руки молодой или сажали его между молодыми на некоторое время в знак того, что первый ребенок должен быть мальчик. Сейчас же появляется хор в дверях и поет старинную песню «Шелковая плеточка». Начинаются поздравленья. Все садятся, соблюдая местничество, но предпочтение отдается невестинной родне.

## ВЕЛИЧАНИЯ

Родители жениха угощают, не садятся за стол, но, когда величают, выходят и кланяются и первые поздравляют молодых. Молодым спели «На дубчике два голубчика», Евдокиму Гер[асимовичу] Морозову — «Чернобровая моя». Поликарпу (старосте) — «Что и нет у нас такого молодца», М. Н. Поливанову<sup>22</sup> — «У голубя, у голубя». Холостому брату невесты — «А кто у нас холост, кто у нас не женат», младшему брату невесты — девятилетнему Егорке — «Комарика», сестре невесты — «Мы, девушки, живем при боль-

шой дороге». После каждой песни тот, кому пели, платит не менее 100 р[уб.], но чаще по 250 р[уб.]. Хор пел «Спасибо тебе, (имя), на твоём на большом на подарочке, мы дар твой приняла» и т.д. Кроме того, молодым парам пели: «Покорися, свет Марьяшка, покорися, а ты, Герасимушка, догадайся». Жена вставала, кланялась мужу в пояс, брала его голову обеими руками, наклоняла его голову, целовала в маковку, муж платил хору снова. Им тогда подносили по стакану пива и кричали «Горько!» до тех пор, пока они не поцеловались. «Покорися» пели не только новобрачным, но и всем присутствующим гостям — молодым женщинам с их мужьями<sup>23</sup>.

После первого величания молодая с мужем пошли в свою комнату, где она переоделась в венчальное платье, закусила как следует, с ней пошли еще подруги и близкие родные, а затем снова пришли в главную избу, где начался «княжеобед». Молодые в этот день называются «князь и княгиня», свахи объяснили это название тем, что они надевали княжеские вещи — венчались. Во время обеда угощенье тоже подавалось очень обильное, но тоже носило характер закусок. Кушанья Беловых более изысканные и более искусно приготовленные. К чаю подавали мед, потому что свекор — пчеловод, у них в семье исстари ведутся пчелы, есть яблоневый сад и ягодник сзади дома. Еще раз перед концом обеда молодые ушли в свою половину (у Беловых есть к главной избе пристройка с итальянским окном<sup>24</sup>, эта комната молодых с большой кроватью, комодом, зеркалом, на стене охотничьи ружья, лампа под синим абажуром). Пробыв в этот раз молодые довольно долго.

В их отсутствие оживление пирующих все возрастало, началась пляска среди избы. Запевали молодые бабы, девушки — провожатые подневестницы — хотя и сидели за столом, но не запевали. Во время величания спели для вдовы одну грустную песню: «Легит в чистом поле молодец под ракитой<sup>25</sup>». Намек на [то], что муж вдовы был убит на войне. Не обладая средствами, она заплатила лишь 10 рублей. Ещё одну грустную песню спели одной из теток, недавно погоревшей — эта ничего не дала, а вышла и поклонилась девушкам. Ей поднесли пива, она подошла, поздравила молодых, но взяла с собой корзинку — люльку — и шутила, что пошла собирать кусочки, но люльку эту думает оставить здесь, пригодится скоро и т.д. Шутили и отпускали остроты и другие, даже старухи. Прежде во время княжеобеда шутики носили очень легкомысленный характер, но здесь [застолье] проходило. — А. К.] без водки и, принимая во внимание интеллигентных участников пира, в этом отношении воздерживались, но веселье было искреннее и общее. Мне самой, как поющей, пришлось принять участие в пении — запевать вместе со свахой некоторые русские песни и даже спеть одной. В конце пира пришла бабушка молодой со стаканом воды и стала говорить, что на ее долю пива не осталось, вина не было и она поздравляет молодых

водой. «Но вот беда — зубов нет, вода во рту не держится», и неожиданно опрыскивает всех гостей водой, повторяя это три раза на все стороны (от глазу). После этого мать молодого принесла еще некоторые кушанья и наконец — каравай, которым накрывает стол, продолжая угощать. Все гости встают, крестятся и начинают прощаться и расходиться по домам.

Перед началом «княжеобеда» привозят приданое, на сундуке сидят женщины — родственницы невесты — и не дают другим снимать сундук с повозки, причитают. Их силой стаскивают, и приданое берут родственники жениха. Шубы, перину, подушки носят отдельно на глазах у всей деревни, как бы хвастаются богатством молодой. Прежде было обязательно невесте иметь: шубу нагольную, шубу, крытую китайкой, шубу суконную, два халатника, пониток, суконную курточку, три ситцевых сарафана (шубки)<sup>26</sup>: красный для княжеобеда, кубовый для венчанья и бело-розовую шубку для спознанки<sup>27</sup>. Затем шли набойчатые шубки и сарафанчики.

Во время обеда мать молодой ушла за переборку, накрыла тарелку платком, на платок положили по кусочку сладкой драчены<sup>28</sup> (прежде [клали] пряники), и дружка стал выкликать: «Сватушка Евдоким Герасимович, выдь, поклонись, молена<sup>29</sup> помоги, да на молена молодым положи!» Морозов положил 1000 рублей и золотой и взял кусочек сладкого. Эти деньги взяли свахи и спрятали для молодой. Затем опять появился дружка с другими кусочками и стал «выкликать»: кликнул мать, которая тоже положила «на молено» свой подарок молодой, таким образом перебрали всех близких родных молодой и молодого. Дружка часто торговался, когда клали мало. Некоторые парочки вынимали из кошелька понемногу. Потом дружка приговаривал: «Вот один столбок есть, да без парочки нельзя. Есть парочка, без троицы дом не строится, без четырех углов изба не бывает...» и т.д. Потом говорили, что молодая набрала на «молено» около 2000 т[ыс]. р[уб]. Девушки же, которые величали молодых и гостей, набрали каждая рублей по 500. В этом отношении свадьба Морозовых по деревне считается богатой свадьбой, почетной, и общественное мнение деревни одобрило Морозова, где всё было сделано честь-честью. И даже молодежь, относясь пренебрежительно к старинным обычаям, веселясь на свадьбе, охотно входила в роль действующих лиц, исполняя то, что положено в то или другое время.

Непременная принадлежность каждого приданого до самого последнего времени была «постель» — большой синик, мешок из домашнего холста, выкрашенного в синий цвет полосами, или тканый из синей и красной пряжи, и затем — «дерюга» — тоже домотканое большое покрывало из хлопка, а часто затканное тряпками разноцветной ткани. Это служило одеялом и вместе с тем простыней, в нее спящие заворачивались. Подушка «пёрвая», забитая «пёрьями», была уже роскошью. Кроватей ни у кого не

было. Кровать у Беловых, матрац и четыре подушки являются невиданной роскошью и новостью в наших краях. В настоящем году многие приобретают кровати, платья в городе у разорившихся купцов по 15 и 20 т[ыс.], а иногда меняя их на муку. Приданое Морозовой, кроме сундука, перины, четырех подушек, состояло из кровати красного дерева и швейной машинки (ножной). Последние две вещи не были привезены вместе с сундуком — «коробкой» в день свадьбы, а привезены без всяких церемоний через два дня. Приезд баб, родственниц невесты, совпал с моментом, когда садились за княжеобед. Все вышли на крыльцо, у которого стояла отпряженная уже телега, но приданое все еще не снимали. На сундуке сидела одна из теток, отказывалась сойти. Сестры жениха понемногу вносили в дом, что лежало впереди: шубы, подушки и т.д. После ряда шуточных приемов борьбы дружки сняли тетку с сундука, запели «Дубинушку»<sup>30</sup> сама пойдет<sup>31</sup>, понесли сундук в двери избы, и все слушали в клету. Невеста и жених никакого участия в приеме приданого не принимали, все делалось родственниками жениха.

Княжеобед кончался около 8 час[ов] вечера, необычно рано, ввиду отсутствия керосина для освещения. Обычно вставать из-за стола при свете, а если принять во внимание зимнее время, когда обычно происходит свадьба, то по местному выражению — «сидят до ночи». При разъезде родные Морозовы поехали опять в Никольское, где нашелся керосин, и где оставались до 11 час[ов] вечера, опять ужинали, пели, пили чай и т.д.

## СПОЗНАНКИ

Вторник девять час[ов] утра, все опять собирались к Морозову, чтобы пойти в Орево на «спознанки». Опять завтрак со щами, кашей и т.д. Женщины стряпают разные печенья<sup>32</sup>. На это раз в Орево собираются идти пешком (ввиду жаркого дня и будней). Идут главным образом женщины — родственницы. Берут с собой курицу — «молодку», украшают ее ленточками и бумагой разноцветной. Немногие близкие мужчины берут с собой бутылку с пивом в узелок, лепешки, ватрушки, булочки, вареные яйца. Подходя к дому молодых, женщины затягивают веселую песню, приплясывают. Наконец раздаются голоса:

— Как вам курица? — спрашивают от Беловых.

Морозовы (их родственники) отвечают:

— Мы молодку свою ищем, не у вас ли она?

— А разве вы потеряли кого-нибудь?

— Да, со вчерашнего дня одной бабочки не хватают!

— Нет, у нас нет вашей молодки, у нас только все свои<sup>33</sup>.

— Поищите или дайте нам поискать самим.

— Нет, не пустим у себя искать, ищите по другим избам.

— А нам люди сказали, что она у вас, что у вас есть одна молодая бабочка.

— Есть-то есть у нас одна молодка, да нездорова, ножку распорол, поранила, выйти не может.

— Может это и есть наша, отдайте нам!

— Ну, дождитесь, сейчас покажем, а вы узнаете, ваша али нет!

Выводят переодетого мужчину, закрытого платком или шалью, в которой невеста венчалась. Останавливаются на верхней ступени крыльца. Выходят, с ними и молодой муж. Зная обычай, родственница Морозова и ее брат кричат: «Нет, не наша, не наша, покажите другую!» Действительно, снимают шаль, там появляется бородатое лицо. Кроме родных у крыльца много зрителей, все принимают участие в угадывании. Прежде на свадьбах в этом случае выводили по пять, причем всех переодетых, наряжали так, что нельзя было узнать ни по росту, ни по рукам и ногам. Здесь второй раз вывели так же одетую и закутанную молодую. Думая, что это опять переодетый кто-либо из родных, все закричали: «Нет, нет, не наша!» Сняли шаль, оказалось под платком улыбающееся лицо молодой рядом с лицом Герасима Михайловича. Сваха пошла укорять, говоря: «Вот как изменилась ваша молодая — не узнали родные, брат не узнал. Одну ночь только у нас переночевала, а уж вы не смогли узнать!» Вошли в дом. Молодые, прежде чем сесть за стол, отдали отцу родному и матери земной поклон. Женщина, которая несла курицу, отдала курицу молодой, когда та села за стол. Свекровь принесла овес, высыпали овес на стол, заставили курицу клевать овес, затем молодая отдала курицу свекрови.

Поставили на стол угощенья, привезенные от Морозовых, и стали угощать Беловых пивом и сладостями. Молодой и молодому дали по целому яйцу, говоря, что надо это съесть прежде всего. После этого стали гостей угощать уже Беловы. Перед молодыми поставили целую яичницу на сковородке, на которой вырезана серединка. Это яичница прежде ставилось только в том случае, если невеста была невинна, если же сваха убедилась, что невеста не была девушка или же выходила замуж вдова, то яичница не ставилась и «был позор невестинному отцу с матерью, коли яичницы свекровь на стол не поставит»<sup>34</sup>.

## ВЕЛИЧАНЬЯ

Появляется хор в дверях, начинается величанье родных молодой. Затем идет поздравленье. Своим пивом Морозовы угощают свекра и свекровь, выкликая их и поздравляя, пьют за их здоровье, затем таким же порядком — других родственников молодого.

Угощенья продолжают недолго. Около 2 ¼ часов. Затем все расходятся попросту. Караваем стола не накрывают, и все гости едут к Морозовым в Никольское. По приезду в Никольское ждут молодых, которые приезжают с небольшим числом гостей и с своими родителями, которые в эту часть свадебных торжеств являются самыми почетными гостями. Молодых сразу же пу-

скают в избу. Теперь препятствия чинятся от молодежи, от парней Никольского. На пороге избы двое из них принесли дрова, устроили баррикаду и принялись пилить дрова, не обращая внимания на приезжих гостей, которые силой врываются в избу, опрокидывая сооружения из дров и отстраняя парней. Иногда парни разбирают мосты, устраивают у околицы загородки. Изобретательность молодежи бывает разнообразна. Кроме применения силы, чтобы избежать препятствия употребляют и выкуп.

Прежде играла главную роль водка, теперь откупаются деньгами. Второе шутливое препятствие ожидало молодых в самой избе. Молодая баба из морозовской родни посадила одну из своих товарок в передний угол, вместе с дружкой, как бы молодых, а другие начали их величать. Когда молодые взошли, то им сказали, что их место занято, есть другие молодые, а вас мы не знаем. Молодых заставляли поклониться в ноги, и тогда только им было уступлено место. Во время этой части пирования уже нет хора, посторонних зрителей и нет величания. Угощение очень обильное и чествуют особенно новых «свата и сватью». Этим заканчиваются свадебные торжества.

Молодым предлагают кататься по деревне, что зимой особенно практикуется, летом в жару после приезда их из Орево больше не катались, а оставались погостить день-другой у тестя в Никольском. Обряды в этот день, на которых пишущий эти строки самой не пришлось участвовать, происходили утром во вторник же. Записываю их по рассказам свахи и других лиц. В этот день сваха часов в восемь, «когда был готов самовар и снарядились у Беловых чай пить», пошла будить молодых — «поднимать молодую и снаряжать» — и затем привела их к столу, где были все родные. Здесь они кланялись в ноги родственникам. Свекровь давала молодой веник, подмести избу. Присутствующие, набив черепки, бросали на пол, все это должна молодая вымести. Велели ей принести дров, принести воды. При этом все мешали ей, а затем свекор и свекровь дарили ей денег. В данном случае за то, что пол подметала, свекор подарил ей 1000 руб., свекровь около того и другие тоже. Когда молодая пошла по воду на колодец, чтобы умывать родных, которые предварительно измазались сажей, ей мешали, разливали воду, обливали ее водой, в этом принимали участие и другие бабы — соседки, некоторые, облив ее водой, катали молодую по траве. Изобретательность участников свадебных пиров в этом отношении бывает очень разнообразна. В это же время рядятся, разыгрывают целые сцены борьбы, а иногда, по словам свахи, «когда свадьбы бывали с вином, многие выпивают, так в это время так чудят, что даже нехорошо смотреть». Свадьба Морозовых в этом отношении отличалась пристойностью, но вместе с этим все обычаи были соблюдены.

Песни, которые входили в обряды как во время девичника, так и во время приезда молодых от венца и величания, записаны мной отдельно.

#### Примечания

<sup>1</sup> К немногочисленным исключениям относится издание «Фольклорные сокровища Московской земли» (отв. ред. серии В. М. Гацак. Т. 1–4. М., 1997–2001), в котором сведена информация из различных опубликованных и архивных источников.

<sup>2</sup> *Татьяна Николаевна Поливанова* (1874–1936) — внучатая племянница декабриста В. С. Норова, организатор и преподаватель ремесленной школы в с. Надеждино, где располагалась родовая усадьба Норовых — Поливановых. Поливанова — член и активный участник первого Общества потомков участников Отечественной войны, созданного в 1913 г. к 100-летию войны 1812 года; видная деятельница культурной жизни Дмитровского уезда, краевед, автор статьи в сборнике «Декабристы Дмитровского уезда» и ряда неопубликованных краеведческих работ. См.: *Хохлов Р. Ф.* Университет краеведения // Памятники Отечества: Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. 1989. № 1. С. 96–101.

<sup>3</sup> Обследование проводилось студентами Российской академии музыки имени Гнесиных под руководством заведующей кафедрой этномузыкологии Л. М. Белогуровой.

<sup>4</sup> Деревня находится на северо-западе Дмитровского района (ранее Дмитровского уезда).

<sup>5</sup> Вероятно, автор рукописи приводит неизвестное нам афористичное выражение.

<sup>6</sup> В оригинале цифры залиты чернильным пятном, из-за которого проблематично определить точное значение. Подобное количество гостей получается примерно, если иметь в виду всех приглашенных с обеих сторон. Кроме того, виднеющийся контур цифры в рукописи наиболее близок к данному значению.

<sup>7</sup> *Суконная* — из плотной шерстяной ткани.

<sup>8</sup> *Нагольная шуба* — зимняя шуба мехом внутрь.

<sup>9</sup> *Казакиновая шуба* — вероятно, шуба в виде кафтана со сборками на спине.

<sup>10</sup> *Пониток* — кафтан из плотной домоткани.

<sup>11</sup> *Зарукавья* — богато расшитые рукава.

<sup>12</sup> *Мука высокого качества* — тонкого помола и хорошо просеянная.

<sup>13</sup> От *модеть, модиться* — манерничать, жеманничать, церемониться (см.: *Словарь русских народных говоров* / гл. ред. Ф. П. Филин; ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 18. Л., 1982. С. 196, 197).

<sup>14</sup> *Выбор невесты из нескольких «подставных»* — один из характерных эпизодов русской свадьбы, известный во многих региональных традициях.

<sup>15</sup> Это дополнение написано автором на полях тетради.

<sup>16</sup> На полях рукописи комментарий: *Сигнал к концу пира «Накрыли стол караваем».*

<sup>17</sup> *Галёк* — старый веник.

<sup>18</sup> По-видимому, не соблюдая какого-либо порядка.

<sup>19</sup> Скорее всего, имеется в виду временной отрезок от 7 до 10 часов.

<sup>20</sup> Вероятно, опечатка. Ниже будет использовано слово «провожают».

<sup>21</sup> То есть синего цвета.

<sup>22</sup> *Матвей Николаевич Поливанов* (1876–1942) — брат автора рукописи, выпускник физико-математического факультета Московского университета и Петровской сельскохозяйственной академии, работник Дмитровского уездного земства, один из организаторов кооперативного движения и Дмитровского общества распространения образования; в 1918–1919 гг. член комиссии по изучению культуры и быта человека в Дмитровском музее.

<sup>23</sup> Из приведенного перечня песен в звуковых коллекциях, а также других рукописях не встретились такие образцы, как «Чернобровая моя», «Комарик», «Мы, девушки, живем при большой дороге».

<sup>24</sup> *Итальянское окно* — из трех частей с арочным центральным элементом.

<sup>25</sup> Вероятно, звучала песня с распространенным сюжетом о смерти молодца на чужбине.

<sup>26</sup> Одно из названий традиционного сарафана в Московской губернии. См.: *Куфтин Б. А.* Материальная культура русской метеры. Ч. I. Женская одежда: рубаха, понева, сарафан. М., 1926. С. 105. (Труды ГМЦПО. Вып. 3).

<sup>27</sup> То есть для второго свадебного дня.

<sup>28</sup> Запеченное блюдо из молока, яиц, крупы и муки.

<sup>29</sup> *Мóлено* — традиционный местный обряд одаривания новобрачных. Главный его персонаж — дружка, он собирает со всех гостей подарки, выкрикивая приговоры, а взамен угощает различного рода выпечкой.

<sup>30</sup> Приуроченная к свадебному ритуалу песня, обычно непристойного характера, известная, в частности, в традициях Поволжья. Включение ее в обряд привоза «постели» обусловлено сексуальной семантикой этой части приданного. См.: «Дубинушка» на свадьбе (публикация Т. В. Кирюшиной) // *Русский эротический фольклор: Песня. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки* / сост. и науч. ред. А. Л. Топоркова. М., 1995. С. 169–172.

<sup>31</sup> Цитата из припева песни «Эх, дубинушка, ухнем, эх, зеленая, сама пойдет».

<sup>32</sup> Вероятно, имеется в виду различного рода хлебная выпечка, а не только собственно печенье.

<sup>33</sup> Подчеркнуто собирательницей.

<sup>34</sup> По-видимому, слова одного из информантов.

Статья поступила в редакцию 23 июня 2025 г.

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

## ВЫСТАВКА «ХЛУДНЕВО: ЛЮДИ, ЗВЕРИ И КУРЖОПКИ»

**Аннотация.** Выставка, организованная Музеем «Традарт» (Москва), демонстрирует один из интереснейших и своеобразных промыслов русской народной глиняной игрушки, возникший в деревне Хлуднево Калужской области. Представлены произведения мелкой пластики уже ушедших поколений местных мастериц. Феномен хлудневской игрушки ставит ряд вопросов, связанных с эволюцией изобразительного фольклора. Выставка основана на монографии-альбоме и коллекции А. В. Быкова.

**Ключевые слова:** народная глиняная игрушка, Хлуднево, архаика, инновации, изобразительный фольклор

Выставка, организованная московским частным Музеем традиционного искусства народов мира («Традарт»), прошедшая в галерее музея с 1 марта по 25 мая 2025 г., продолжила цикл «Традиционная глиняная игрушка», начатый в 2024 г. экспозицией игрушки Рязанской области, рецензия на которую была опубликована в «Живой стари-

не» [2]. Куратор выставки Сергей Белов опирался, как и при создании других экспозиций этого цикла, на коллекцию и монографию-альбом А. В. Быкова [1], отрецензированную автором этих строк [3]. Александр Владимирович Быков (1946–2025) — крупнейший в России коллекционер народной игрушки, его собирательская деятельность успешно сочета-

лась с исследовательской и публикаторской. Его можно считать главным знатоком хлудневской игрушки. Коллекция А. В. Быкова начала складываться с 1971 г. В 1982–1990-е гг. он более 50 раз ездил в Хлуднево, общался с мастерами, давал им заказы. Сейчас в его собрании около 800 игрушек, из которых около 300 представлено в экспозиции.

Выставка демонстрирует только старую игрушку 1960–1990-х гг., слепленную уже ушедшими поколениями народных мастериц, с которыми А. В. Быков тесно общался. Промысел жив, но несколько переформатирован. Он перешел из пришедшего в запустение Хлуднева в Думиничи и Калугу, теперь игрушку в основном лепят мужчины, хотя есть и мастерицы-женщины; пришли новые сюжеты, характер лепки стал более аккуратным. Ведущим современным мастером хлудневской игрушки — хлудни, как ее называют специалисты, является Александр Заборских; Вадим Востриков удачно совмещает в своей деятельности исследовательское начало, копирование старой игрушки



К. П. Трифонова. Деревья с различными персонажами. 1987 г. Глина, обжиг, роспись. Калужская обл., Думиничский р-н, д. Хлуднево



К. П. Трифонова. Баба с детьми, кошкой и собачкой. 1983 г. Глина, роспись. 116 × 86 × 225. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево



А. Ф. Трифонова. Дерево с птицами, гнездом и кошками. 1983 г. Глина, обжиг, роспись. 121 × 77 × 169. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево



А. Ф. Трифонова. Лошадь, запряженная в коляску, с двумя седоками. 1988 г. Глина, обжиг, роспись. 89 × 170 × 110. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево



А. Ф. Трифонова. «Кирюха». 78 × 72 × 185. Глина, обжиг, без росписи. 1988 г. Калужская область, Думинический р-н, д. Хлуднево



А. Ф. Трифонова. Баба с теленком, ветвями и птицами (112 × 85 × 200); Гармонист с кошками (81 × 60 × 179); Баба с цветами (93 × 54 × 187). Глина, обжиг, без росписи. 1980-е гг. Калужская обл., Думиничский р-н, д. Хлуднево

и собственное творчество. Необходимо отметить, что хлудня стала своеобразным брендом Калужской области: устраиваются фестивали глиняной игрушки, ей подражают профессиональные и самодеятельные художники, она вошла в современную масс-культуру области, хорошо представлена в местных музейных собраниях.

Экспонаты выставки демонстрируют «золотой фонд» традиционного Хлуднева, лишь фрагментарно представленного в крупных музеях и частных собраниях России. В этом состоит главное значение выставки.

Хлуднево — старый центр гончарного производства, включавшего игрушку. Расцвет именно игрушечного промысла наступает в 1960-е гг. Тогда лепкой занималось примерно 10 мастериц, и у каждой был свой почерк, конечно, в рамках общего хлудневского стиля. Промысел был женским, им занимались только пенсионерки. О его древности среди специалистов ведутся дискуссии, так как в самих игрушках архаические приемы лепки сочетались с инновационными. В этом могли убедиться

и посетители выставки. Привлекают внимание названия игрушек-свистулек (соловьи, сопелки, гудухи, куржопки) и погремушек (грематухи, громатухи). Они полностью отражают синкретизм изобразительного и фонического в такой игрушке. Может быть, это свидетельствует о ее древнейших связях с ритуалами.

«Открытие» хлудни произошло в Москве в 1970 г. на ставшей знаменитой выставке народного искусства в Манеже. С этого времени на промысел стали оказывать значительное воздействие искусствоведы и коллекционеры, требовавшие нарочитой архаизации форм и сюжетов. У мастериц появилась ориентация на сбыт в городе, в среде интеллигенции, обратившейся к народным истокам русской культуры. Оценки хлудни специалистами были противоречивы. Г. М. Блинов подчеркивал архаику форм и сюжетов; А. Н. Фрумкин считал ее эклектичной, нетрадиционной; В. Г. Пуцко акцентировал внимание на поэтическом восприятии мира, выраженном в далекой от натурализма форме.



К. П. Трифонова. Портрет Ивана Трофимовича Трифонова, гончара, мужа Ксении Прокофьевны. 102 × 86 × 211. Глина, обжиг, роспись. 1988 г. Калужская обл., Думиничский р-н, д. Хлуднево



Игрушки К. П. Трифионовой. Верхний ряд слева направо: Лиса с петухом (погремушка-громатуха, 101 × 93 × 228, глина, обжиг, роспись); Баба с ребенком (погремушка-громатуха, 77 × 75 × 213, глина, обжиг, роспись). Нижний ряд слева направо: Баба (свисток, 37 × 70 × 80, глина, обжиг, без росписи); Мужик (свистулька, 41 × 88 × 85, глина, обжиг, некрашенная). 1980-е гг. Калужская обл., Думиничский р-н, д. Хлуднево



Игрушки К. П. Трифионовой. Верхний ряд слева направо: Семья — мужик с гармонью и баба с двумя младенцами, сидящие на лавке (151 × 93 × 150). Нижний ряд слева направо: Баба с собачкой (свистулька-зудуха, 66 × 122 × 110); Парень на баране (свисток, 51 × 78 × 78); Лошадка (свисток, 38 × 95 × 88). Глина, обжиг, роспись. 1980-е гг. Калужская обл., Думиничский р-н, д. Хлуднево

Посетители данной выставки могли воочию убедиться в оригинальности хлудневской игрушки, в цельности ее художественно-образной стороны. Сюжеты хлудни типичны для всей русской глиняной игрушки, но есть и специфические. Особым, притом главным, хлудневским сюжетом является дерево с сидящими на нем птицами и животными, получившее у искусствоведов название «дерево жизни» в соответствии со славянской мифологией. Есть персонаж *рогаль* — похожий на чертика существо и не менее загадочный *комаринный князь*. Ряд исследователей относит эти образы к народной демонологии. Привлекает обилие растительных сюжетов: отдельные цветы, деревья, букеты. Происходит срастание образов дерева и бабы, получается баба-дерево с птицами на ветвях. Иногда птицы и животные прямо вырастают из женского тела. Есть маленькие свистульки без ножек — *куржопки* (*куриные гузки*), они зооморфны, с мордой, обращенной к свистящему. Обращает на себя внимание огромное разнообразие головок таких свистулек. Также интересно их своеобразное «оборотничество»: в одном ракурсе это птичка с поднятыми крыльями, в другом — голова рогатого животного или цветок. Невольно приходят на память картины перевертыши XVI–XVII вв. (Арчимбольдо и некоторые нидерландские пейзажисты). Хлудневские мастерицы больше всего лепили куржопок, которые были мелким ходовым товаром («товарняк») для сбыта на ближайших рынках, рассчитанным на детей. Значительное количество таких работ представлено на выставке. Там также были громатухи — куклы с шариками внутри юбки и большого формата люди и звери, иногда одно животное на другом. Такие игрушки лепили для себя, для ярмарки как своеобразную рекламу, для украшения окон, устанавливая на подоконник между рамами лицом на улицу, а затем для городских коллекционеров.

Игрушку расписывали, иногда белили. Использовали красные, зеленые штрихи, полосы, пятна, «ёлочки». Роспись наносили быстро, неаккуратно, однако роспись хорошо согласовывалась с формой.

В хлудневской игрушке с особой силой присутствует то, что известная исследовательница и популяризатор русской игрушки Г. Л. Дайн определяет как неделимость жизни человека и природы, выраженную пластически.

На выставке хлудневская игрушка представлена во всем своем своеобразии, присутствуют почти все сюжеты. Демонстрируются произведения всех старых мастериц, таких как А. Ф. Гав-

рикова и ее дочь А. В. Студницкая, К. А. Тасёнова, Е. Д. Манушичева, К. П. Трифонова, М. В. Самошенкова, Т. И. Бубнёва, Т. Д. Городничева и, пожалуй, самая великая из них — А. Ф. Трифонова. Среди мастериц существовала жесткая конкуренция, но в одном выставочном пространстве их искусство предстает как целостное явление с многочисленными вариациями.

Может быть, правы те исследователи, которые критикуют многофигурные композиции за их перегруженность, нарочитое усложнение формы, расчет на обозрение с разных ракурсов. Экспозиция дает возможность именно такого рассмотрения. В целом хлудневская игрушка демонстрирует отход от натурализма в сторону обобщения формы и экспрессивной деформации, что делает эту игрушку проявлением «народного футуризма» (выражение Михаила Ларионова), приближающегося к примитиву, и тем

самым включает ее в общие тенденции развития искусства XX в.

Как мне представляется, в хлудневской игрушке мало радости и особой праздничности игрового начала. Фигурки (от куржопок до больших фигур и многофигурных композиций) символизируют мифологическую связь человека и природного начала, амбивалентность природы и крестьянской культуры. Кажущаяся небрежность лепки и раскраски на самом деле есть выражение спонтанности творческого процесса. Его архаическая основа сильно модифицирована в соответствии с запросами городского потребителя, ориентированного на «старину», но не уходит от принципов народной пластики.

Выставка сопровождалась циклом лекций о народной культуре; глубокий анализ хлудневской игрушки содержался в докладах А. В. Быкова и В. Б. Вострикова. Выставка, создан-

ная на сугубо научной основе и удачно дизайнерски оформленная, стала серьезным вкладом в изучение и пропаганду народной культуры России.

#### Литература

1. Быков А. В. Глиняная игрушка из деревни Хлуднево (Калужская область). М., 2013.
2. Мельников Г. П. Выставка «Рязанская глина»: традиционная глиняная игрушка Рязанской области // ЖС. 2025. № 1. С. 46–49.
3. Мельников Г. П. Хлудневская игрушка глазами коллекционера // ЖС. 2015. № 4. С. 61–63.

Фото И. В. Талызиной

Автор выражает благодарность И. В. Талызиной за помощь в подготовке публикации.

Статья поступила в редакцию 27 сентября 2025 г.

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



Игрушки К. П. Трифоновой. Верхний ряд слева направо: Баба и мужик (103 × 77 × 156); Семья — отец, мать, ребенок (145 × 60 × 200). Нижний ряд слева направо: Две бабы (погремушки-громатушки (53 × 55 × 127, 60 × 56 × 140); Пара с младенцем (101 × 66 × 155). Глина, обжиг, роспись. 1980-е гг. Калужская обл., Думинический р-н, д. Хлуднево

Вера Андреевна Комарова,

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

## «ВЫ МОЕЙ УЛИТКЕ ДАЙТЕ ПО ПОЛУКАЛИТКЕ»: этнографические заметки о знаковой выпечке Русского Севера

**Аннотация.** Статья посвящена трансформации функций традиционной выпечки в наши дни. На примере интервью о двух севернорусских блюдах — калитках и тетёрках, записанных в Каргополье в ходе экспедиции Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета в 1990–2000-х гг., демонстрируется обрядовая функция выпечки и ее восприятие в качестве воплощения жизни, благополучия и богатства. Через анализ деятельности современных культурных учреждений прослеживается смена функций выпечки на коммерческую и брендовую.

**Ключевые слова:** этнография, новая сельскость, выпечка, калитки, тетёрки, Русский Север, Каргополье

В последние полтора десятка лет российское общество охватило устойчивый интерес к культуре «простого народа», который быстрее, дешевле и понятнее всего оказалось «удовлетворить» через пищу — базовую потребность любого человека, обладающую при этом выраженной этнической, культурной, локальной спецификой [2. С. 32–33, 38–39; 8. С. 48, 78–80; 15 и др.]. Кулинарные традиции легко превратились в инструмент брендинга территории: везде, где в наши дни хотя бы начинает развиваться туризм, первым делом организуются экскурсии, смещенные с дегустацией местных специалитетов, мастер-классы по обмену поварскими секретами, съедобная сувенирная продукция и гастрономические фестивали. Не стал исключением и Русский Север.

В этой статье мне бы хотелось порассуждать об изменениях, случившихся с функциями двух традиционных блюд севернорусской выпечки — калиток и тетёрок, отталкиваясь от материалов интервью, записанных в Каргопольском районе Архангельской области экспедиционным коллективом Лаборатории фольклористики РГГУ (далее — АЛФ) на рубеже XX и XXI вв.

Калитка — это небольшой или средних размеров открытый пирог из пресного (бездрожжевого) ржаного или ржано-пшеничного теста на молоке или сметане, с начинкой из толченого картофеля (такие калитки называют *картофельными*), пшеничной или ячневой крупы (*заспяные* калитки), творога (*творожники*) или ягод, защищенный по краям (текст № 1). Приготовление калиток было распространено в деревнях Республики Карелия, Архангельской, Мурманской, Новгородской, Ленинградской и Вологодской областей (в последней калитки называют *рогульками* или

*рогушками*) на любые праздники, как календарные, так и семейные, или просто в течение недели по потребности.

Тетёрки, напротив, готовились гораздо реже и на более ограниченных территориях: на Мезени и в окрестностях города Каргополя к Рождеству Христову и к 22 (9) марта — дню памяти Сорока мучеников Севастийских, называемому в народе *Сорока святых*, *Сороки* или *Тетерев день* (текст № 2). Это витое печенье<sup>1</sup> из бездрожжевого ржаного или ячневоего теста на воде, которое раскатывают в тонкие жгуты, а после свивают в окружность (на Мезени — в квадрат [13. С. 158]), с тем или иным геометрическим узором внутри. Чтобы темное тесто немного побелело, тетёрки перед выпечкой выносили на мороз. В Каргополье бытовало представление, что тетёрок нужно напечь не менее 40 штук [9. С. 118] — *каждому святому по тетёрке* (текст № 3).

В традиционной культуре хлебные изделия представляются воплощением жизни, благополучия (текст № 4) и богатства. В деревнях выпечкой в прямом смысле расплачивались за разные услуги: например, с пастухом в специально установленные сроки (на первый выгон скота после зимы и так называемые *петровщину*, *ильинщину*, *отходную* — праздники, когда пастух обходил дома подопечных коров (текст № 5)), с хозяином дома, арендованного молодежью для вечеринки (текст № 6), с пришедшими славильщиками (текст № 7) и с нечистой силой — домовым или лешим (текст № 8).

В свадебном обряде хлеб зачастую функционирует как доля новобрачных [3; 14. С. 54], неслучайно поэтому калитки упоминаются в свадебном причете: «не достать тебе калиточки, не видать тебе с этим мужичком хорошего» [РВА]<sup>2</sup> — и в частуш-

ке пока еще незамужней девушки: «Маменька, уважь, уважь, калитку маслицем помажь. Сверху ложечкой полей, последний годик пожалей» [ВВК]. Прочно связаны с семейной обрядностью и каргопольские тетёрки: в Тетерев день первые годы после свадьбы родственники со стороны невесты шли к молодоженам в гости с целыми корзинами тетёрок и другой выпечки, причем вместо орнамента на тетёрках тещи могли свить имя зятя. Принесенные тетёрки раздавались всей родне, в особенности детям [7. С. 90]. Этот обычай в совокупности с эротическими шутками касательно взаимоотношений зятя и тещи [12] воплотился в сказочном сюжете об укравшем корзину тетёрок мужике, назвавшемся Хером (текст № 9).

В наши дни, когда традиционная деревня уступает свои позиции «новой сельскости» [5. С. 10–13], изменяются и функции местной выпечки. Это больше не обрядовое угощение и не эквивалент денег, но местный бренд, фундамент локальной идентичности и способ привлечь туристов. Так, в маленьком городе Сортавала, претендующем тем не менее на звание культурной столицы Карелии [11. С. 52–53], с 2014 г. ежегодно проводится Фестиваль карельской калитки<sup>3</sup>, в этнокомплексе «Мяммино» организуется главный праздник Тверской Карелии — фестиваль карельского пирога «Калитка», а в каргопольском селе Ошевенск (официально деревня Ширияха, получившая статус самой красивой деревни России в Архангельской области) в 2022 г. открылся Музей Тетёрки<sup>4</sup>. В традиционной культуре пищевой код тоже выступает дифференцирующим признаком, выраженным в виде коллективных прозвищ, сформированных на основе названий продуктов, якобы в больших количествах употребляемых в пищу жителями той или иной местности [1. С. 26]. Однако при популяризации кулинарных традиций выпечка превращается в товар и, как это часто случается при коммодификации, парадоксальным образом лишается локальной специфики и стандартизируется.

В случае с калитками эти процессы выражены, например, в универсализации размера и формы выпечки. Традиционные карельские калитки делались овальными, у вепсов — круглыми, а у русских Заонежья — квадратными<sup>5</sup>, но для брендинга в Карелии избрали «правильную» форму некрупной лодочки. Разнообразие начинок для калиток, наоборот, вырастает с каждым годом и давно уже вышло за рамки традиционных рецептов — в угоду привередливому покупателю. История блюда в публицистических

статьях максимально «удревняется»: так, в интернете завирусилась цитата из книги И. С. Лутовиновой «Слово о пище русской», обнаружившей в картотеке Словаря русских говоров Карелии фразу: «Калитки называют от времени Калиты, Калита очень любил калитки, он воевал, а за ним шаньги теплы носили» [10. С. 130]. При этом цитата оказалась оторвана от источника и приписана каким-то «летописям»<sup>6</sup>.

В деле популяризации каргопольских тетёрок пальма первенства принадлежит городскому Центру народных ремесел «Берегиня»<sup>7</sup>, работающему с туристами с 1993 г. Вслед за Г. П. Дурасовым мастерицы этого центра связали «птичь» название выпечки с продвигаемой ими формой каргопольской глиняной игрушки — собственно, женщины-берегини, которая держит у себя на ладонях птиц [6. С. 114]. Так общеславянский обычай выпекать печенье в форме или с названием птиц на день памяти Сорока мучеников Севастийских стал брендом именно Каргопольской земли.

## ТЕКСТЫ

**1.** [ШНМ:] Калитка — это, значит, сочень сначала разоскут [глагол *скать* означает 'крутить', 'свивать', 'катать'], тоненький, примерно миллиметра два, ну до трёх, может быть, сочень надо положить так, чтобы хорошо грязься, а потом — кто может творог, кто, понимаешь ли, заспа, ячневая, или пшённая, у кого чего есь, это называется винт [?], потом защищает как кругом, значит, пальчиками, вот получается калитка. [ШМД:] Маслом намажут, сметаной польют.

**2.** Не было такого дня, когда тёща к молодым ходила с чем-то? А, Тетерева от день! Правда. [Да?] Да. Сорока святых, Сорок муцеников. Это двадцать второго марта. Первый год [после свадьбы] надо обязательно идти к молодым с тетёрками. С невестинной стороны... Ко мне приходили. Много у мня было, свои. Когда первый раз замуж выходила дак, по закону было записано, да всё. По ладам, дак и приходили. Тетёрки приносили, такие наскут, тетёрки, и рыбники, и колоба. Пекут, кто цего. Принесё в корзинах, завязаны платком. [А сколько этих тетёрок?] Да кто сколько можо принести. Помногу. Говоря, «зять, ломай зубы». А ко мне [?] тёща, свек... Тёща тетеры понесла. [Это только в первый год ходили?] Первый год, а... ну, можно и дольше ходить. Я к своим дак, к ошевенцам ходила, уж они прожили пять годов. Хоцца [хочется] в гости — пешоцьком пошла вон пятнадцать километров. С тетёрками. Зеть йидё Бору [зять шел в село Бор], встретилсе. Снацяла-то издалёка ведь не узнал: «Ой! Тёща ты моя дорогая, эко ты ещё-то с тетёрками идё, уж робят двоё!» Я говорю: «Хоцца [хочется] это... Прийти» [ЕМИ].

**3.** Сорок мучеников, дак это Сорока святых, да, это праздник. (...) Оять тут тетёрки тёща зятю носит. Скут тетёрки, на-выскут тесто тонко-тонко, такую длинную-длинную, всякими узорами, пироги такие, тетёрки, круглые, чё ёлочку из этого, тоньше пальца моего тесто выскут, кто ёлочку сделает, кто чего, кто цветы, потом этим местом вокруг так это обнесут всё (...). Сдобные, тетёрки-то пекли. Вот тёща скёт не один день, потом в Сорока святых идёт к зятю с пирогами, вот она пироги всякие пекёт, какие сумеет. [Сколько их пекут?] (...) А вот раньше говорили, надо сорок соскать. Сорок святых, значит, каждому святому по тетёрке выскать [ЛЛА].

**4.** Мужик женился, у него были дети. Вот и у ней тожо, на которой женился-то, тожо ребёнок, была такая Улитка [дочь]. Испекёт чего [мачеха], вот и говорит: «Вы моей Улитке дайте по полукалитки». Дак вот все-то там четверо да по полукалитки отдают, дак сколько у Улитки тогда будёт? Вот. А у тех-то тогда по полкалитки будёт [НАК].

**5.** [Праздники у пастухов] Их от-оно собирали. Ходили, выйдет. Выйдут-от... что. И петровщина, от Петров день, ходили собирали это как. У кого корова есь, собирали вот это вот ходили сыпки. Напекут, ну всёго, чёго раньше не пекли. Да не знаю. Вот идёт он к тебе, идёт к другой, так у всех обойдёт, это Петровщина называется. На выгоне само собой, потом петровщина это называется, праздник, Петров день. (...) Ну вот, Петров день он идёт всякий раз, потом Ильин день. Ильин день. Деньги-то делает, коровушка. Идёт ильинчину собирает. Потом Покров, собирает идёт отходную [на Покров день коров перестают выгонять на пастбище на зиму]. Это уж эти два праздника, это третий уж. Ну, Спас летом. Так её в Покров собирают. Там ведь выйдет что... но этого не видели никогда, чтоб там приходит в такой-то праздник. Он сам знал. И кажная большуха это знала, что вот сёгодня придёт. И потом его кормили. Как раньше кормили пастуха ведь. Пойдёт он. Ежели у меня две коровы было, я два дня его и кормлю. Два дня пробыл, прокормила. Он идёт и другой. У другой корова. И там две ли, одна. К второй так. [Он в чужих домах жил?] Как, были свои дома, были. Да он нас в чужих домах, пасот, в чужих домах съездил, он дома жил, у своей деревни свой пастух, дак он идёт и пособирает. А ведь у его семья. Он и землю [семью] кормил и все. (...) А говорят: «Ой, уж за пастуха идти замуж, ведь девки богаты дак не отдают за пастуха» [ММВ].

**6.** Старшие братья — бабушка, вот папина мать, рассказывала — старшие братья пойдут, а мой [отец] был самый последний, младший, пойдут вечеринки. Вот там Рождество, да там вот Святки, ходили вечером там в той деревне сдавали дом хозяйева, там носили, понесут вот пироги там, за этот, за вечер, там кто что, у кого что

есть несут им, старикам этим, хоть они ещё не стары были. Вот деюшка [дядя], старший брат Григорий — тот старший был, бабушке скажет: «Матушка, Шуру-то не отпуская сегодни». А он [отец] был самый красивый, выше всех был из братьев. «Шуру-то не отпуская сегодни на вечеринку ту. Там его-то ровесников ведь мало, никого почти что нету». А она, покоенка, и говорит: «Вот он, все уйдут четыре брата, а он один останется дома. Вот, — говорит, — ходит взад по зимовке [по пристройке к дому, в которой жили зимой]... Вот и ходит и ходит». — «Шурка, тебе что?» — «Да все ушли, а я тут-от с тобой один, мне тоже скучно». — «На [возьми] калитку да наливку, да пойдти, да ты не выходи, чтобы далеко-то, там в уголок где-нибудь сядь и погляди». А он говорит, покойник... «Да здесь-то иди по полю потихоньку, чтоб не слышали». А он говорит, как только вышел с крыльца и засвистел, высвистывал всё «Когда имел золотые горы» [романс]. Высвищет всю песню вот. Туда придёт, отдаст (там Палём такой был), Палёму отдаст калитку да наливку, а он [Палём] и говорит, покойник тоже, говорит: «Садись, Шурка, ты у нас самый молодой, садись на лучшее место». — «Нет, я в уголок встану, у меня же тут братья да все». — «Ничего». Вот, говорит, самого первого кто-нибудь и позовёт в кадрель ходить, да. А он высокий был, стройный отец у меня, говорят, был, я не знаю, стройный. Ну и вот, а потом на утро придут братья, вечером-то придут, дак мать-то уже спит, потихоньку, чтоб не разбудить. А утром: «Матушка, мы тебя просили!» — «Так, ребята, дак что, робята, дак что, он вам там помешал или вам дорогу...» — «Да нет, ты знаешь, матушка, — они "матушка" звали мать — ты знаешь что, матушка, Палём ведь его вывел, чтобы он в кадрель ходил». — «Да он умеет ходить-то?» — «О-о, он ещё знаешь как приплясывает!» — «Ну дак, робята, давай уж, ему тоже хочется, пусть привыкает. У старших братьев надо во всём учиться». Вот, Ну, говорит она, потом уже не стали говорить, что не отпуская. Как пойдут: «Шурка, пойдёшь с нами на вечеринку?» [НАК].

**7.** «Христос рождается» — дак это в Рождество ходя Христа славить. [Как пели?] А вот я не знай, он такой длинный плетень-от, но я не знай, но хорошо пели, я сама... Бывало, мы спим, а толпа этих придёт, робят, вот один одного больше, вот и заславя Христа-то. Красиво и хорошо. Прославя, йим дают по экой... перепечке [перепечка — другое название калитки], пекли раньше, в Рождество заготавливали большухи, вот такие перепечки. И каждому дают. Там денёжок дают по многу — по малу. [В шутку пели: «Христос рождается, по печи катается...»?] Дак ведь можно, пуская, как нам, мы не знаем ничёго, дак: «Христос рождается, по печи катаеци, калитки дождаици». [Смеется.] Можно так [НАВ].

8. Начнёшь пасти, потом их обходишь. Специальные такие были эти, от стариков. Отпуска [отпуск — пастуший обряд с заговором]. У нас был один старичок. Только коров пасти, лето начинается, идут к нему. И вот он там даёт отпуск. И вот, значит, пастуху нельзя пить, ругаться, с кем-то вот так, всё лето, пока пасёшь корову. Если чего сделаешь напротив, значит, шо-то будет у него-то со скотиной. Отпуск был лесной. [С лесным договаривались?] Да. Лесной отпуск — обойдёшь коров всех, прочитаешь вот эту писулю [текст заговора], а потом протягиваешь шнур, и ворота такие сделаны, в ворота пропускаешь. И тут трубу кладёшь. Рожок. Ну и отпускаешь в лес. Потом домой надо, так струбишь в этот рожок — оне идут все домой. А какой нет, так обращаешься к лешию. Ночью ходишь. В двенадцать ночи. Спрашиваешь, где моя корова. Выбирай такое место, ну, такая поляна, а если в лесу, он ты захлеснёт, лес зашумит, так по земле вершинами бьёт. И выбираешь его [место] на поляне. Он [леший] скажет, где, в таком-то месте, такая-то корова придёт. Ну видать я его видал, так иной раз покажется с бородой, а иной раз — молодым покажеци. Хлеб оставляешь, калитку или полжитника там. Сто метров не отойдешь, обратно воротиться — уж хлеба нет. А ты ено не видел. Познай, куды кто унёс? Будку делаешь, на пастбище, и вот на одном месте и оставляешь. Яиц оставляли некоторые пастухи, тридцать штук яиц. Ну, наверно в избушке тоже. [Одежду на левую сторону не одевали?] Нет. Ты раз его настроишь, да и подкармливаешь, оставляешь хлеб, он, в каком ты ходишь, в таком и идёшь и спрашиваешь. [В отпуске] целый листок написан. Ягод не ешь, ни чёрных, никаких. Ну красные то можно есть, а чёрные не ели. Чёрную съешь — он и скормит у тебя коров медведю. А чёрных не ели ягод вот целое лето. Так пасёшь. Бриться можно. А были отпуска — и с женой нельзя спать. Не здоровались, если ты пасёшь с отпуском. «Здравствуйте», — скажешь, а руки не даёшь. [Из рук нельзя было брать ничего]. На стол положи, если хозяйка тебе хлеб даёт, ты если на харчах живёшь. На стол положи, а из рук не бери. И ты никому из рук не давай ничего [ППА].

9. Кто чего не байте, а хер с ума нейдёт. Видишь, тётца шла да, просто шла с тетёрками [шла с корзиной тетёрок к своему зятю и дочери в гости], вот, и тяжело-то нести-то. Вот попался ей мужичок и говорит: «Что, тяжело нести-то?» — «Очень тяжело, понеси ты корзину», — она отдала ему корзину, он сначала шёл всё хорошо, хорошо, а потом с корзиной с тетёрками всё убежал. Вот она, где ей догонять, не догонять было. Пришла к зятю да к дочери, да там сватовья да все. Дочь глядит и говорит: «Господи, что у ней один вот в этом, в корзинке, только колоб, да рыбник, да вот немножочка? А где же тетёрки-те, она же раньше чужим людям скала всегда тетёрки? Нету», — ну вот, она

молчит, не говорит. А потом сели за стол, стали тут угощать да говорят, а она и говорит... Она у него [у мужика, укравшего тетёрки] спросила: «Как тебя, дружок, зовут?» — а он сказал: «Хером». Ну вот, вот она сидит за столом, чай пьёт и всё и приговаривает: «Господи, кто чего не байте, а хер с ума нейдёт», — а эта дочь и глядит да говорит: «Господи, да что у меня с матерью, она за столом сидит, а вот что твердит». Ну что ж. Потом-то она рассказала. Вот тогда уже догадались, кто утащил, кто взял, но что уж — не пойдёшь отбирать тетёрки. Вот видишь, всякие были шутники. Старушку вот обманул, а потом-то говорит: «У меня тётца нет, мне никто не принесёт, а я хоть готовых погрыз» [НАК].

#### Примечания

<sup>1</sup> На других территориях тетёрками называют самую разную выпечку, например: «В Никольск. Арханг. тетёрка — просто булочка из гороховой муки, ветлужские тетёрки 'род пирогов', а вятск. тетёрка — хлебец, испеченный из остатков муки или заскребок квашни» [12. С. 108], но в этой статье я буду рассматривать только витые тетёрки.

<sup>2</sup> Инициалы информантов приводятся в соответствии с базой данных АЛФ РГУ.

<sup>3</sup> См.: URL: [https://vk.com/kalitka\\_sortavala](https://vk.com/kalitka_sortavala).

<sup>4</sup> См.: URL: <https://vk.com/museiteterki>.

<sup>5</sup> Между прочим, в Толковом словаре живого великорусского языка В. И. Даля дано такое определение: «Калитовка, калитка — сев. четырёхугольная ватрушка, шаньга, лепешка с кашей и со сметаной или с творогом» [4. С. 695] — курсив мой.

<sup>6</sup> См.: URL: <https://vkusvill.ru/media/journal/sekrety-karelskikh-kalitok-ot-istorii-do-retsept.html>.

<sup>7</sup> См.: URL: [https://vk.com/bereginya\\_kargopol](https://vk.com/bereginya_kargopol).

#### Литература

1. Васькина А. С. Пищевой код в коллективных прозвищах (Каргопольский и Няндомский районы Архангельской области) // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда / отв. ред. Н. В. Злыднева. СПб., 2011. С. 25–36.

2. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

3. Гура А. В. Об одном аспекте использования кулинарного кода в свадьбе: судьба, доля // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда / отв. ред. Н. В. Злыднева. СПб., 2011. С. 58–69.

4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1863.

5. Деревня как ценность. Идеологии и практики новой сельскости: сб. / ред.-сост.: Е. Мельникова, П. Куприянов, М. Лурье. М., 2025.

6. Дурасов Г. П. Каргопольская глиняная игрушка. Л., 1986.

7. Дурасов Г. П. Народная пища Каргополя (по материалам XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1986. № 6. С. 78–93.

8. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

9. Куликовский Г. И. Словарь областного олонекского наречия в бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

10. Лутовинова И. С. Слово о пище русской. 2-е изд., перераб. СПб., 2005.

11. Матвеева Э. Г. Народная история Сортавалы в рассказах местных жителей // Фольклор и антропология города. 2021. Т. IV. № 1–2. С. 42–75. DOI: 10.22394/2658 3895-2021-4-1-42-75.

12. Мороз А. Б. Про блины, зятя и тещу // ЖС. 2016. № 2. С. 13–17.

13. Онучина Т. А. Вырезной архангельский пряник в системе северного обрядового печенья // Хлеб в народной культуре: Этнографические очерки / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М., 2004. С. 144–173.

14. Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991.

15. Филатова Н. М. Роль пищевого кода в представлениях русских и поляков друг о друге // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда / отв. ред. Н. В. Злыднева. СПб., 2011. С. 271–282.

#### Список информантов

ВВК — Володина Вера Кузьминична, 1926 г.р.; зап. в с. Архангело в 1995 г.

ЕМИ — Едакина Мария Ивановна, 1942 г.р.; зап. в с. Озерко, д. Архангельский Конец в 2001 г.

ЛЛА — Ломтева Лидия Алексеевна, 1927 г.р.; зап. в с. Волосово, д. Погост (Петуховская) в 1998 г.

ММВ — Маслова Мария Васильевна, 1912 г.р.; зап. в с. Волосово, д. Занаволочье, в 1998 г.

НАВ — Новожилова Александра Васильевна, 1923 г.р.; зап. в с. Ошевенск, д. Низ, в 1999 г.

НАК — Каменко Надежда Александровна, 1918 г.р.; зап. в с. Волосово, д. Евдокимовская в 1998 г.

ППА — Панов Павел Алексеевич, 1923 г.р.; зап. в с. Хотеново, д. Харлушино в 1995 г.

РВА — Рогов Владимир Александрович, 1938 г.р.; зап. в с. Поздышево, д. Агафононская в 2000 г.

ШМД — Шавалова Мария Дмитриевна, 1929 г.р.; зап. в с. Поздышево, д. Воробьевская в 2000 г. Жена ШНМ.

ШНМ — Шавалов Николай Михайлович, 1935 г.р.; зап. в с. Поздышево, д. Воробьевская в 2000 г. Муж ШМД.

Статья поступила в редакцию 4 марта 2026 г.

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

## К ЮБИЛЕЮ ОКСАНЫ ОЛЕГОВНЫ МИКИТЕНКО

2 мая 2026 г. отметила юбилей Оксана Олеговна Микитенко — доктор филологических наук, известный украинский славист, исследователь сербского и южнославянского фольклора. Ее интерес к фольклористике и славистике зародился еще в школьные годы. Она воспитывалась в семье филологов. Ее бабушка — один из первых исследователей творчества А. А. Потебни, дед — переводчик, мама — лингвист-богемист, отец — литературный критик и специалист по зарубежной литературе. Оксана Микитенко окончила Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко в 1978 г. Это был первый выпуск сербского отделения. С тех пор сербский язык и сербская народная культура составляют главную сферу ее научной деятельности. Уже в студенческие годы она заинтересовалась фольклором, участвовала в полевых исследованиях, а также работала переводчиком, сопровождая туристические группы из Югославии. После окончания учебы О. О. Микитенко была принята на работу в Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рылского НАН Украины, где она работает до сих пор.

В 1981 г. О. О. Микитенко поступила в аспирантуру Института славяноведения и балканистики Академии наук СССР в Москве, ее научным руководителем был Н. И. Толстой. Кандидатскую диссертацию «Сербские тужбалицы: опыт синхронной и историко-географической характеристики» она защитила в Минске в 1988 г. Оппонентами на защите выступили Б. Н. Путилов и Л. Г. Невская, высоко оценившие диссертацию. Спустя несколько лет дополненная диссертация была издана в Киеве на украинском языке [7]. Книга получила положительный отклик, в том числе в московской научной печати [9]. Традиция похоронных причитаний, сохраняющаяся в Сербии и Черногории в живом бытовании до настоящего времени, впервые стала предметом комплексного фольклорно-этнографического исследования — со стороны содержания плачей (анализа характерных для них мотивов), их структуры (композиции, метрики), их языка (диалектной терминологии), их соотношения со структурой и содержанием похоронного обряда. Важным аспектом исследования стал ареалогический, выявивший региональную специфику традиций оплакивания и самих текстов.

Тема похоронных причитаний стала сквозной для всей научной деятельности О. О. Микитенко. После подробного изучения сербской и черногорской традиции она обратилась к другим южнославянским регионам — болгарскому и македонскому, по которым ей удалось обобщить имеющийся в источниках богатый материал и проложить пути к его сравнительно-историческому и ареальному сопоставлению. В 2010 г. была издана ее вторая книга «Балканославянский текст похоронного оплакивания: прагматика, семантика, этнопоэтика» [4]. Л. Н. Виноградова в своей рецензии [1] отметила актуальность и многоплановость монографии, внимание автора к региональным особенностям, к диалектной терминологии оплакивания, к регламентациям исполнения плачей и самим исполнителям, а также к поэтическим приемам, характерным для плачей разных традиций. Впервые в этой книге было предпринято сравнение южнославянских плачей с украинскими, причем специально рассмотрены в сравнительном плане функции цветообозначений, прослежены южнославянские параллели к украинскому обычаю «похорон-свадьбы», отмечены поэтические особенности оплакивания детей, соотношение импровизации и традиции в причитаниях. В качестве

приложения к монографии приведен обширный свод так называемых этнопоэтических констант похоронных плачей болгарской, македонской и сербской и черногорской традиций. К константам относятся такие устойчивые приемы, как прославление (глюрификация) умершего, вопросы «куда ты уходишь?», «на кого ты нас оставляешь?», «откуда тебя ждать?», мотив кукушки, символика черного ворона, призыв восстать из могилы и т. п.

Работы О. О. Микитенко внесли серьезный вклад в изучение похоронных причитаний не только южнославянских традиций, но и в общеславянском масштабе. Новые труды в этой области, какой бы этнической и региональной традиции они ни касались, уже не смогут обойтись без обращения к ее исследованиям. Не без влияния О. О. Микитенко в украинской науке активизировался интерес к жанру похоронных причитаний и появились фундаментальные материалы и исследования украинских плачей И. М. Коваль-Фучило [2; 3].

Научные интересы О. О. Микитенко не ограничиваются главной для нее проблематикой погребальных причитаний. Ей принадлежат также публикации по свадебной обрядности [10], народному календарю [5], строительной жертве [11], теоретическим вопросам фольклористики [6; 8], истории науки (статьи о трудах И. Шишманова, В. Караджича, П. Г. Богатырева, Н. И. Толстого) и другим вопросам и аспектам науки о народной культуре.



Труды и организационная деятельность О. О. Микитенко получили признание не только в Сербии, Македонии и Болгарии, но и в широком международном сообществе ученых-славистов. Она является членом Комиссии по фольклору при Международном комитете славистов, членом Международной ассоциации по народному искусству (Internationale Organisation für Volkskunst — IOV), членом Международного общества этнологии и фольклора (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore — SIEF) и рабочей группы «Ритуальный год» (The Ritual Year), занимающейся изучением календарной и соотносящейся с ней семейной обрядности, членом Международной комиссии по народной поэзии (Kommission für Volksdichtung — KfV). Она принимала участие в восьми международных конгрессах славистов, начиная с Софии (1988) и кончая Парижем (2025), участвовала во множестве других международных конференций и симпозиумов.

Российские коллеги Оксаны Олеговны Микитенко — фольклористы и этнолингвисты — благодарны ей за многолетнее творческое сотрудничество и желают новых успехов в изучении славянского фольклора и традиционной народной культуры.

#### Литература

1. *Виноградова Л. Н. О. О. Микитенко. Балканослов'янський текст поховально-го оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика // Славяноведение. 2013. № 6. С. 83–86.*
2. *Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.*
3. *Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту. Київ, 2014.*
4. *Микитенко О. Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.*
5. *Микитенко О. О. «Василиця» у Вевчанах (РП Македонія): синергія традиційної обрядовості та сучасного карнавального дійства // Слово и человек: к 100-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2023. С. 449–468.*
6. *Микитенко О. О. Проблеми автентичності та містифікації фольклорного тексту в контексті становлення південнослов'янської наукової традиції // Українсько-македонський науковий збірник. Вип. 6 / [голов. ред. В. Литвин, Б. Ристовський]. Київ, 2014. С. 180–190.*
7. *Микитенко О. О. Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз. Київ, 1992.*
8. *Микитенко О. Фольклорний текст в аспекті когнітивної та*

антропоцентричної парадигми: категорія модальності // Прилози. Contributions (Македонска академија на науките и уметностите: Одделение за лингвистика и литературна наука). Vol. 37 (1–2). Скопје, 2012. С. 113–125.

9. *Мороз А. Б. О. О. Микитенко. Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз // Славяноведение. 1994. № 1. С. 107–110.*

10. *Mikitenko O. Padlock and Key as Attributes of the Wedding Ceremony: Traditional Symbolism and Contemporary Magic (on the Material of the Slavic Tradition) // Magic in Rituals and Rituals in Magic / eds. T. Minniyakhmetova, K. Velkoborska. Innsbruck; Tartu, 2015. P. 487–496.*

11. *Mikitenko O. The Church Demands the Man // The Motif of Building Sacrifice at Slavs The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs. Belgrade, 1994. P. 55–60.*

**С. М. Толстая,**  
академик РАН,  
Институт славяноведения  
Российской академии наук  
(Москва)

*Фото Е. Л. Березович*

*Статья поступила в редакцию  
11 января 2026 г.*

## ФОЛЬКЛОРНЫЕ СОКРОВИЩА ЮГРЫ

**А. В. Бауло.** Шаманы и ворожеи обских угров (север Западной Сибири, XVII — начало XXI века). — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2024. — 207 с.: ил.

Книга известного сибирского этнолога А. В. Бауло посвящена замечательному феномену сибирской истории — шаманизму у обских угров (хантов и манси), предметный мир которого отразился в богатейших этнографических коллекциях, включающих 45 шаманских бубнов. Каталог этих бубнов, костюмов и предметов, которыми пользовались шаманы, представляет основу исследования (см. Приложение 2); значительная часть коллекции собрана в процессе 40-летней работы Приполярного этнографического отряда Института археологии и этнографии СО РАН на территории Ханты-Мансийского автономного округа (Югра) и Ямало-Ненецкого автономного округа. Многочисленные фотографии, характеризующие работу исследователей с информантами и собранную ими коллекцию предметов, представляют большую информационную ценность.

Шаманизм, традиционно считающийся «формой религии» народов Севера, имел разную степень развития у обитателей севера Евразии: был развит у соседей угров самодийцев (нен-

цев), а у хантов и манси, как считает автор вслед за К. Карьялайненом (с. 34), уступал культу родовых духов. Научный интерес к быту «ясачных иноверцев» сформировался уже в Петровскую эпоху. О значении основополагающих трудов одного из первых российских этнографов Г. И. Новицкого и участника христианской миссии 1713 г. И. Б. Мюллера говорится во вводном разделе «Вместо историографии». Глава 1 посвящена характеристике источников в хронологическом порядке (по векам). К наиболее ранним источникам (XVII в.) маститый отечественный историограф С. В. Бахрушин относил известия о шаманизме у обских угров: шаманов русские старожилы называли шантайщиками (поклонение восточных иноверцев своим духам отождествлялось с культом сатаны, поименованного шайтаном в соответствии с распространенной на востоке России исламской традицией); видимо, к тому же механизму русификации местных культов относится и название угорских иноверцев — «шаманчики» (с. 13).

Особое значение для исследования угорского шаманизма имеют материа-

лы, собранные в советский период, прежде всего В. Н. Чернецовым, З. П. Сололовой, Г. Е. Солдатовой и др. (глава 2). Советские этнографы описывали камлание в общем контексте культа — на святилищах (свайных «амбарчиках») и других культовых местах. Автор в составе Приполярного этнографического отряда продолжает исследование культовых мест манси и хантов, сохраняющих древние традиции.

Сразу замечу, что попытки датировать само явление (шаманизм), опираясь на доступные поздние источники, вступают в противоречие с датами, предлагаемыми на основе сравнительного языкознания. Имя (и функции) главного героя обско-угорского мифологического эпоса — Мир-сусне-хум (см. о нем на с. 22 и сл.) — явно соотносится с именем иранского бога Митры (*Михр*), так же призванного надзирать над миром. Культ Митры распространился накануне победы христианства далеко за пределы Римской империи еще в железном веке [5]. Обско-угорский герой, способный проникать во все миры мифологической вселенной, не был лишен шаманских черт (от него зависела и способность шаманов впадать в транс, см. с. 35). Одним из его «шаманских» обличей был гусь, упоминаемый Новицким как «боготворимый идол».

В источниках первой половины XIX в. шаманы признаются организаторами культа, жертвоприношений, кормления идолов, погребального обряда (устанавливается причина смерти) и т.п. Специфическим обрядом, характеризующим архаический культ, является танец с саблями: руководящий им шаман пускается в пляс перед идолом, ударяя одной саблей о другую; данные о танце начала XX в. собраны венгерскими исследователями (см. с. 33). Изображение этого танца на массивных серебряных блюдах, относимых к раннему Средневековью (IX–XI вв.), приводятся в книге (с. 16).

Особый интерес представляет мотив танца с саблями, прочерченный на донце серебряного хазарского ковша IX в. из Коцкого городка в низовьях Оби (ханты): центральную фигуру большого танцора сопровождают семь меньших исполнителей танца [4. С. 163. Рис. 49-2]. Еще А. А. Спицын в XIX в. отнес этот мотив к «шаманским изображениям»: на ободке ковша в стиле, характерном для иранской (сасанидской) торевтики, представлены сцены царской охоты и эпической борьбы кагана с соперником. Ввезенные изделия из серебра в традиции обских угров использовались не только в качестве сокровищ, но и в качестве предметов религиозного культа, в том числе мотив конной царской охоты на сасанидских блюдах явно соотносился с культом упомянутого Мир-сусне-хума [1. С. 39; 2] (см. рис. 24 в рецензируемой книге).

Танец с саблями на коцком ковше с выделенным центральным персонажем явно воспроизводит сасанидскую композицию, изображающую центральную фигуру царя (шаха) в окружении придворных. Такая композиция известна и на ковше из хантыйского святилища у озера Шурышкарский Сор: на обороте ковша прочерчены зооморфные фигуры («шаманские граффити», согласно каталогу «Сокровища Приобья» [3. С. 85–89]), среди которых читаются симметричные фигуры двух водоплавающих птиц — характерный для обско-угорской мифологии космогонический мотив; лебединые крылья шаманы использовали и при гадании (с. 108). При исследовании Приполярным отрядом «шаманских мест» у сынских хантов выяснилось, что в сакральном «амбарчике» фигуру шамана сопровождали «слуги», которых воплощали гадательные сабли и топор (с. 134).

Само камлание с бубном и другими атрибутами — доведение шамана до транса, необходимого для общения с духами (чтобы выяснить причину болезни, узнать способ от нее избавиться, определить выбор жертвы и т.п.) — описано русскими очевидцами второй половины XIX — начала XX в. Характеризовались ими и распространенные повсюду способы *ворожбы* — изготовление фигурки врага, в сердце которой вонзался нож, и т.п. (с. 26). Ими же даны описания бубнов, используемых при камлании; на перекадинах могли изображаться

семь духов — характерное для обско-угорской мифологии число сверхъестественных персонажей: семь сыновей верховного бога Нуми-Торума (среди которых младший — Мир-сусне-хум) и их атрибуты; семь скреп на обечайке бубна именуются семью мифическими зверями *йур* (с. 36). То же число упоминается в приводимых автором важнейших венгерских (и финских) записях шаманского фольклора о семи крыльях Мир-сусне-хума, семи небесных богах и семи лесных духах менквах (с. 27 и сл.), семи богатырях, исполняющих медвежью пляску с саблями (с. 77), и т.п. У казымских хантов автором записан и вариант мифа о потопе, от которого шаман велел спастись на плоте из семи слоев березовых бревен (с. 114).

Показательным для обрядности Евразии, в том числе для славянского мира, представляется соотнесение шаманского бубна (или домры, как инструмента общения с духами, ср. с. 56) с самим шаманом: при выносе бубна из дома (после камлания) под порог клали топор (с. 36; также топор использовали против ходячего покойника у славян [8. С. 289]) — связь с иным миром обрубалась. У угров шаман гадал на топоре об опасном возвращении духа умершего, духа изгоняли при помощи бубна (с. 48, 65–67). Гадающие на топоре выделялись в особую категорию специалистов (с. 50–51).

В ходе работ Приполярного этнографического отряда (глава 3) записаны обряды, сопровождающие изготовление бубна (включая жертвоприношение оленей) и хранение бубнов в священных местах (вместе с оленьими и медвежьими шкурами) под покровительством специальных духов. Фигуры духов, иногда имеющие личины, могли представлять собой рукоятки бубнов, или помещались внутрь инструмента, замотанные специальными одеждами и ткаными покровами со следами жертвенной крови (с. 125 и сл.). Описана и последовательность одеваний, в которые обряжали деревянную антропоморфную фигуру (с. 128 и сл.). Специально наряжались в человеческую одежду (антропоморфизировались) и шаманские бубны, хотя сам шаман не имел специального костюма — при камлании его могли выделять шапка и сабля для гадания. Впрочем, отмечается предпочтение военной амуниции, включая сабли, шпаги, палаши нового времени (с XVIII в.); характерен и принадлежавший шаману камзол середины XVIII в. (с. 130), и стрелецкий бердыш XVII в., используемый в качестве гадательного топора (рис. 118 на с. 134).

Автор книги зафиксировал у манси бубен, ставший после смерти шамана домашним покровителем *пупыгом*



Обско-угорский рисунок на донце ковша IX в. из Коцкого городка

и одетым в пять специально изготовленных рубах; ему, как и всякому семейному покровителю, положена была ритуальная трапеца. На чердаках других домов хранились фигурки духов Койпынг-пупыгов — стержнем одной был пучок стрел, обернутый шинельным сукном (с. 89). Сходная традиция сохранялась в культе семейных покровителей и у хантов (с. 103).

Очевидно, что весь набор символических предметов (в том числе гадание по стрелам, с. 38) характерен для обрядности обширного евразийского региона (ср. о стрелах и стрельбе в славянской обрядности [6. С. 181]); специфическим для культа обских угров острым железным предметом можно считать саблю: покачивание подвешенного фетиша обнаруживало связь с духами (с. 60, см. фото сабель, в том числе деревянной, на с. 71, 121 и сл.); исследованы недавними экспедициями и вотивные сабли с кольцами для подвешивания (с. 120). Сабля, как и бубен, могла превратиться в духа-покровителя (с. 110). Сохранились рассказы о разграблении культовых мест иноплемениками (коми): сакральная сабля сама могла вернуться в святое место, воры же погибли (с. 111). Материалы по этнографии обских угров все более погружаются в область археологии: культовые места, исследованные Приполярным отрядом, сохраняют следы чумов и священных деревьев. А. В. Бауло приводит описание коллективного камлания, проводившегося на берегу р. Сыни (культовое место уничтожил лесной пожар): в течение семи дней у кедра с личиной в жерт-

ву приносились ежедневно по семь оленей (с. 135). Уникальный комплекс сакральных предметов был обнаружен на р. Полуи: он включал шаманские нарты, шапки и специально выкованные из меди шпагу, лук со стрелами и посох, используемые для борьбы со злыми духами — металлические вещи считались наиболее эффективными апотропеями (с. 136). К уникальным амулетам относятся и литая из свинца ладья с семью (!) фигурами, и соляная бляха: можно связывать их символику с универсальными представлениями о способности шамана достигать небес и преисподней (с. 139).

В Заключении автор вновь отмечает тенденцию к различению ворожбы (как гадания) и шаманского камлания с бубном, хотя атрибуты и цели ворожбы и камлания, как правило, совпадают. В связи с этим можно вернуться к проблеме, отмеченной Е. А. Хелимским [7. С. 240], — к общему прауральскому (?) *нойта*, названию шамана у самодейцев и саамов: сопоставимо ли с ними мансийское обозначение шаманизма *няйт*? К сожалению, связанная с этим словом терминология, упомянутая в тексте (см. с. 34, 46, 55), отсутствует в словаре терминов и имен, включенном в книгу.

В Приложении 1 сопоставляются тексты описаний камланий у Г. И. Новицкого (1715), И. Б. Мюллера (1725), В. Ф. Зуева (1773), а также в документе 1784 г. из Воронцовского собрания Ленинградского отделения Института истории АН СССР, представляющего собой переработку описания В. Ф. Зуева.

Приложение 2 содержит составленный автором каталог шаманских бубнов.

Богатство фольклорного, археологического и этнографического материала обских угров неисчерпаемо и имеет значение для понимания не только культуры близких им самодейцев (ненцев), но и традиционной культуры в целом.

#### Литература

1. Бауло А. В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. Новосибирск, 2004.
2. Гемуев И. Н., Бауло А. В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск, 2001.
3. Сокровища Приобья / ред. Б. Маршак, М. Крамаровский. СПб., 1996.
4. Степи Евразии в эпоху средневековья / отв. ред. С. А. Плетнева. М., 1981.
5. Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири Центральной Азии (1–2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье / под ред. Б. А. Литвинского. М., 1981. С. 146–162.
6. Узёнова Е. С. Стрела // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 181–182.
7. Хелимский Е. А. Компаративистика и уралистика: Лекции и статьи. М., 2000.
8. Чёха О. В. Топор // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 288–290.

**В. Я. Петрухин,**  
доктор исторических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
30 ноября 2025 г.

## СМЕРТЬ И ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ В МИРОВОЙ МИФОЛОГИИ

**В. Я. Петрухин.** Погребальные обряды и культ предков. От завета Одина и некромантии до упырей и похорон Ярилы. — М.: МИФ, 2025. — 224 с.: ил. — (Мифы от и до).

**В. Я. Петрухин.** Мифы о мире мертвых. От Осириса и Хель до похищения Персефоны и «Божественной комедии». — М.: МИФ, 2025. — 272 с.: ил. — (Мифы от и до).

В 2025 г. в издательстве «МИФ» вышли сразу две книги историка и археолога, признанного специалиста в области истории начальной Руси, специалиста по изучению мировой мифологии доктора исторических наук, профессора В. Я. Петрухина, посвященные теме смерти и культу предков в мировой мифологии, а также погребальным обрядам. В первой из них автор подробно излагает историю происхождения похорон — древнейшей традиции в истории человечества, так как самые ранние погребения ученые фиксируют уже в каменном веке (палеолите) у неандертальцев. При этом нельзя сказать, что необходи-

мость похорон была обусловлена лишь представлениями древних людей о санитарии, так как в могилах археологи находят предметы, свидетельствующие о наличии определенных мифологических представлений у их строителей: козлиные рога, пыльцу цветов, шкуры, в которые были завернуты тела умерших, украшения и другие «погребальные дары». Очевидно, уже у первых людей существовали погребальные ритуалы, помогавшие не только избавиться от разлагающегося трупа, но и с психологической точки зрения пережить потерю близкого, а вместе с тем защитить от смерти себя и свое сообщество и одновременно

обеспечить умершему благополучное пребывание на том свете. Ссылаясь на труды этнографа С. А. Токарева, В. Я. Петрухин заключает, что в целом все разнообразие погребальных обрядов было связано с двумя противоположными тенденциями. С одной стороны, это стремление сохранить умершего предка вблизи коллектива, с другой — желание отправить мертвеца, а вместе с ним и духов смерти в далекий загробный мир (с. 47).

Далее автор рассматривает известные с древнейших времен типы погребения — кремацию и ингумацию. У древних индоевропейских народов был распространен обычай сожжения умершего на погребальном костре: душа восходила на небеса вместе с дымом, при этом кремация мыслилась как жертвоприношение (подразумевающее последующее воскрешение жертвы в ином мире и в ином статусе) и очищение огнем. Погребальные и поминальные ритуалы оказываются тесно связаны с космогонией и рождением, что отражает идею реинкарнации предка в потомках. Кремация

и ингумация могли применяться даже в рамках одного ритуала последовательно, не исключая, а дополняя друг друга, например, тело сначала захоранивалось на некоторое время, а затем сжигалось (с таким типом погребения мы сталкиваемся в описании похорон знатного скандинавского вождя, составленном автором X в. Ахмедом Ибн-Фадланом). Другой вариант — тело сжигалось, а прах затем помещался в могилу (курган). Обычай хоронить легендарных предков в курганах был обусловлен желанием удерживать их после смерти в своей стране, на своей земле, тем самым обеспечив ей благополучие и благословение, гарантию мира и урожая (с. 93). Иногда викинга (или знатных скандинавских женщин) хоронили в кургане в ладьях, набитых сокровищами, необходимыми покойнику в загробном мире. Курган уподоблялся престолу Одина у мирового древа (с. 96).

В. Я. Петрухин не обходит стороной и тему сохранения отдельных частей тела умерших. У некоторых народов существовала традиция изготавливать куклы с фрагментами тел покойников, особенно черепов (например, у полинезийцев, африканцев пангве). Череп считалсяместилищем души человека, о чем упоминается в «Илиаде» Гомера (ахейцы отрезали голову врагу, чтобы завладеть его душой), библейский Давид обезглавил Голиафа, кельты хранили в своих жилищах черепа убитых врагов (с. 52). Считалось, что непочтительное отношение к черепу сулит несчастья, что нашло отражение, в частности, в сюжете новгородской былины о Василии Буслаеве: он пнул ногой череп, который за это предрек ему смерть. В апокрифической христианской традиции праотец Адам представляется великаном, а его череп становится Голгофой, на которой проливается кровь Христа, омывающая череп, что символизирует спасение человечества и избавление его от вечной смерти. Многим народам Старого и Нового Света был знаком обряд охоты за головами — нужно было добыть несколько голов, чтобы убитые последовали за умершим вождем на тот свет. При этом обезглавливание считалось самой страшной казнью, потому что умерший не мог при этом рассчитывать на загробную жизнь: древние исландцы, чтобы избавиться от ходячего покойника, отрубали ему голову и укладывали в могиле между ног (с. 62). Печенежский князь Куря, устроивший засаду на князя Святослава, отца Владимира Святого, убил его, а из черепа велел изготовить чашу, которую поднимал на пирах. Помимо черепа, посмертным местилищем душ могли считаться куклы или пор-

треты (посмертные маски), антропоморфные надгробия (с глазами).

Из книги читатель узнает о жертвоприношениях, связанных с погребением, например, об обычаях скандинавов приносить в жертву жен и наложниц на похоронах знатных викингов; справлять тризну и проводить спортивные состязания, приуроченные к погребению (состязания со смертью и иным миром). У многих народов на похоронах практиковалось щедрое раздаривание угощений и ценных даров. Это было связано с тем, что имущество покойного должно было отправиться с ним на тот свет или быть израсходовано без остатка, чтобы окончательно отделить умершего от мира живых (с. 102).

Особое внимание в книге уделяется историческим преданиям, нашедшим отражение в Начальной летописи («сказания о первых русских князьях»), например, расправе древлян над князем Игорем: его тело было разорвано двумя деревьями (которые сначала наклонили, привязали к их верхушкам князя, а затем отпустили) и тем самым лишено нормального погребения. Позднее княгиня Ольга, отомстившая за мужа древлянам, велела насыпать по покойному мужу курган и справить тризну. Месть Ольги содержит три мотива: погребения, сожжения и смерти от оружия, что соотносится с мифопоэтическими традициями Северной Европы — древнеирландской и древнескандинавской (с. 106). Говорит автор и о смерти и погребении Вещего Олега (с. 126–128).

Смерть царя или вождя мыслилась как угроза распада и социальных связей, и устоев миропорядка, поэтому похороны правителя всегда обставлены специальными обрядами, а надмогильные сооружения, которые делали особенно монументальными, были призваны соединять этот мир и потусторонний. Египетские пирамиды моделировали мировую ось, а усыпальница Мавсола (IV в. до н.э.), правителя малоазийской области Кария, давшая название мавзолеям, также представляла собой пирамидальную конструкцию, которую венчала статуя покойного с супругой на колеснице. Любопытно, что мавзолей В. И. Ленина на Красной площади в Москве также имеет форму пирамиды из кубов (с. 108). Вслед за правителем на тот свет отправлялась его свита. Например, в усыпальнице китайского императора III в. Цинь Шихуанди при раскопках было обнаружено свыше тысячи терракотовых скульптур воинов и лошадей, чтобы император имел достойное сопровождение в загробном мире. Первый умерший во многих мифологиях становился богом смерти и повели-

телем загробного мира (например, индийский Яма).

В. Я. Петрухин обращается и к театрализованному, «карнавальным» похоронам календарных чучел — Ярилы и Костромы, практикуемым славянами. В определенной степени такие «похороны» напоминают исследователям культы ближневосточных умирающих и воскресающих богов, Осириса и Адониса, связанные с сельскохозяйственными ритуалами. Также в книге рассматриваются святочные игры в покойника, путешествия на тот свет за любимыми людьми (Орфей и др.). Подробно автор останавливается на сюжете похорон Бальдра в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона. Читатель узнает о мотивах обмираний в китайской мифологии и др. Особый раздел книги посвящен разному рода ходячим мертвецам — вампирам, вурдалакам, лисам-оборотням и прочим выходцам с того света, а также способам взаимодействия с ними. В заключительном разделе автор рассуждает о связи смерти и смеха, которые для современного человека представляются несовместимыми понятиями, тогда как для древнего человека смех выступал в качестве оберега, средства, помогающего побороть смерть и восстановить равновесие в мире, отсюда архаическая традиция игр и веселья при покойнике. В. Я. Петрухин рассуждает о «загробном» юморе, не раз становившемся предметом внимания ученых, а также о стремлении человечества к бессмертию с глубокой древности и до наших дней. В целом книга наполнена различными фактами, относящимися к самым разным мировым мифологиям, к тому же факты даются в сопоставлении, что позволяет читателю ориентироваться в невероятно разнообразных системах и не терять нити повествования. Даже самый искушенный читатель непременно найдет для себя новую и интересную информацию и не останется разочарован.

Вторая книга — «Мифы о мире мертвых» — представляет собой популярный пересказ мифов о загробной жизни и загробном мире, сопровождаемый авторским комментарием. Подобно дантовскому Вергилию, В. Я. Петрухин проводит своего читателя по миру мертвых, однако география этого мира значительно шире, чем и у Данте, и у любого другого автора. Как и первая книга, вторая насыщена концентрированной информацией и может стать настольной книгой человека, интересующегося темой смерти в мифах народов мира. Оба издания пересекаются и частично дублируют друг друга, что неизбежно, так как, по сути, их темы — две стороны одной медали, и говорить

об обрядах невозможно, не упоминая мифов о том свете, часто лежащих в их основе. Благодаря этому каждая книга автономна, одна не является продолжением другой.

В. Я. Петрухин останавливается на сюжете путешествия героя-шамана в иной мир, иллюстрируя его карельскими и финскими мифологическими сюжетами. Оказавшись в мире мертвых, герой не должен вкушать пищу того света и должен соблюдать ряд запретов (например, не оглядываться), чтобы благополучно вернуться. Особое внимание автор уделяет скандинавским представлениям о загробном мире, состоящем из Вальхаллы, куда отправлялись после смерти души воинов, погибших на поле брани, и Хель — мрачной преисподней, куда попадали все остальные. Воинский рай был известен также ацтекам. Посмертная судьба зависела не от поведения при жизни, она определялась способом смерти. Индейцы Мезоамерики верили, что отдельные локусы на том свете были предназначены для воинов, для женщин, для младенцев. Путь в страну мертвых проходил через девять уровней преисподней.

У многих народов существовала вера в загробный суд, где каждому человеку воздавалось по его делам. Загробный мир расположен обычно за водным пространством — рекой или морем (с. 50). Переправляет души на тот свет мифический перевозчик, например, Харон у греков, а охраняет вход в преисподнюю (у греков же) чудовищный трехголовый пес Цербер: умерший должен иметь при себе ле-

пешку, чтобы его задобрить. В мифах множества народов души на тот свет сопровождает собака. В числе прочих животных собаку приносили в жертву при погребении в русском языческом обряде (с. 54).

В. Я. Петрухин подробно излагает китайские представления о мире мертвых (с. 61–74), далее он переходит к японским (с. 74–76) и индийским (с. 76–81) мифам. Не обходит вниманием автор греческие и латинские мифологические сюжеты, связанные со смертью и посмертным существованием (с. 81–114).

Отдельные главы посвящены умиротворяющим богам плодородия в Месопотамии (с. 115–127), а также Осирису и воскресающим богам в язычестве (с. 128–145). О представлениях о смерти в зороастризме, зародившемся в Иране, читатель узнает из главы «Зороастризм: между добром и злом» (с. 146–156).

Как и в первой книге, большое внимание здесь уделяется древнерусским верованиям и обрядам, источниками которых служат данные летописей и археологических раскопок. Автор излагает и христианские представления о загробном мире: рае и аде в противопоставлении мусульманским, а также ветхозаветным (иудейским) верованиям. Отдельно В. Я. Петрухин останавливается на теме чистилища (*purgatorium*), понятие которого имеет место в католицизме (с. 186–191).

Особую главу автор посвящает жанру видений того света, распространенному в фольклоре разных народов. Он рассматривает австра-

лийские, обско-угорские, зороастрийские, ирландские, исламские предания о видениях загробного мира. В восточнохристианской традиции было популярно житие Василия Нового — святого, жившего в Византии в X в. В житии содержится описание «мытарств», которые проходит душа после смерти. Описания того света встречаются в таком жанре фольклора, как обмирания — рассказах о временной смерти, когда человеку открывается картина жизни за гробом.

В заключение В. Я. Петрухин рассматривает литературные сюжеты, связанные с повествованием о загробном мире, начиная с «Божественной комедии» Данте (с. 245–261) и заканчивая поэмой «Тёркин на том свете» А. Т. Твардовского, развивающей хорошо известный в фольклоре сюжет «солдат и смерть».

Обе книги снабжены множеством иллюстраций, списком использованной литературы, к которой может обратиться читатель, желающий узнать о той или иной мифологической традиции подробнее. Книги адресованы как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся мировой мифологией, а также представлениями о смерти и ином мире в различных мифологических традициях.

**М. В. Ясинская,**  
кандидат филологических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

*Статья поступила в редакцию  
12 января 2026 г.*

## НОВАЯ КНИГА О ЛОКАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Уголки России: Василёво и Минцы / авт.-сост. И. Н. Самылина. — СПб.: ООО «Изд.-полиграф. компания «Коста»», 2025. — 656 с.

Развитие в России локального историописания стало яркой приметой нескольких последних десятилетий, свидетельствующей о росте локального самосознания и как следствие пристального внимания к истории малой родины. С 1990-х гг. издается множество книг (причем значительных по объему — насчитывающих иной раз несколько сотен страниц), посвященных отдельным селам и деревням и написанных их уроженцами — как профессиональными историками, так и представителями самых разных специальностей, а также литераторами и краеведами. Нередко эти книги, адресованные в первую очередь землякам, отличает комплексный подход: их авторы могут обращаться к специальной литературе и справочникам, к разнообразным

историческим источникам — архивным документам, местной периодике, памятным книжкам и т.д., а также к художественно-публицистической литературе, к данным устной истории и мемуарным свидетельствам [см., например: 1; 3; 5].

В ряду таких изданий недавно вышедшая книга кандидата юридических наук И. Н. Самылиной, посвященная истории ее малой родины — села Минцы Хвойнинского муниципального округа Новгородской области, в состав которого в 1981 г. вошел бывший поселок Василёво.

Книга состоит из разделов «Административно-территориальное деление», «Василёво», «Минцы», «Управление», «Василёвская картонная фабрика», «Сельское хозяйство», «Коммуникации», «Образование»,

«Культура», «Медицина», «Церковь», «От первого лица» и «Войны».

Исследователям народной культуры и эго-документов, несомненно, будет в большей степени интересен раздел «От первого лица». Он открывается списком фамилий и родов жителей Василёва и Минц по состоянию на 1949 г. и включает очерки разного объема, написанные 35 представителями местных семей, включающие данные по семейной истории и личные воспоминания о сельской жизни, о родителях, дедах и бабушках и более старших родственниках. Эти тексты содержат как емкие «протокольные» сведения об именах, месте и годе рождения, профессиональной судьбе, государственных наградах, участии в Великой Отечественной войне и т.д., так и теплые эмоциональные рассказы о старших родственниках; помимо прочего, живые мемуары о детских годах: об играх и развлечениях, о рыбалке, любимых собаках (их многие сельские жители держали для охоты)... Содержатся в воспомин-

ниях и некоторые этнографические сведения: бабушка пекла «колобушки (открытый картофельный пирог), кокорки (открытые ржаные лепешки с картофельной начинкой)» (с. 545); «На праздник в Тихвинскую мама пекла вагтрушку с черникой» (с. 563), в соседней деревне Паледи «весело и широко», с взаимным гостеванием отмечали Ильин день (с. 551). Некоторые мемуаристы передают своего рода семейные предания. Так, М. Е. Колосова, со слов бабушки, рассказывает о дедушке-пчеловоде, который кормил медом «ребятишек со всей деревни» и выхаживал пчел, промокших под дождем (с. 554); А. А. Крылов — об одном из дедов, который, работая парикмахером в дореволюционном Петербурге, стриг знаменитого борца Ивана Поддубного, и тот признался, что не всегда оказывался победителем (с. 557); Д. А. Филиппова передает рассказ бабушки о прабабушке (1880–1953): однажды та сходила в клуб и, «придя оттуда, долго стояла на коленях перед иконами и просила прощения у Бога, что ходила и смотрела на “несвятых”» (с. 587). Часто встречаются рассказы старших об их участии в Великой Отечественной войне, о тяжелом военном и послевоенном быте (впрочем, засвидетельствован и отказ рассказывать о войне: «Когда я спрашивала, [дед-фронтовик] повторял, что “ничего там хорошего не было, поэтому и рассказывать нечего”», с. 566). Исключительно важно, что, как видно по текстам, они не подверглись литературной обработке, по крайней мере серьезной, а следовательно, к ним можно относиться как к аутентичным.

В разделе «Войны» содержатся краткие справочные сведения об участниках Первой мировой, «финской» и Великой Отечественной войн.

Остальные разделы посвящены изложению местной истории — по справочникам, данным шести новгородских и петербургских архивов, а также музеев и библиотек, исторической литературе, газетам и в отдельных случаях по личным сообщениям местных жителей и уроженцев. Информация в них приводится в хронологическом порядке.

Книгу отличает обильное цитирование источников: архивные документы приводятся полностью, с небольшими сокращениями или фрагментарно; некоторые подразделы практически целиком состоят из републикации сообщений местных газет, например, о деятельности сельсовета, местном производстве (картонная фабрика), кооперативах и колхозах, Минецкой ГЭС, образовательных учреждениях, библиотечной

и клубной работе, медицине, борьбе с религией... Правда, зачастую все эти сведения даны в виде сплошного повествования, и определить границы авторского текста или газетной статьи, а также разных статей можно только по стилистическим особенностям текстов и по ссылкам, представленным после каждой цитаты. Более того, не всегда очевидно, дана ли в книге точная (незакавыченная) цитата или ее пересказ, в значительной мере сохраняющий стилистику источника. Так, на с. 441 приводится сообщение газеты «Красная искра» (1924) о собрании «Минецкой и Василёвской ячеек и учительства», а рядом в качестве иллюстрации дана фотография соответствующей заметки, сличение которой с текстом говорит о некоторых расхождении (в частности, оттопическое прилагательное имеет вид не *василёвский*, а *васильевский*). В любом случае важно, что в абсолютном большинстве случаев все цитаты и пересказы сопровождаются ссылками, а значит, исследователь при необходимости может обратиться к первоисточнику.

В ряд разделов включены перечни представителей тех или иных сфер общественной жизни: председателей, секретарей и депутатов Минецкого сельсовета (с. 124), работников Василёвской картонной фабрики (с. 239–240), директоров Минецкой школы (с. 462), врачей и фельдшеров Минецкой больницы (с. 514) и т.д.

В разделе «Культура», кроме исторических сведений и документов, публикуются также образцы поэтического творчества земляков.

Некоторые данные, содержащиеся в книге, будут интересны лингвистам. Например, на с. 440 приводится заметка педагога в местной газете за 1940 г., автор которой гневно клеймит «коверканье языка» — диалектизмы и просторечные формы в речи местных жителей (приводя при этом множество примеров), а на с. 490 — небольшой словарь «Диалектная лексика Минецкого края». Несмотря на то что этот словарь составлен не профессиональным лингвистом и скорее относится к разряду любительских [см. о них: 2. С. 223–352], расхождение некоторых его данных с таковыми в существующих диалектных словарях, возможно, послужит пищей для размышлений исследователей диалектной лексикографии. Ср., например, представленное в книге *вечёрсь* 'вечером' и *вечерось* 'вчера вечером' (Пестовский р-н Новгородской обл.) [4. С. 107], *стрюцки* 'узкие, обтягивающие брюки' и *стрюцкий* 'ничтожный, презренный, обычно нелепо одетый человек, оборванец' [4. С. 1151] и т.д.

Книга обильно иллюстрирована. Кроме воспроизведения газетных заметок, архивных документов, карт, а также страниц справочных изданий и т.п. (значительная их часть хорошо читается), она содержит множество фотографий из личных архивов жителей Василёва и Минца (к сожалению, не все из них удалось атрибутировать). Личные и коллективные фотографии жителей (на улице, в домашней и рабочей обстановке), ландшафтные виды, а также коллективные фотографии на кладбище, в том числе снимки поминальных застолий (с. 128–131), фотографии бракосочетания в загсе (с. 219), охотников и рыболовов с добычей (с. 499) — все это представляет важный материал для исследователей отечественной фотокультуры, прежде всего советской.

Несмотря на то что это издание, как отмечает сама составительница в предисловии, носит именно краеведческий характер и предназначено в первую очередь для земляков, для «сохранения памяти о людях и событиях», объединяющей «нас — василёвских и минецких» (с. 4), оно, безусловно, станет важным подспорьем для специалистов, занимающихся новой и новейшей отечественной историей (основная часть материалов книги относится к XIX–XX вв., а повествование доведено до 1980-х гг.); а кроме того, оно предоставляет ценный материал для филологов и культурологов.

### Литература

1. *Белялов У. Б.* Не забыть нам Пицу родную (Очерк истории деревни Пица и колхоза имени Нариманова Сергачевского района Нижегородской области). Казань, 1995.
2. *Бондаренко Е. Д.* Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание. М., 2021.
3. *Илькин Р. Б.* История села Аллагулово (Атнагыл). 2-е изд., доп. Димитровград, 2023.
4. Новгородский областной словарь / изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2010.
5. *Строчков П., Строчков И., Рассыпнов В.* Сорочий Лог: история села. Барнаул, 2001.

**М. В. Ахметова,**

кандидат филологических наук,  
Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте  
Российской Федерации (Москва)

*Данная статья подготовлена в рамках государственного задания РАНХиГС.*

*Статья поступила в редакцию 2 декабря 2025 г.*

## КОРОТКО О КНИГАХ

**В. Г. Смолицкий.** От Вольги до атамана Платова: История в русском героическом эпосе / изд. подгот. В.Ф. Шевченко. — М.: Лабиринт, 2025. — 300 с.

**В**ыход в свет книги, в которую вошли статьи российского фольклориста, литературоведа, этнографа и историка науки Виктора Гершоновича Смолицкого (1926–2021), приурочен к 100-летию со дня рождения ученого. Однако ее общая концепция была определена еще при жизни автора; в результате совместной работы с фольклористом В.Ф. Шевченко в 2016 г. сложилась окончательная композиция книги (тогда же были написаны предисловие, вводный раздел «История вопроса» и заключение). Издание было запланировано на 2020 г., но по целому ряду обстоятельств книга пришла к читателю лишь несколько лет спустя.

Тематика книги отражает основные интересы В. Г. Смолицкого в области изучения русской эпической традиции. Это историческая действительность и фольклор, преломление исторических фактов в эпосе (в былинах и исторических песнях), мифологизация исторических персонажей, отражение христианских мотивов в эпосе. На примере конкретных сюжетов автор размышляет о том, как исторический факт становится фольклором под влиянием традиционной поэтики, иными словами — «как подвиг, известность и слава превращаются в песню» (с. 214).

В книгу вошли статьи, написанные с 1964 по 2005 г.: 12 в основной части и 6 в разделе «Дополнения». Завершает книгу раздел «Приложения» — это два библиографических указателя, составленные В.Ф. Шевченко: «В.Г. Смолицкий как эпосовед» и указатель к самой книге.

Все статьи объединены авторским методом работы с фольклорным текстом. Прежде всего В.Г. Смолицкого интересовали: вариативность и фабульный костяк сюжета; выявление позднейших напластований; параллели с эпосом других народов (в первую очередь германских); параллельное существование в локальных традициях былин и преданий, которые разраба-

тывают разные стороны образа героя; вопросы, связанные с географией происхождения былинных сюжетов и их миграциями; противостояние живой традиции «официальному» фольклору как искусственному конструкту.

Рассуждая о различиях отражения истории в разных эпических жанрах, автор подчеркивал, что для былины в первую очередь важен конфликт своего и чужого (это рассказ об историческом процессе, на фоне которого разворачивается борьба с язычеством и внешними врагами), а для исторической песни важен сам герой, который проявляет свои личные качества на фоне истории (с. 215–216).

Кто же герои очерков В. Г. Смолицкого? Это былинные богатыри Вольга и Микула (выступающие в ряде сюжетов скорее как мифологические персонажи), Добрыня, Илья Муромец, Алеша Попович. Автор не только рассматривает их образы в конкретных сюжетах, но касается также и дискуссий об историчности этих персонажей (в первую очередь это относится к Илье Муромцу: по мнению В.Г. Смолицкого, Илья-богатырь и Илья — православный монах составили единый героический образ, см. с. 56–60). Среди исторических персонажей внимание автора привлекли киевский князь Владимир; новгородский посадник XV в. Василий Казимир; боярин Никита Романович, шурин Ивана Грозного; представители нескольких поколений боярского рода Шереметевых; атаман и разбойник второй половины XVIII в. Григорий Яковлевич Репка; донской атаман, герой Отечественной войны 1812 года М.И. Платов.

Рассматривая бытование эпических сюжетов в контексте конкретных традиций, автор обращает внимание на редкие и уникальные варианты и мотивы. Так, змеборец Добрыня сражается за установление христианской веры (с. 31–43), но в то же время является «крестовым братцем поганого

Змея Горыныча» (с. 40). Чрезвычайно вариативен мотив предварительной недооценки действующего лица. С одной стороны, главный герой меняет внешность (переодевается), чтобы быть неузнанным, — так сохраняется интрига; с другой стороны, неузнанным и недооцененным может быть и противник-антагонист — богатыри не могут одолеть пахаря, великана, женщину (с. 218–220). В связи с этим мотивом вспоминается одна из последних работ Н.И. Толстого («Отчего перевелись богатыри на Святой Руси?»), в которой гибель богатырей связывалась именно с тем, что «не узнали витязи воителей», в облике которых скрывалась «сила нездешняя» (см.: ЖС. 1996. № 4. С. 36–37).

Особый интерес представляют два очерка, посвященные освоению фольклорной традиции наукой о фольклоре и использованию традиционных моделей для создания нового «советского» фольклора. В первом из них (с. 250–262) подробно рассказывается о посещении сказителями Петербурга и Москвы во второй половине XIX — начале XX в., когда ученое сообщество услышало живое исполнение таких мастеров, как Щеголенков, Касьянов, отец и сын Рябинины, Кривополенова, и когда «народное творчество в своей аутентичности становилось фактом быта и сознания современников» (с. 262). Второй очерк, посвященный исполнителю П.И. Рябину (с. 263–268), отразил один из самых драматических моментов в истории отечественной фольклористики — вовлечение народных сказителей в процесс создания «советских» былин.

Книга В. Г. Смолицкого, безусловно, станет ценным источником материала для специалистов-эпосоведов. А для всех коллег-фольклористов, знавших Виктора Гершоновича как прекрасного рассказчика и увлеченного исследователя, это прекрасная возможность еще раз соприкоснуться с его творчеством.

**О. В. Белова,**  
доктор филологических наук,  
Институт славяноведения РАН  
(Москва)

*Статья поступила в редакцию  
16 апреля 2026 г.*

## ВЕЧЕР ПАМЯТИ В. М. ЩУРОВА (1937–2020)

**«И** жизнь хороша, и жить хорошо», — любил повторять Вячеслав Михайлович Щуров, вечер памяти которого прошел **22 сентября 2025 г.** в Московском государственном институте культуры (МГИК). Инициатором и организатором стала кафедра соль-

ного народного пения. Выдающегося фольклориста, известного ученого, доктора искусствоведения, профессора Московской государственной консерватории (МГК им. П.И. Чайковского), чуткого педагога, пропагандиста и исполнителя народной песни вспоминали его коллеги, друзья,

ученики из Москвы, Белгорода, Новосибирска, Липецка, Саратова.

С приветственным словом выступила **Е.О. Засимова** (МГИК, Москва). Она отметила значимость наследия, оставленного В. М. Щуровым для отечественной культуры, современной музыкальной педагогики. Евгения Осиповна вспомнила 1967 г., когда молодой голубоглазый студент консерватории Вячеслав Щуров был приглашен в числе

первых преподавателей в Государственный музыкально-педагогический институт имени Гнесиных (ныне — РАМ им. Гнесиных) на вновь организованное А. А. Юрловым отделение по подготовке руководителей народных хоров. Это было прекрасное время утверждения нового направления в отечественном музыкознании. Молодой педагог увлеченно преподавал и учился сам. Ему посчастливилось жить в то время, когда народная песня еще звучала на селе, и начинающий ученый понял свою первоочередную задачу — фиксировать лучшие образцы народного музыкального наследия, перенимать традицию у местных мастеров, которые впоследствии стали его друзьями и наставниками, — Е. Т. Сапелкина, О. И. Маничкиной, А. И. Глинкиной и многих других.

**Е. Г. Боронина** (Российский государственный социальный университет / РГСУ; МГИК, Москва) рассказала, что судьба дважды подарила ей возможность тесно общаться с В. М. Щуровым. Первый раз в студенческие годы, когда она слушала его лекции по народному музыкальному творчеству. Запомнились встречи в Кабинете народной музыки МГК им. П. И. Чайковского, глубина проникновения в суть народной музыки самого преподавателя и обилие звучащего этнографического материала. Во второй раз тесное общение произошло в 2017 г., когда В. М. Щуров возглавил кафедру народной художественной культуры в МГИК, а Е. Г. Боронина стала его заместителем. Вячеслав Михайлович по-отечески заботился о сотрудниках кафедры и студентах, хлопотал о продлении договоров, о предоставлении мест в общежитии, о выделении стипендий и пособий. Поражала его удивительная работоспособность. После каждого летнего отпуска он с гордостью сообщал: «А я дописал книгу». — «Да когда же вы всё успеваете?» — «У речки, в тенёчке, на пенёчке, так и работал всё лето». Елена Германовна показала фотоматериалы о деятельности В. М. Щурова во МГИКе, где под его патронажем проводились научно-практические конференции, игрались горочные хороводы на Николу Вешнего, организовывались фольклорные экспедиции и др.

С добрыми воспоминаниями к гостям вечера обратился сын — **Дмитрий Вячеславович Щуров**, который рассказал об отце как о человеке удивительной преданности делу — народную музыку он не воспринимал как работу, это был образ жизни. В выходные Вячеслав Михайлович сидел у магнитофона, расшифровывал записи последней экспедиции или брал раскладной стульчик, рукопись и с рюкзаком ехал в лес поработать на свежем воздухе. Интересы его не имели границ: Россия, Украина,

Белорусия, Абхазия, цыганские песни. «Помню, как-то летом ансамбль “Соловка” репетировал дома. Было жарко, окна открыты, соседи выходили на балкон, слушали и аплодировали. Или как Ефим Тарасович Сапелкин с ансамблем приезжал на концерт в Москву. Они останавливались у нас, спали на полу, пели, рассказывали... Эти моменты составляли нашу жизнь, и отец был ее центром. Когда пришла эпидемия, мы просили папу остаться дома. Но для него это было невозможно, его ждали студенты, кафедра, зрители. На свой последний концерт, посвященный 60-летию педагогической деятельности, он приехал больным. Но пел, шутил, как ни в чем не бывало. Через несколько дней он ушел из жизни, ушел, не оставляя любимого дела, оставаясь верным народной песне до конца».

**М. В. Медведева** (РАМ им. Гнесиных, Москва) с большой благодарностью говорила о В. М. Щурове, отмечая, что все оставленное им богатство — в записях, исследованиях, учениках — сегодня с нами. Марине Васильевне посчастливилось быть ученицей В. М. Щурова в Государственном музыкально-педагогическом институте имени Гнесиных в годы становления новой специальности по подготовке руководителей народных хоров. Знания, полученные на дисциплинах, которые преподавал В. М. Щуров, явились основой ее профессионального становления как народника, имевшего за плечами академическое хоровое образование. «Помню наши индивидуальные занятия в подвале известного в то время всем студентам “красного домика”. Как бы ни было там тесно, в нем царил фантастическая атмосфера особого мира звучащей подлинной народной песни!». Будучи выпускником Московской консерватории, он соединил в своем творчестве лучшие черты великой русской хоровой школы и народного исполнительства. М. В. Медведева рассказала, что впоследствии каждый приход Вячеслава Михайловича в дорогу для него Гнесинку становился значимым событием и сопровождался раздацией большого количества его новых трудов. «Только вышел один, как спустя совсем короткое время из его знаменитого портфеля доставался новый труд! Он был поистине Великим Учителем, оставившим нам несметные богатства!»

**Ю. В. Алакина** (МГИК, Москва) поделилась рассуждениями о том, что сохранять память о наставнике крайне важно — «для того, чтобы молодые люди знали, как возвращались педагоги, чем они наполнялись, кто их наставлял». Вспоминала она и о том, какой большой радостью была для нее работа над дипломным концертом по книге В. М. Щурова «С рюкзаком за песнями». Важно, что сам Вячеслав Ми-

хайлович принимал непосредственное участие в госэкзамене: пел, выступал, объявлял. Руководимый ею ансамбль «Поверье» много времени проводил в квартире Вячеслава Михайловича: репетировали, записывали. К сожалению, песни так и лежат на студии, но им нужно дать жизнь и звучание. Завершила свое выступление Ю. В. Алакина исполнением песни собственного сочинения «Спасибо за песню», которой благодарил Вячеслава Михайловича за то, что через него — его талант, его любовь и жизнь, всецело посвященную традиционной культуре, — мы лучше узнали русскую народную музыку, раскрыли ее в себе.

**А. И. Шилин** (независимый исследователь, Москва) рассказал о многолетней дружбе с Вячеславом Михайловичем, который стал постоянным зрителем и критиком его концертных программ: «Было ценным не только его одобрение, но и замечания, размышления». Благодаря Вячеславу Михайловичу состоялось знакомство с голландским продюсером Хенни Конингсом, результатом которого были совместные проекты, помощь в финансировании экспедиций, а подаренная видеокамера положила начало обширной коллекции видеоматериалов «Архив Алексея Шилина» в VK. Один из главных итогов сотрудничества коллег-мастеров В. М. Щурова и А. И. Шилина — дипломный спектакль «За песнями» студентов кафедры русского народно-певческого искусства (2009, МГИК). В основе сценария — записки собирателя В. М. Щурова «С рюкзаком за песнями». Идея принадлежала В. А. Царегородцеву, ученику В. М. Щурова, и самим студентам этой кафедры. А. И. Шилин был режиссером и хореографом постановки. «Спектакль, — говорил он, — был одним из самых удачных за годы моего преподавания в учебных заведениях Москвы. Удалось добиться высокого художественного уровня исполнения и продемонстрировать нашу любовь и уважение к Мастеру». По инициативе В. М. Щурова началась общественная дискуссия по изменению отношения к фольклору. Вячеслав Михайлович утверждал высокую художественную ценность фольклорных произведений, в пылу полемики он даже называл народно-сценический танец «французским балетом». Его заслуги признавали все, в том числе и его оппонент Т. А. Устинова: «Сколько переживал, сколько унижался русский танец, а он живет и живет. И этому очень помогает много людей. Огромную работу проводит Вячеслав Михайлович Щуров...» С благодарностью А. И. Шилин вспоминал, сколько внимания и поддержки он оказывал русской фольклорной хореографии.

**С. Н. Старостин** (Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Москва) поделился воспоминаниями о совместной работе в Кабинете народной музыки МГК им. П. И. Чайковского. «Я стал посещать его лекции. И здесь нас многое сближало: и у меня, и у Вячеслава Михайловича было довольно крепкое хоровое образование». Он сам показывал певческие стили, используя свой опыт, понимая, что песня не может изучаться чисто теоретически, она должна звучать. На занятия Вячеслав Михайлович приглашал народных исполнителей. «Так мне посчастливилось познакомиться с его другом — Ефимом Тарасовичем Сапелкиным из с. Подсереднее Белгородской области. Они были относительно близки по возрасту и симпатизировали друг другу. Но последний настроен был отчасти критически и несколько подтрунивал над москвичами, их попытками петь белгородские песни». В. М. Щуров показывал пример во всем: как он работал, сколько писал научных статей! Во время его сотрудничества с голландской компанией, выпускающей диски, он объездил множество регионов, где сделал профессиональные высококачественные записи. «Это бесценное звуковое сокровище, звуковое наследие, которое Вячеслав Михайлович оставил», — подчеркнул С. Н. Старостин. В. М. Щуров стал консультантом и одним из авторов его программы «Мировая деревня» на российском телевидении в 90-е гг. При его участии были проведены съемки в заповедных песенных селах Белгородской области — в Афанасьевке, Подсереднем, Глуховке, Иловке. Деревенские жители любили и привечали Вячеслава Михайловича, он был своим для них. В. М. Щуров «был человеком огромной работоспособности, разносторонним, прямым и лишенным всякого лукавства. Я счастлив, что моя жизнь соприкоснулась с таким удивительным человеком», — подытожил выступавший.

**И. Н. Карачаров** (Белгородский государственный институт культуры) в своем выступлении выразил уверенность: все, кому довелось быть рядом с В. М. Щуровым, — счастливые люди, потому что общаться с таким человеком — великое чудо. Вячеслав Михайлович был прекрасным педагогом. Практически во всех экспедициях первое, о чем он заботился, — чтобы студентам-участникам было комфортно. Количество изданных им книг, выполненных записей и пройденных километров по России не делало его небожителем. Он запросто общался как с коллегами по консерватории, так и с сельскими жителями. Вячеслав Михайлович охотно приезжал в Белгород, и в частности на все юбилеи ансамбля

«Пересек». «Однажды Вячеслав Михайлович приехал совсем больной. На вопрос “Ну зачем же? Нужно было дома остаться”, последовал ответ: “Ваня, своих нужно поддерживать!”» Он был такой во всем!

**Е. А. Зайцева** (Военный университет им. князя Александра Невского, Москва) вспоминает: «Вячеслав Михайлович как-то признался: “Во мне соединены три натуры: исследователя, певца-исполнителя и страстного путешественника”. Все это позволило ему зафиксировать, нотировать, исследовать, репрезентовать огромный пласт русского музыкального фольклора, что свидетельствует о мощи дарования русского музыканта, прошедшего “с песней по жизни”. Вячеслав Михайлович верил в то, что “пока существует фольклор, мы ощущаем себя народом”. Как исполнитель-солист главными своими наставниками В. М. Щуров считал народных певцов, выделяя среди других Ефима Тарасовича Сапелкина. В с. Афанасьевке говорили: “Яфимушка московский приехал к Яфимушке афанасьевскому, и будем теперь вместе песню задавать”. Вячеслав Михайлович всегда пел без микрофона, утверждая, что народные певцы в подзвучке не нуждаются. Он пел везде: на природе и в концертных залах, за праздничным столом и дома. Его ярко окрашенный тембр звучал на радио и телевидении. Вячеслав Михайлович всегда подчеркивал значимость слова в песне, искусно воспроизводил мелодическую орнаментику. В южнорусских песнях бережно сохранял диалектные особенности, однако в его исполнении ощущается наддиалектная манера пения. Сочетание академического и фольклорного вокала для Вячеслава Михайловича было явлением естественным и органичным. Важно, что образная манера подачи музыкального материала всегда вызывала живой отклик слушателей».

**Т. А. Старостина** (МГК им. П. И. Чайковского, Москва) говорила о том, что для нее Вячеслав Михайлович — старший коллега, практически выстроивший ее профессиональный путь. Именно он рассказал о возможности выбрать фольклорную специализацию, с которой Т. А. Старостина связала свою судьбу. Ей запомнились поездки в экспедиции по заповедным «щуровским» местам. Вячеслав Михайлович помогал в их организации — давал адреса местных руководителей, напутствовал: «Вот вы съездите и сравните ваши записи с моими. Это будет интересно!» Т. А. Старостина считает, что избирательный метод работы, которым пользовался Щуров, привел к прекрасному результату: был собран «золотой фонд» песенного наследия, на основе которого можно исследовать и мелодику, и лад, и многоголосие, и форму,

и тембр народной песни. Вячеслав Михайлович, по словам Т. А. Старостиной, обладал ярким темпераментом и сильным характером. Мог разгневаться, раскритиковать кого-то, но при этом он был исключительно «добропамятен» и внимателен к окружающим. «Помню, как он вручил мне после поездки в Бари иконку святителя Николая, сказав, что он специально для меня прикладывал ее к раке с мощами святителя, — и это при его неоднозначном отношении к Церкви». Т. А. Старостина называет Вячеслава Михайловича крупным ученым, плодотворным автором. «Но не погрешу против истины, назвав его выдающимся мемуаристом. Его воспоминания можно открывать на любой странице и погружаться в мир светлого и доброго восприятия бытия».

**А. А. Михайлова** (Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова / СГК им. Л. В. Собинова) подчеркнула, что педагоги и студенты кафедры народного пения и этномузикологии Саратовской государственной консерватории с большой благодарностью вспоминают В. М. Щурова. На протяжении более 20 лет Вячеслав Михайлович часто приезжал в Саратов. Личная дружба связывала его с А. С. Ярешко. Вячеслав Михайлович охотно принимал участие в конференциях памяти Л. Л. Христиансена, основателя народно-певческого образования в России. При его участии состоялась серия экспедиций по Саратовской области. «Мы высоко ценим роль В. М. Щурова в фольклористике России. На его учебниках, его трудах воспитывается не одно поколение молодых исследователей, в том числе и наши студенты. Светлая ему память!»

**Е. А. Сапогова** (СГК им. Л. В. Собинова, Саратов) добавила, что узнала о Вячеславе Михайловиче от Л. Л. Христиансена. Он рассказал ей об удивительном человеке: «С такими людьми надо общаться!» Эти слова прозвучали как наказ. Позже, на одной из конференций, Елена Андреевна с трепетом подошла к Вячеславу Михайловичу: «Я ученица Льва Львовича». Так завязалась многолетняя дружба. Не раз Вячеслав Михайлович приезжал в Саратов как председатель государственной экзаменационной комиссии. «Это были события, а как он пел! По-своему, но удивительно. Мы его помним, любим. Человек жив, когда живо его дело. А столько, сколько Вячеслав Михайлович сделал для народной культуры, мало кто сделал. Вечная память!»

**Г. Н. Бурданова** (СГК им. Л. В. Собинова, Саратов) упомянула, что Вячеслав Михайлович записывал не только русские, но и абхазские, мордовские и другие песни, составившие сборник «Песенное многоголосие народов России». Эта работа была важна для него.

«Мы планировали концерт по этому сборнику, но не успели вместе осуществить задуманное. И через полгода, когда он ушел из жизни, мы подготовили программу, которая называлась «Уж ты, зоренька-зорница», где прозвучали многие его записи в память о нем».

**В. И. Байтуганов** (Новосибирский государственный педагогический университет / НГПУ, Новосибирск) рассказал о первой встрече с В. М. Щуровым в 1991 г. на I съезде Всероссийского музыкального общества в Москве. Запомнился искренний разговор о подлинных народных традициях, о специфике народной манеры пения и то, с каким вниманием относился Вячеслав Михайлович к каждому мнению, как отмечал и приветствовал интересные мысли. В. И. Байтуганов высоко ценит труды В. М. Щурова и, опираясь на них, многие годы занимается изучением стилистики сибирских песен. Он часто обращается к записям, сборникам В. М. Щурова. Так, лирическая песня «Ты взойди, солнце красное» вошла в репертуар руководимого им ансамбля «Васюганье» и стала исполняться на сценах Новосибирска и других городов России.

Своими воспоминаниями поделилась **В. Н. Никитина** (МГК им. П. И. Чайковского, Москва), рассказав о незабываемых впечатлениях, связанных с экспедицией в Алтайский край, где запись велась от разных групп населения — старожилов, переселенцев из Южной России, староверов. Она отметила значимость трудов В. М. Щурова в контексте исторического процесса изучения фольклора и то, как его позиции академического музыканта (по первому образованию хорового дирижера) влияла на профессию фольклориста и его избирательные подходы к записи фольклора.

**К. Л. Иващенко** (Липецкий областной колледж искусств им. К. Н. Игумнова / ЛОКИ им. К. Н. Игумнова) сказала о том, что Вячеслав Михайлович прожил замечательную жизнь, показав пример того, каким надо быть в этой жизни. Кристаллине Леонидовне посчастливилось побывать в одной из экспедиций вместе с ним. В г. Лебедянь записывали гармонистов, но мешал оркестр, который рядом репетировал. Вячеслав Михайлович попросил прекратить репетицию. Через час внезапно налетел ураган. Крыша рухнула, второй этаж провалился. Всем было велено бежать в подвал. Но Вячеслав Михайлович не подчинился. Он спокойно собирал свой дорогой магнитофон. «Профессор, нужно бежать в укромное место!» — «Нет, я не для того записывал, чтобы все пропало». И он ведь спас жизни оркестрантам: то помещение, где они репетировали, превратилось в руины.

В завершение вечера его организаторы Е. О. Засимова и Е. Г. Боронина пригласили участников на чаепитие с пирогами. И еще долго в стенах МГИК звучали рассказы, шутки — добрым словом вспоминали Мастера, Учителя и Друга.

В честь В. М. Щурова в этот вечер прозвучали записанные им песни в исполнении молодых музыкантов. Выступили фольклорный ансамбль «Карагод» (рук. Е. О. Засимова), ансамбль 4-го курса хорового народного пения «Светоч» РАМ им. Гнесиных (рук. С. Ю. Белова), ансамбль студентов 2-го курса кафедры сольного народного пения МГИК (рук. Ю. С. Рыжинская), ансамбль студентов 3-го курса «Ладъ» кафедры сольного народного пения МГИК (рук. А. В. Ткаченко), ансамбль студентов 3-го курса «Веряя» кафедры сольного народного пения МГИК (рук.

Е. В. Трещалина), трио выпускников кафедры народной художественной культуры МГИК, (ансамбль «Васюганье» (рук. В. И. Байтуганов), ансамбль «Пересек» (рук. И. Н. Карачаров), народный хор кафедры народного пения и этномузыкологии СГК им. Л. В. Собинова (рук. Г. Н. Бурданова), ансамбль традиционной инструментальной музыки России «На Огородной Слободе» (рук. Ю. Л. Громова), ансамбль «Поверье» (рук. Ю. В. Алакина) и ансамбль «Воскресенье» (рук. К. Л. Иващенко).

Сольные музыкальные выступления подготовили С. Н. Старостин (мультиинструменталист), М. В. Хохлачева (доцент кафедры сольного народного пения МГИК), студенты кафедры сольного народного пения В. Сыромля (класс проф. Е. О. Засимовой), А. Остапенко, Ю. Белецкая, А. Кашина (класс доц. С. Г. Филипповой), К. Волкова (класс ст. преп. С. М. Говоровой), а также студентка НГПУ В. Веретюк (класс доц. В. И. Байтуганова).

Доброжелательную атмосферу на вечер создавали его ведущие — доцент кафедры сольного народного пения МГИК С. Г. Филиппова и студент этой же кафедры М. Рязанов, а также волонтеры — магистры кафедры сольного народного пения А. Бизяева, А. Никифорова, П. Пивоварова, Т. Пузырникова, О. Железнава; оформление — доцент кафедры сольного народного пения Н. М. Бурьяновский.

**Е. Г. Боронина**, кандидат педагогических наук, Московский государственный институт культуры; Российский государственный социальный университет (Москва)

*Статья поступила в редакцию 24 ноября 2025 г.*

## КОНФЕРЕНЦИЯ «ФОЛЬКЛОР И БИОГРАФИЯ»

**19–21 ноября 2025 г.** на кафедре русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета (МГУ им. М. В. Ломоносова) состоялась Всероссийская научная конференция «Фольклор и биография». Конференция проходила в смешанном формате, в ней приняли участие фольклористы, антропологи, литературоведы и этномузыковеды из Москвы, Санкт-Петербурга, Сыктывкара, Перми, Волгограда, Ульяновска, Омска и Йошкар-Олы. В рамках конференции предлагалось обсудить проблемы взаимосвязи и взаимовлияния фольклора и биогра-

фии, в том числе отражение фактов биографии исполнителя в фольклорном нарративе, конструирование биографии по заимствованным из фольклора сюжетным схемам, фольклоризацию биографии исторических лиц, автобиографию как жанр научной литературы и др.

Открыл конференцию доклад **Н. В. Петрова** (Российский государственный гуманитарный университет / РГГУ, Школа актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / РАНХиГС, Москва) «Остенсия как механизм конструиро-

вания биографии: сказочный сюжет АТУ 859 в локальных нарративах Русского Севера». Исследователь рассмотрел феномен остенсии (процесс, при котором фольклорные нарративы формируют реальность, влияя на поведение людей и структурирование их жизненного опыта) и продемонстрировал, как сюжет АТУ 859 «Бедный жених притворяется богатым», закрепляется за конкретными лицами, локализуется и встраивается в семейные предания жителей деревень Яреньга, Вожгора и Ларькино Архангельской области.

Тему остенсии продолжил доклад **Ю. М. Кувшинской** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ, Москва) «История Михайловской часовни и чудотворного креста в судьбах их хранителей и разорите-

лей: сюжеты, поступки, интерпретации», посвященный преломлению ряда сюжетов и представлений, связанных с историей обетного праздника Мольба в селе Михайлово (Нежитино) Макарьево района Костромской области, в биографии двух женщин. Мать одной из них отстаивала обетный чудотворный крест, в то время как отцу другой женщины поручили его разрушить, за что его семья оказалась «проклята».

Нередко фольклорные практики выступают в качестве мощных психологических и культурных конструкторов, влияющих на восприятие человеком своей судьбы. **Н. А. Чеснова** (МГУ им. М. В. Ломоносова) в докладе «Фольклорные практики и их влияние на субъективное восприятие судьбы: кейс исследования обряда отворота (на примере истории М. М. Замышляевой)» рассказала историю жительницы Коношского района Архангельской области, которая в юности подверглась воздействию «отворота» и на протяжении всей жизни воспринимала этот эпизод как определивший ее судьбу.

К проблеме конструирования биографии на основе фольклорного нарратива обратилась **Н. К. Козлова** (Омский государственный педагогический университет / ОмГПУ) в докладе «“Это со мной было...” (фольклорный сюжет как факт личной биографии)». Автор проанализировала записанные в Прииртышье тексты из архива ОмГПУ, в которых рассказчик помещает себя в сказочный контекст или же, напротив, переносит сказочный сюжет в область реального, моделируя содержание в соответствии со своей манерой рассказывания и бытовыми реалиями своего времени.

Биография сказочника, в том числе его автобиография, также стала одной из ключевых тем конференции. **В. Е. Добровольская** (Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Москва) в докладе «Фольклорные мотивы в биографии русских сказочников: между реальностью и вымыслом» доказала, что сказка является элементом биографии того, кто ее рассказывает, и некоторые события прямо влияют на формирование репертуара сказочника. Отдельные истории из жизни сказочников в значительной степени представляют собой тексты, где помимо реальных событий появляются вплетенные в биографию традиционные фольклорные мотивы, например взаимоотношения мачехи и падчерицы.

С докладом «М. П. Дорожкина: сказка и биография» выступила **Ю. Ю. Мариничева** (Санкт-

Петербургский государственный университет / СПбГУ), представив в нем эпизод из общения с жительницей Лешуконского района Архангельской области, для которой фольклор стал особым способом рефлексии. Примером послужила рассказанная в процессе интервью сказка «Баба яга и девушка» (СУС 955), тесно связанная с трагическими жизненными обстоятельствами самой Мавреи Павловны и явившая собой метафору ее личного опыта.

В докладе «“Моя песня”: выбор фольклорного сюжета для представления своей биографии» **Н. А. Курзина** (АНО «Пропповский центр», Санкт-Петербург) привела биографические нарративы и автобиографию М. И. Доможировой (Мезенский р-н Архангельской обл.). В частности, Маргарита Ивановна считала «своей» песню «Во саду при долине громко пел соловей...», сюжет которой совпадал с ее биографией. Это же нашло отражение в родословной-автобиографии: на ее примере видно, каким образом текст вплетается в биографию и становится основным способом ее репрезентации.

**Л. В. Фадеева** (Государственный институт искусствознания / ГИИ, Москва) в докладе «Рассказчик-мемуарист в диалоге с собирателем фольклора (на материале пинежской традиции)» подчеркнула высокую значимость рассказчика-мемуариста в современной полевой работе и привела устные рассказы, записанные от З. И. Широкой (Пинежский р-н Архангельской обл.), чья искренняя заинтересованность в разговоре с собирателем и желание рассказать «о себе» поистине украшают ее мемуары — как бытовые, в которых силен элемент комического, так и включающие мифологический компонент.

Тема автобиографии и крестьянских рукописей получила развитие в докладе **А. А. Ивановой** (МГУ им. М. В. Ломоносова) «“Невольное детство” А. И. Глинкиной как биографический нарратив», посвященном автобиографии народной певицы А. И. Глинкиной. Было интересно проследить, по какому принципу Аграфена Ивановна комментирует те или иные приводимые в тексте рукописи песни (веснянки, частушки, лирические песни и пр.) и соотносит с собственной нелегкой судьбой. Фольклорный свертхтекст встраивается в текст авторский, это дает дополнительное понимание того, как живет и функционирует фольклорная традиция.

**А. Б. Мороз** (НИУ ВШЭ, РГГУ, Москва) представил доклад «Локальная традиция через призму биографии:

рукопись И. М. Митягова “На память потомкам”». В своей рукописи Иван Матвеевич описывает наблюдения за жизнью родной деревни в первой четверти XX в., уделяя большое внимание сельскому быту и досугу. Текст сопровождается авторской рефлексией, несмотря на то что Митягов, восприняв книжную традицию, предпринимает попытки дистанцироваться от собственной биографии и придать воспоминаниям объективность.

Однако в современности конструирование биографии автора или исполнителя происходит по другим схемам. **Т. А. Золотова** (Марийский государственный университет, Йошкар-Ола) и **А. В. Шурыгин** (ГБУК «Национальный музей Республики Марий Эл им. Т. Евсеева, Йошкар-Ола) представили доклад «Профессиональная биография как форма саморепрезентации сетевого поэта: опыт Поволжья». Исследователи рассмотрели формирование образа поэта и его сетевой биографии внутри литературных интернет-сообществ. Отмечается, что виртуальная биография, служащая для конструирования «цифрового капитала» писателя и его интернет-коммуникации, не исключает реальную биографию, а дополняет ее, способствуя саморепрезентации в условиях цифровой реальности.

Возвращаясь к фольклорным жанрам в контексте биографических нарративов, стоит отметить, что нередко конкретный жанр способствует сохранению национальной идентичности в инородной среде. **Д. Э. Цховребова** (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Роль фольклорного жанра семейных преданий для национальной самоидентификации осетин» рассмотрела этот жанр, широко распространенный в среде турецких осетин, потомков переселенцев-мухаджиров. Истории о своих семьях и легендарных предках отражают процесс фольклоризации личных биографий, сохраняя традиции, правила и нормы диаспоры.

Большой интерес у исследователей вызвала проблема импровизации и включения биографических черт в жанр причитаний. В докладе **М. А. Брюхановой** (Пермский государственный национальный исследовательский университет / ПГНИУ, Институт славяноведения РАН / ИСл РАН, Москва) на материале похоронно-поминальных причитаний Пермского края было продемонстрировано, что умение причитать часто связано с трагическими личными событиями плакальщицы, а импровизированный характер исполнения причитаний позволяет плакальщицам вплетать в текст реальные события из жизни человека.

Схожая проблема была затронута в докладе **Н. Ю. Данченковой** (независимый исследователь, Москва), которая проанализировала индивидуализированный образ плачеи и изменения в традиционном тексте плача на материале текстов, записанных в Окско-Клязьминском междуречье, Поволжье, Рязанской и Нижегородской областях. Для многих мастерство плачеи становится важнейшей частью творческой биографии, так как зачастую их сподвигает «плакать» какое-либо трагическое событие в жизни.

Доклад **Т. С. Каневой** (Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина) был посвящен биографическому комментированию усть-цилемских воинских причитаний, записанных на Печоре экспедицией Карело-Финского университета в 1942 г. Автору доклада удалось выяснить, кому они были адресованы, связать текст плача с конкретной личностью и даже уточнить биографии самих исполнителей.

Фрагменты биографии, которые удалось отыскать собирателю, дают возможность уточнить контекст бытования фольклорных текстов. **М. А. Троцило** (независимый исследователь, Санкт-Петербург) в докладе «Пинежский рукописный сборник заговоров: к вопросу о биографии составителя» рассказала о найденной в 2024 г. во время фольклорной экспедиции в Пинежском районе Архангельской области рукописной тетради с заговорами, которую показала одна из информанток. Тетрадь была составлена бабушкой ее мужа, **А. А. Житовой** (1901–1987), занимавшейся лечением, что заметно по направленности заговоров (болезни, сложные роды, забота о скоте).

Тема биографии исполнителя в связи с жанром городских песен была затронута в докладе **М. Л. Лурье** (Европейский университет, Санкт-Петербург) «Биографии уличных певцов в сборнике А. М. Астаховой: идеологические и методологические контексты», в котором автор рассказал о «биографическом методе» в неопубликованном сборнике «Песни уличных певцов». Одно из приложений к сборнику включает в себя семь небольших портретных очерков, в которых Астахова описывает биографию, репертуар и исполнительскую манеру своих основных информантов, а в предисловии уделено особое место разговору о биографиях и личностях творцов уличной песни и о важности этих сведений для ее изучения.

В докладе **В. А. Воробьева** (НИУ ВШЭ, Москва) «Городская песня как биографический эпизод: сюжеты и мотивы» были проанализированы

студенческие, шахтерские и тюремные песни XX–XXI вв., в которых обнаруживаются исторические или биографические реалии. Тексты локализуются в соответствии с событиями, происходящими в жизни персонажа песни, в такие песни включаются упоминания конкретных личностей, мест работы или учебы. Подобные тексты редко являются биографией в полном смысле слова, в песню преобразуются лишь наиболее значимые эпизоды из жизни.

**В. А. Крылова** (независимый исследователь, Москва) в докладе «История бытования и вариативность песни “Чуйский тракт”» описала историю происхождения и бытования трагической песни, охватывающую временной период с 1930-х гг. до современности. По мнению исследовательницы, главная особенность песни в том, что она практически не воспринимается отдельно от исторического или биографического контекста.

Отдельные доклады были посвящены фольклорным шаблонам, включенным в устные автобиографические мемуары. **С. В. Алпатов** (МГУ им. М. В. Ломоносова) в докладе «Ассоциативные связи спонтанных автобиографических воспоминаний как маркеры авантекста фольклорного повествования» обратился к проблеме взаимосвязи персонального жизненного опыта и готовых нарративных схем, подгоняемых под значимые биографические факты и личные воспоминания. Примером послужили ключевые мотивы и образы текстов на сюжет ATU 1343\* The Children Play at Hog-Killing и записанный в с. Ивановка (Азербайджан) в 2025 г. устный мемуар «о несчастном случае», в котором присутствует автобиографический потенциал указанного сюжетного типа.

Доклад «Фольклорные модели и устойчивые нарративные клише в автобиографических рассказах “поколения постпамяти”» **Е. А. Закровской** (ИСЛ РАН, Москва) продемонстрировал, каким образом устные рассказы о Великой Отечественной войне и Холокосте транслируются людьми из «поколения постпамяти» (термин Марианны Хирш) — в контексте доклада это дети войны и родившиеся вскоре после нее. Вследствие этого «поколение постпамяти» нередко дополняет свои воспоминания и биографические рассказы нарративными шаблонами и клише, почерпнутыми из медиа и фольклора.

Необычной фольклоризированной биографией был посвящен доклад **О. Ф. Ежовой** (Архив РАН / АРАН, Москва) «Фрагмент биографии автора в одном научном докладе о фило-

софии буддизма как фольклорный текст. По материалам АРАН». В нем рассматривался доклад бурятского исследователя П. И. Хадалова, значительным фрагментом которого является рассказ автора о том, как он взаимодействовал с известными учеными и государственными деятелями по интересовавшим его вопросам буддизма, при этом в стилистике текста возникают обороты, свойственные скорее традиционному фольклорному или стилизованному под него литературному повествованию.

Интересные факты из биографии собирателей-фольклористов XIX в. были представлены в двух выступлениях.

**А. Л. Топорков** (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва) в докладе «Неизвестные и малоизвестные эпизоды из жизни И. П. Сахарова (1807–1863)» привел противоречивые оценки личности и трудов И. П. Сахарова, а также познакомил с архивными материалами и публикациями в периодических изданиях 1830–1850-х гг., позволяющими понять природу его парафольклорных фальсификаций.

**В. А. Ковчик** (МГУ им. М. В. Ломоносова) в «Заметках к фольклористической биографии И. М. Снегирева (1793–1868)» рассмотрел личность И. М. Снегирева, одного из основоположников изучения устного народного творчества в отечественной науке, и осветил основные этапы его научной деятельности как фольклориста.

В свою очередь **Л. А. Трахтенберг** (МГУ им. М. В. Ломоносова) в докладе «Фольклор и путь солдата в воспоминаниях Л. Н. Пушкирева» описал опыт собирания фронтового фольклора историком Л. Н. Пушкиревым (1918–2019) в годы Великой Отечественной войны. На основе записей в 1995 г. была опубликована книга «По дорогам войны. Воспоминания фольклориста-фронтовика». Собранный им материал демонстрирует значение фольклора как для информанта, так и для собирателя.

Большая группа докладов сконцентрировалась вокруг биографий исторических лиц. Доклад **С. Ю. Королёвой** (ПГНИУ, Пермь) «Фольклорная биография Софьи Строгановой: от меценатки до привидения» был посвящен устным рассказам о графине-меценатке С. В. Строгановой (1775–1845), бытующим в с. Кува Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Современные рассказы о Софье Строгановой — цикл из трех сюжетов, сформировавшихся в разное время и имеющих различный генезис (возникновение парка «Софья», визит на Кувинский завод, история о привидении).

**М. В. Гаврилова** (РГГУ, РАНХиГС, Москва) в докладе «“Житие” пионера-героя: фольклорные мотивы и медиа-клише» рассмотрела историю о подвиге пионера-героя Муси Пинкензона, многократно воспроизводимую в медиа и ставшую темой парафольклорного творчества — мемуаров, наивной поэзии и прозы, сценариев, и то, на основе каких фольклорных моделей сложился этот сюжет.

**А. Х. Гольденберг** (Волгоградский государственный социально-педагогический университет) выступил с докладом «Биография исторического лица в современном фольклоре», в котором представил механизмы формирования сюжетов топонимических легенд и преданий, связывающих мифологию локального ландшафта с персонажами национальной истории. Так, образ ордынского посла в Тверь Шевкала (Щелкана), известного по исторической песне «Щелкан Дудентьевич», трансформировался в предании о реке Щелкан (Руднянский район Волгоградской области).

Свой доклад **А. А. Пауткин** (МГУ им. М. В. Ломоносова) «Древнерусский интеллектуал без биографии» посвятил Даниилу Заточнику, сведения о биографии которого крайне скудны и изобилуют домыслами и гипотезами. В XX в. было предпринято множество попыток реконструировать его биографию, присвоить ему социальное положение, однако никто из исследователей не увидел в нем духовное лицо, в то время как обширные познания книгочея выдаются в Данииле Заточнике, по мнению автора доклада, заключенного за свои проступки священника-вольнодумца.

**А. П. Липатова** (Центр развития и сохранения фольклора, Ульяновск) прочитала доклад «Местнотимый святой: между биографией и житием», в котором был поставлен вопрос о выборе пути фольклоризации биографии святых. Проанализировав материалы, записанные в ходе фольклорных экспедиций по двум районам Ульяновской области: Инзенскому (культ старца Максима в Тяпино-Пятино) и Карсунскому (культ Василия Струева в Урено-Карлинском-Языково), автор установила, что на биографии обоих местнотимых святых оказала сильное влияние житийная традиция.

**Н. В. Крижановская** (НИУ ВШЭ, Москва) посвятила доклад «Imitatio sancta Серафима Святогорца через призму стихотворения о свт. Спиридоне Тримифунтском» стиху «Чудо св. Спиридона Тримифунтского» монаха Серафима Святогорца. Усмотрев в своей биографии параллель к житию святого Спиридона, Серафим Святогорец сознательно заимствует сюжет

о чуде пестрых лошадей из греческой народной традиции, адаптируя и вводя его в русскую литературу и культуру, после чего стих снова вошел в сферу фольклорного, а сам сюжет продолжил бытование в формах легенды и сказки в разных регионах России и приписывался уже другому святому.

В докладе **Е. В. Воронцовой** (МГУ им. М. В. Ломоносова, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва) «Фольклорные элементы в биографии Федора Рыбалкина (по материалам полевых исследований)» был произведен анализ биографических нарративов о лидере движения федоровцев Федоре Рыбалкине (1882–1926), бытующих в общине федоровцев в Воронежской области (рассказы о творимых чудесах, мученичестве, необыкновенном спасении и др.).

**М. М. Артамонова** (ГИИ, Москва) в докладе «Фольклорный образ Е. В. Честныкова: к постановке проблемы» проанализировала комплекс представлений, связанных с образом кологривского художника Е. В. Честныкова (1874–1961), который в местных преданиях приобрел репутацию праведника, святого человека и провидца. Устные мемораты, предания, легенды и поверья (рассказ о «Ефимовом ключике», могиле Честныкова, его даре предвидения и целительства, знакомстве с Лениным) бытовали еще при его жизни и активно распространялись после смерти, подпитываясь реальными деталями из биографии художника.

Доклад **Е. В. Зеневич** (Институт теоретической и прикладной электродинамики РАН, Москва) «Лирическая героиня и реальная биография Ю. В. Жадовской: художественная рецепция жизни и творчества» был посвящен фигуре поэтессы Ю. В. Жадовской (1824–1883), во многом мифологизированной, что связывается с разрушением границ между реальной биографией и художественным вымыслом в литературном процессе первой половины XIX в. Биографами жизнь Жадовской изображалась как череда тяжелых испытаний, что давало искаженное представление о ее личности и творчестве и поддерживало миф о женщине, страдающей от одиночества и деспотизма отца.

Между тем фольклорный нарратив становится основой для биографии не только реального человека, но и литературного персонажа — об этом в докладе «Сюжеты донских казачьих песен в биографиях персонажей Ф. Д. Крюкова» рассказала **Ю. И. Сёмкина** (СПбГУ). Писатель Ф. Д. Крюков (1870–1920), донской казак по происхождению, использовал в своих рассказах из казачьей жизни тексты

лирических песен, которые становились частью сюжета и биографий его персонажей.

**А. С. Кулакина** (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Легенда о бывшем разбойнике Букале: генезис и развитие» исследовала образ отшельника Букала, появившийся в письменной традиции во второй половине XVII в. и связанный с легендой о Святом озере. Легенда о разбойнике-отшельнике «обросла» биографическими сведениями и закрепилась в письменной традиции в связи с творчеством Е. В. Новосильцевой (1820–1885) (под псевдонимом Т. Толычева), в ее версии история покаявшегося разбойника оказалась привязана к появлению Святого озера в Косине.

**С. К. Мамонова** (МГУ им. М. В. Ломоносова) представила доклад «Абсурд как механизм конструирования биографии фольклорного персонажа», в котором рассмотрела особую разновидность фольклорных текстов, построенных как абсурдное перволичное повествование о собственной жизни. Язык и структура подобных рассказов сходны как со сказками-небылицами и присказками, так и с выкриками балаганских «дедов». Наличие подобных формальных (языковых) и содержательных (образно-мотивных) сходств позволяет говорить о существовании общих механизмов конструирования таких повествований, которые в свою очередь способны встраиваться в различные коммуникативные ситуации.

Подводя итоги, можно сказать, что конференция продемонстрировала и утвердила интерес исследователей к «жизни»: жанра и текста, «живой» фольклорной традиции и, конечно, человека — реального исторического лица, в чью биографию нередко вплетаются фольклорные нарративы. Доклады наглядно показали, насколько значимым становится тесное общение собирателя с информантом, когда в беседе воспринимается его опыт, и как следствие полнее осознается воспроизводимый им фольклорный текст — будь то сказка, где происходит отождествление себя с героем, любимая песня «про меня», семейная легенда или даже плач, изобилующий биографическими элементами. Если такой возможности нет, то очень важно попытаться реконструировать жизненную ситуацию информанта по отрывкам биографических фактов.

**К. О. Полковникова**,  
аспирантка,  
Московский государственный  
университет имени  
М. В. Ломоносова

Статья поступила в редакцию  
18 декабря 2025 г.

## КОНФЕРЕНЦИЯ «ЛЮБОВЬ И БРАК В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

11–12 декабря 2025 г. состоялась Международная конференция «Любовь и брак в славянской и еврейской культурной традиции», организованная Институтом славяноведения РАН (ИСЛ РАН) и Научно-гуманитарным центром «Сэфер». Эта конференция является частью многолетнего проекта по сравнительному изучению еврейской и славянской культур «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». Доклады (очно и онлайн) представили 29 участников из России, Израиля, Польши и Бразилии. Так как конференция носит междисциплинарный характер, тема любви и брака была рассмотрена в рамках различных подходов: исторического, филологического, антропологического и фольклористического.

Конференция открылась докладом **С. В. Бабкиной** (Российский государственный гуманитарный университет / РГГУ, Москва) «От мифа к ритуалу: история Йегуды и Тамар как архаический прототип закона об ибуме». Исследовательница, обратившись к библейскому сюжету о Йегуде и Тамар (Быт 38), выдвинула предположение, что этот сюжет, насыщенный маргинальными и кризисными элементами — нарушением родового долга, инцестуальной связью и обманом, — представляет собой не просто иллюстрацию к позднему закону о левиратном браке (Втор 25:5–10), а является отражением дозаконной, хаотичной стадии развития обычая. Ключевым выводом стало утверждение, что божественный закон возникает не из вакуума, а как ответ на человеческий кризис, преобразуя хаос в упорядоченную процедуру, где вещественные доказательства (печать, перевязь и посох Йегуды) становятся элементами ритуала.

**Ф. О. Нофал** (Институт философии РАН, Москва) в докладе «“Ревекка приподнимает полог шатра...”: мотив любви в комментарии самаритянина ал-Газзала Газского к Бытию и Исходу» предпринял попытку впервые проследить лирические мотивы в комментарии ал-Газзала Газского (XVIII в.) к книгам Бытия и Исхода, озаглавленном как «Раскрытие тьмы, покрывающей тайны Дарующего» (Кашиф ал-гайахиб ‘ала асар ал-Вахиб). Кратко охарактеризовав хранящуюся в Британской библиотеке рукопись, Ф. О. Нофал

сосредоточился на анализе образцов самаритянского повествования об Аврааме и Сарре, Исааке и Ревекке, Иакове и Рахили. Доклад был особо примечателен тем, что самаритянская экзегетическая литература по сей день остается малоизученной не только в отечественной, но и в мировой семиологии.

**Ю. Д. Будман** (Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Москва) представила доклад «Юноша-христианин, плачущий по убитому иудею: межрелигиозная дружба или запретная любовь в Венецианском гетто?». Этот доклад стал продолжением исследования частной переписки венецианского раввина Иехуды-Арье (Леоне) Модены (1571–1648), результаты которого были представлены в 2024 г. на конференции «“Время перемен” в славянской и еврейской культурной традиции». Ю. Д. Будман переосмыслила и развила малоизученные гипотезы о личной жизни сыновей Модены, выдвинутые историками Натали Земон Дэвис и Элиотом Горовицем, подробно рассмотрела литературные портреты трех его сыновей — Мордехая-Малахи, Ицхака и Звулуна, каждый из которых, по мнению докладчицы, мог демонстрировать поведение, выходящее за рамки гетеронормативных ожиданий эпохи.

Доклад **Д. З. Фельдмана** (Российский государственный архив древних актов, Москва) «Семейная жизнь русской “полонянки-жидовки” Меланьи (по архивным источникам XVII века)», основанный на архивных документах, представлял собой исследование судьбы одной пленной еврейки в Московском государстве. Меланья, жившая в литовском городе Борзна (ныне Украина), в ходе захвата города русской армией в 1634 г. была взята в плен и вывезена в Москву, где ее купил «рыльский сын боярский», за которого она и вышла замуж после крещения. Исследователь реконструировал и воспроизвел дальнейшие события в жизни Меланьи по сохранившимся ее челобитным и прошениям. Докладчик подчеркнул уникальность представленных документов: они позволяют не просто изучить историю семьи Меланьи на протяжении 15 лет, но и проследить судьбу новокрещенного неофита, причем женщины.

**Е. С. Норкина** (Санкт-Петербургский государственный уни-

верситет) в докладе «Свидетели и арбитры: раввины в семейных конфликтах и бракоразводных процессах в Российской империи начала XX в.» заполнила лауну в исследовании бюрократической системы еврейского бракоразводного процесса и сосредоточилась на осмыслении самого первого этапа: ссоры семейной пары и первичного обращения к раввину. В докладе, основанном на материалах фондов Российского государственного исторического архива, Е. С. Норкина рассмотрела практики решения семейных конфликтов всеми участниками процесса (супругами и раввинами), а также примеры решения сложных ситуаций, связанных с трудностью получения халицы от братьев мужа или жены в левиратных браках по смерти супруга. Исследовательница констатировала, что позиция раввинов почти в каждом случае определялась конкретной ситуацией.

Доклад **О. Ю. Минкиной** (независимый исследователь, Санкт-Петербург) «“Сара взяла топор”. Внебрачные связи и преступления страсти в судебных делах о евреях Российской империи первой половины XIX в.» был посвящен криминальным мотивам, отразившимся в юридических документах. Несмотря на то что некоторые темы, затронутые в докладе, уже рассматривались на материале архивных источников о евреях Российской империи в общих работах о еврейском браке, историю еврейской сексуальности еще предстоит дополнить новыми материалами и подходами. О. Ю. Минкина сместила фокус исследования с изучения дискурса элит на опыт еврейских низов и маргиналов, чьи «голосо» сохранились лишь благодаря уголовным делам.

**Е. А. Берман** (Иркутский национальный исследовательский технический университет) в докладе «Проблематика и историко-культурный анализ межэтнических браков евреев и русских сектантов-субботников Иркутской губернии XIX — начала XX в.» описала феномен межэтнических браков в Восточной Сибири на основе архивных материалов: метрических книг синагоги г. Иркутска, воспоминаний современников (М. Козьмин, С. Бейлин) и законодательных актов Российской империи, регулировавших вопросы межконфессиональных браков. В Иркутской губернии сложились тесные бытовые и религиозные контакты между этими двумя этническими группами, тем не менее назвать браки евреев и субботников внутриконтрационными нельзя, так как формально гиюра субботники не проходили.

К теме запретной любви также обратился **Т. Амброзьяк** (Польский культурный центр в Москве, Москва — Варшава) в докладе «Запрещенная любовь. Страсти в монастырях литовской провинции ордена василиан в 1789–1791 гг.», основанном на материалах из научно-исторического архива Санкт-Петербургского института истории РАН. С одной стороны, в связи со спецификой подобного материала нельзя построить целостную и объективную картину морального облика монахов в монастырях, поскольку фиксировались случаи именно нарушения дисциплины; с другой стороны, документировались самые громкие случаи, которые требовали вмешательства, в то время как мелкие случаи не отражались в документах. Т. Амброзьяк пришел к выводу, что, несмотря на разнообразие преступных любовных отношений — эпизоды насилия, злоупотребления властью и положением, — встречаются также случаи вполне искренних чувств.

**А. М. Шпирт** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова) в докладе «О чем говорили мужчины в Бердичеве? Эротическая образность Леви Ицхака из Бердичева» рассмотрел одну из дискуссионных тем в современной иудаике — отношение к телесности или материальности в раннем хасидизме — на примере одной проповеди Леви Ицхака из Бердичева (1740–1809), хасидского автора конца XVIII в. Докладчик проанализировал комментарий Леви Ицхака из Бердичева на главу «Вайехи» (Быт 49), в котором он указывает, что похоть является отличительным качеством «народов мира» (неевреев), при этом истинное почитание Бога представлено через половой акт. Так, противопоставляя низшее наслаждение и высший опыт, Леви Ицхак из Бердичева говорит о несовместимости телесного опыта и притяжения божественного.

**В. В. Мочалова** (Институт славяноведения РАН / ИСЛ РАН, Москва) в докладе «Еврейский Казанова из Галахи» обратилась к творчеству американского еврейского писателя Исаака Башевиса-Зингера (1902–1991), в произведениях которого читатель сталкивается с амбивалентностью (или даже биполярностью). С одной стороны, герои-мужчины его произведений состоят во множестве любовных связей, а самого Башевиса-Зингера литературные критики обвиняли в излишнем эротизме. С другой стороны, эти герои чтут своих жен и уважают узы брака, оберегают и поддерживают всех своих возлюбленных, в чем, по мнению докладчицы, состоит их приверженность Галахе. Поэтому если и можно назвать героя Башевиса-

Зингера Казановой, то только с эпипетом «еврейский», то есть «чтущий традиции».

Следующие два доклада были посвящены караимам. **Д. А. Прохоров** (Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, Симферополь) в докладе «Институт брака и семьи в караимских и еврейских общинах Крыма в конце XVIII — начале XX в. (по материалам Государственного архива Республики Крым)» обратился к актам гражданского состояния, метрическим записям и различным свидетельствам (о рождении, бракосочетании, смерти), которые выдавали (или отказывались выдавать) учреждения иноверческого конфессионального самоуправления Российской империи, а также некоторым экземплярам шетаров (караимских брачных договоров). Анализ этих документов позволил рассмотреть особенности социальной стратификации иудейских общин, разделения на сословия, социальные группы и сообщества.

Доклад **М. И. Гаммала** (Институт стран Азии и Африки МГУ / ИСАА МГУ, Москва) «Бракоразводный процесс 1806 года в караимской общине Крыма: правовые аспекты и границы общинной автономии» был посвящен исследованию скандального бракоразводного процесса в караимской общине Гезлёва (Евпатории). Опираясь на официальный отчет суда, два частных письма, написанные ведущим религиозным авторитетом того времени Исааком бен Соломоном (община Чуфут-Кале), и даже сатирические стихи, вышедшие из-под пера противника Исаака — Вениамина Дувана (духовного лидера евпаторийской общины), М. И. Гаммал описал историю бракоразводного процесса Шломит, дочери Юфуды Йерушалми, с рибби Шмуэлем бен Яаковом. Докладчик показал, как вторжение государства в область семейного права, где традиционно господствовало галахическое законодательство, вызвало общинный кризис.

Два доклада были посвящены евреям Ирана. **А. К. Лявданский** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Любовь, вода и красота в повествовательном фольклоре евреев Саламаса (Иран)» обратился к публикациям А. Габриеловой (Бит-Бабик), включающим транскрипции и переводы на русский и грузинский языки нескольких фольклорных текстов на новоарамейском диалекте саламасских евреев. А. К. Лявданский обратил внимание на два текста — «Безногая» (ATU 706 The maiden without hands; K81. Безручка) и «Девушка и пастух». В них

встречается один и тот же мотив — T11.5. Falling in love with reflection in water из указателя фольклорных мотивов С. Томпсона. Докладчик предположил, что эти тексты могли быть записаны от одного информанта или информантов из одной группы, так как обычно в сюжете «Безручка» мотив знакомства через отражение в воде отсутствует, а эта деталь характеризует конкретную локальную версию сюжета.

**Р. С. Ашкенази** (Институт лингвистических исследований РАН, Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург) представила доклад «Традиции создания кетубот у иранских евреев в XVIII–XX вв.», посвященный традициям еврейских брачных договоров. На материале кетубот из базы Национальной библиотеки Израиля «Ктив» докладчица показала, как эволюционировала традиция их создания и орнаментирования. Исследовательница проанализировала использованные иллюстративные приемы и классифицировала кетубот по региону и времени создания, что позволило увидеть динамику изменений.

Завершающим выступлением первого дня стал доклад **Е. В. Хаздан** (независимый исследователь, Санкт-Петербург) «Существовали ли в ашкеназской традиции песни о любви?». Отправной точкой дискуссии о существовании таких песен стало высказывание «некоего писателя 1870-х годов»: «Любовь — это новое для нас слово», — которое процитировали в предисловии к своему первому сборнику еврейских песен редакторы С. Гинзбург и П. Марек. Это высказывание было неверно истолковано последующими исследователями как отрицание и самой любви, и песен о ней в ашкеназской традиции, что привело к тому, что собиратели долгое время избегали публикации любовных песен. Докладчица проанализировала многолетнюю дискуссию и пришла к выводу, что подобные разногласия произошли по нескольким причинам: из-за невнимательного прочтения исследователями предисловия Гинзбурга и Марек, неучета специфики выражения любви в еврейской песне (конкретная действенность вместо романтической рефлексии) и сложностей жанровой классификации.

Утреннее заседание второго дня было посвящено теме любви и брака в литературе. Открылось оно докладом **Н. А. Шульман** (Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль) «Любовь и брак в викторианском Лондоне в романе Эми Леви «Рубен Сакс»». Докладчица отошла от традиции рассмотрения романа в русле англо-еврейской литерату-

ры или как полемического отклика на «Даниэля Деронду» Дж. Элиота (псевдоним писательницы Мэри Энн Эванс) и сосредоточилась на том, как в романе осмысляются любовь и брак в качестве социальных институтов. Н. А. Шульман показала, что роман раскрывает амбивалентность брачного сюжета в викторианской литературе, преломленного через призму еврейского культурного опыта и феминистской критики.

Доклад **Г. С. Прохорова** (Государственный социальный-гуманитарный университет, Коломна) «“Замужество Ревекки” Савелия Эфрона: зачем евреи женятся в еврейской юдофобской литературе» был посвящен анализу «классического» образца еврейской юдофобской литературы. Несмотря на трафаретную фабулу и многочисленные стереотипы, повесть интересна «бурлескным» совмещением трех традиций — библейской, европейского ориентализма и маскильской литературы, в результате чего становится едкой сатирой, в которой тем не менее преломляются элементы традиционных еврейских жанров (мидраш и маскильские рассказы), а также присутствуют точные этнографические детали.

**И. В. Печенин** (Российская государственная библиотека, Москва) в докладе «Брачные объявления в еврейской прессе в начале XX в.» отметил, что эти тексты представляют собой уникальный источник для понимания очень широких социальных и гендерных аспектов жизни еврейского городского населения. Докладчик на конкретных примерах проанализировал мотивы и стратегии поиска супруга, а также выделил особенности самопрезентации женихов и невест.

Доклад **И. Е. Адельгейм** (ИСЛ РАН, Москва) «“Астигматик утраты”: любовный нарратив в романе М. Беньчика “Творки” как голос в общественной дискуссии о польско-еврейских отношениях» был посвящен проблеме постпамяти в контексте долгой болезненной общественной дискуссии о Холокосте и роли в нем поляков. Докладчица обратила внимание на используемые автором отсылки к галантно-пасторальной традиции, идеям и эстетике рококо, схеме романа воспитания, а также системе связанных с любовным нарративом лейтмотивов. Ключевым вопросом стало определение прагматики этих приемов.

**Г. А. Элиасберг** (РГГУ, Москва) в докладе «Еврейское семейное право (Галаха) в отражении прозаических и драматургических произведений XX в.» рассмотрела тексты, основной конфликт которых выстраивается

вокруг вопросов Галахи, относящихся к ритуалам заключения брака и развода. На примере текстов С. Ан-ского, Х. Граде, И. Тенеромо, И. Башевиса-Зингера, Ш.-Й. Агнона докладчица проанализировала приемы изображения раввинов и функции их образов в текстах.

Завершилось утреннее заседание докладом **Г. С. Зелениной** (ИСАА МГУ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва) «Память о брачном выборе в автобиографических нарративах советских евреев: женское, мужское, еврейское». В центре внимания оказался сам концепт брачного выбора (или его отсутствия), параметры объекта выбора, параметры выбора, упоминание акторов за пределами пары, упоминание альтернатив сделанному выбору, последствия выбора. Ключевой целью исследования стало выявление еврейского компонента в устных и письменных нарративах, который был проанализирован на предмет его имманентности и синхронности выбору или же искусственности и анахроничности.

Доклады, представленные на вечернем заседании, по большей части были основаны на фольклорном материале. **Т. Вильена де Мораес** (Музей Лазаря Сегала, Сан-Паулу, Бразилия; НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) в докладе «Любовь в диаспоре: отражение привязанности в творчестве еврейского художника-мигранта» размышлял о репрезентации «еврейской» любви и семейной привязанности в творчестве еврейского художника Лазаря Сегала. Художник, родившийся в Российской империи в 1889 г., в 1923 г. переехал в Бразилию и впоследствии оказал существенное влияние на латиноамериканский модернизм. Докладчик, опираясь на анализ документальных материалов и художественные изображения членов семьи Сегала: его родителей, первой жены — немецкой католички, а также второй жены — бразильской еврейки, проследил, как художник переосмыслил темы интимности и брака, связывая их со своим опытом изгнания.

В докладе **М. В. Ясинской** (ИСЛ РАН, Москва) «Брак и семейные отношения в среде религиозного течения “Новый Израиль” (по материалам мемуарных записок Михаила Фугина)» были проанализированы отношения к браку и семье среди адептов этого течения (одно из направлений позднего хлыстовства) на материале записок переселенца в Уругвай в 1912–1913 гг., а также полевых материалов, полученных в ходе экспедиции в Уругвай в 2023 г. к русским переселенцам. Одной из важных тем эго-докумен-

та является брак: согласно учению новоизраильцев, церковные браки признавались недействительными (хотя, живя в России, адепты все равно в них вступали, чтобы избежать гнева властей и конфессионального большинства). Сам Фугин был женат еще до вступления в общину, но впоследствии оставил семью. Этой первой семье, где его никто не понимал, противопоставляется община, отношения в которой напоминают семейные.

**В. А. Дымшиц** (Европейский университет в Санкт-Петербурге / ЕУСПб) в докладе «Для чего люди вступают в брак? Брак как социальный регулятор у евреев Восточной Европы» проанализировал традиционный брак как один из самых важных социальных институтов и регуляторов в еврейском обществе. Докладчик говорил о браках, характерных для среднего класса, элиты традиционной еврейской общины, где союзы заключались по сватовству, а решение принимали не сами молодые люди, а их родители. Специфика подобных еврейских браков и их отличие от других народов, по мнению исследователя, состоит в том, что они не подразумевали дальнейшего тесного взаимодействия между семьями, вступающими в союз.

В следующих двух докладах речь шла об общинах горских евреев. **С. Н. Амосова** (ИСЛ РАН, Москва) в докладе «Свадебная обрядность в нарративах горских евреев» опиралась на интервью с женщинами, родившимися в период 1950-х — середины 1960-х гг., записанные в Дербенте в 2018–2020 гг. Исследовательница рассмотрела основные этапы свадьбы: с момента, когда молодые еще живут со своими родителями до замужества, до первой брачной ночи и следующим после свадьбы выбором места жительства молодоженов. С. Н. Амосова отметила, что традиционная структура свадьбы (отдельные мужская и женская свадьбы) сохраняется вплоть до 2000-х гг.

**П. А. Матвеев** (ЕУСПб) в докладе «“Когда мне будет 18, папа мне расскажет”: брак и сватовство в нарративах горско-еврейских подростков» на основе материалов полевого исследования в Москве и Красной Слободе (Азербайджан) в 2025 г. проанализировал, как горско-еврейские мальчики-подростки говорят о сватовстве и браке. Обсуждая браки своих старших родственников, подростки вырабатывают особый язык, балансирующий между реальными практиками в сообществе и декларируемыми им установками. Такой язык становится одновременно как способом выражения личных амбиций и лояльности семье и общине,

так и формой рефлексии традиции и ее трансформации.

В докладе **Г. П. Пилипенко** (ИСЛ РАН, Москва) «Сохранность элементов свадебной обрядности у потомков славянских переселенцев в Южной Америке» были рассмотрены элементы обряда, сохранившиеся (или сохранявшиеся до недавнего времени) среди представителей славянских диаспор, проживающих в Аргентине, Уругвае и Бразилии. На основе материалов, собранных в ходе полевых исследований в 2015–2025 гг., автор выделил наиболее часто упоминаемые собеседниками элементы обряда. Отдельное внимание было уделено русским старообрядцам, у которых была зафиксирована полная сохранность свадебной обрядности и лучшая сохранность языка; среди них, в частности, были записаны нарративы о выкупе невесты и пропое — помолвке молодых. Важной частью исследования стала фиксация многочисленных заимствованных лексем, вошедших в локальный текст обряда.

**А. Б. Мороз** (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Севернорусская деревен-

ская свадьба 1920-х гг. в рукописи И. М. Митягова «На память потомкам» проанализировал сведения о свадьбе в д. Кузнецово Шильдской волости (современный Каргопольский район Архангельской области), приводимые И. М. Митяговым, в сопоставлении с полевыми материалами, записанными в том же регионе в середине 1990-х гг. экспедицией РГГУ. И. М. Митягов в своей рукописи, созданной в 1970-х гг., подробно описывает все этапы свадьбы, обращая внимание на детали, которые обычно ускользают от внимания как исследователей, так и самих носителей традиции.

Завершил конференцию **В. А. Воробьев** (НИУ ВШЭ, Москва) докладом «Чувства и чувствительность в студенческих песнях: количественные данные». Применяя методы квантитативного анализа, на материале корпуса студенческих песен докладчик рассмотрел изменение чувств персонажей текстов песен с первой трети XIX до начала XXI в., происходившее под влиянием песенных традиций других учебных сообществ, цензуры

и меняющейся повседневности; разные проявления чувствительности в текстах песен. Так, далеко не всегда в текстах отражены отношения с женщинами, это могут быть и чувства по отношению к другу, студенческому братству, стране. Между тем отношения с женщинами не всегда однозначно сводимы к страсти; в этом плане показательны тексты эпохи социальных противостояний, например, текст «Студенткам», в котором воспеваются «верность студенток» общему делу борьбы против «тьмы и насилия».

По материалам конференции планируется выход одноименного выпуска в ежегоднике «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия».

**Ю. В. Кузоява**,  
магистрантка,  
Российский государственный  
гуманитарный университет  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
26 марта 2026 г.



## Уважаемые коллеги!

В 2026–2027 гг. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Жанры фольклора»
- «Язык народной культуры»
- «Региональный фольклор»
- «Фольклор в рукописных источниках»
- «Выставки»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

### Уважаемые читатели!

Оформить подписку на журнал «Живая старина» можно через ГК «Урал-пресс»

<https://www.ural-press.ru/contact/>  
Ответственный секретарь редакции  
**М. С. Остроухов**

Научный редактор **Е. Л. Чеканова**  
Корректор **М. К. Егорова**  
Дизайн, верстка **Л. К. Халоян**

### Адрес редакции:

101000, г. Москва,  
Сверчков пер., д. 8, стр. 3  
Тел.: 8 (495) 621-43-50  
E-mail: zhst-red@yandex.ru  
Сайт: www.folkcentr.ru  
Рукописи не возвращаются.  
При перепечатке ссылка  
на журнал обязательна.  
© «Живая старина», 2026

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации. Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г. Подписано в печать 08.06.2026. Формат 60 × 90/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 12/2026

### 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. Похоронная процессия. Участники движутся от дома умершей к кладбищу. Они несут крест, еду для угощения у гроба, фотографию умершей. Гроб находится в машине (с. Житковица, округ Браничево, община Голубац, Сербия). 2025 г. Фото А. А. Плотниковой



▲ Ил. 3. Русская часть христианского кладбища аула Бжедугхабль. 2025 г. Фото К. А. Климовой



На этой странице обложки представлены иллюстративные материалы к статьям тематического блока «Региональный фольклор: карпато-балканский ареал» (с. 3–17).



▲ Ил. 4. Вход на немецко-украинское кладбище (с. Щука, жудец Тимиш, Румыния). 2025 г. Фото И. М. Струтинского



▲ Ил. 2. Старая надгробная плита в армянской части христианского кладбища аула Бжедугхабль Красногвардейского р-на Республики Адыгея. 2025 г. Фото К. А. Климовой



▲ Ил. 5. Мария Фечора показывает сотканые ею ковры (с. Зориле, жудец Караш-Северин, Румыния). 2025 г. Фото И. М. Струтинского



На этой странице обложки размещены фотографии домашнего мастер-класса, проведенного Людмилой Владимировной Дитятевой для студентов московского колледжа «26 КАДР» в рамках экспедиции под руководством В. А. Комаровой в с. Волосово Каргопольского р-на Архангельской обл. Июль 2025 г. Фотографии сделаны М. А. Ермаковой.

► Ил. 1. Л. В. Дитятева учит студентку С. Журбу работать с тестом



▲ Ил. 3. Калитка «с заспой» (начинкой из ячневой крупы)

▼ Ил. 4. Результат домашнего мастер-класса



▲ Ил. 2. Шаньга-«наливка» (шаньга, на которую сверху наливают жидкую начинку, например гороховую муку с простоквашей или сметаной)

## В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- С. В. Абысова (Горно-Алтайск). Алтайская народная игра «Учар куркун» — «Летящее перо»
- М. В. Дегтеренко (Москва). Имя Матрёна в архангельских говорах
- Г. А. Маркадеев (Москва). Персонажи чешских заговоров и их имена